

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero
2004



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 4 | 2004

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco Crespi

Comitato Scientifico

Franco Crespi

Franco Cassano

Luigi Cimmino

Cecilia Cristofori

Alessandro Ferrara

Paolo Jedlowski

Walter Privitera

Loredana Sciolla

Roberto Segatori

Gabriella Turnaturi

Redazione

Matteo Bortolini

Riccardo Cruzolin

Massimo Rosati

Ambrogio Santambrogio

Nota per i collaboratori

I “Quaderni di Teoria Sociale” sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. Istituzioni e società – Sezione di Sociologia, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: ambrogio@unipg.it

Quaderni di Teoria Sociale, n. 4, 2004. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2004 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA TEORIA SOCIALE E VITA QUOTIDIANA

<i>Presentazione</i>	
Maurizio Ghisleni	3
Paolo Jedlowski	
<i>Che cos'è la vita quotidiana?</i>	7
Parte I	
Vita quotidiana e tradizioni sociologiche	
Gabriella Paolucci	
<i>Riproduzione e responsabilità nella teoria della vita quotidiana</i> <i>di Ágnes Heller</i>	33
Angela Perulli	
<i>Vita quotidiana e sociologia figurazionale: suggestioni da Norbert Elias</i>	51
Mauro Protti	
<i>Sapere e vita quotidiana: tra credenze e ideologie (da Alfred Schütz</i> <i>a Jürgen Habermas)</i>	67
Michela Tramonti	
<i>La forma del quotidiano: note su Georg Simmel e Paul F. Lazarsfeld</i>	85
Maurizio Ghisleni	
<i>Vita quotidiana e "mondo naturale". La sociologia e i suoi</i> <i>mutamenti scientifici</i>	101

Parte II

Aspetti e dinamiche della quotidianità

Laura Balbo

Temi della vita quotidiana, temi del sistema di governance 123

Italo De Sandre

La generazione quotidiana del mondo sociale: in questione i soggetti 139

Giuliana Mandich

Abitare il quotidiano: spazio-tempo e intersoggettività 157

Francesco Paolo Colucci

Vita quotidiana, senso comune, cambiamento: alcune riflessioni 175

Giovanni Gasparini

Gli interstizi della vita quotidiana: verso una nuova categoria analitica? 193

Marco Ingrosso e Alfredo Alietti

*Star bene nel quotidiano. Immagini di fitness e altri stili di vita sani
nei periodici del benessere* 209

Fabio D'Andrea

Vita quotidiana e creatività. Figure dell'originalità 229

SAGGI

Guglielmo Chiodi

Sraffa e le premesse a una critica della teoria economica 247

Mascia Ferri

*L'opinione pubblica in Walter Lippman: un contributo
alla sociologia della conoscenza* 265

LIBRI IN DISCUSSIONE

- Sonia Floriani
Riflessioni su: Paolo Jedlowski, Fogli nella valigia. Sociologia, cultura, vita quotidiana, il Mulino, Bologna 2003 287
- Teresa Grande
Il pensiero e il discorso sul pensiero 295
- Giovanni Paoletti
L'altro Durkheim 315
- Andrea Pirni
Riflessioni su: Ralf Dahrendorf, Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile, Laterza, Roma-Bari 2003 329

PARTE MONOGRAFICA

TEORIA SOCIALE E VITA QUOTIDIANA
(a cura di Maurizio Ghisleni)



robert doisneau. «sunday morning in arcueil», 1945

Maurizio Ghisleni

Presentazione

Nel corso di questi ultimi decenni, la “teoria sociale” è stata interessata da profondi cambiamenti nel modo di affrontare l’analisi dei fenomeni sociali. Nel caso della sociologia, molti di tali cambiamenti possono esser fatti risalire alla riscoperta dei temi legati alla vita quotidiana: il mutamento nello statuto scientifico del concetto di vita quotidiana, dovuto anche al passaggio ad una modernità altamente riflessiva, ha fatto sì che il quotidiano fosse riconcettualizzato da ambito di relazioni pensate come anonime e spersonalizzanti a *luogo* da cui si dipanano e a cui tornano le dinamiche individuali e collettive; si è avuta una rifocalizzazione dell’attenzione sociologica sulle dinamiche dei vissuti giorno dopo giorno che ha modificato sia il modo di fare teoria che gli oggetti e le procedure della stessa ricerca empirica.

Si è iniziato a pensare a questa monografia al termine delle discussioni svoltesi nel workshop *Teoria sociale e vita quotidiana*, Convegno nazionale *Giorno per giorno. Ripensare il concetto di vita quotidiana* promosso dalla Sezione “Vita quotidiana” dell’Associazione Italiana di Sociologia e tenutosi nei giorni 21-22 novembre 2002 presso l’Università Milano Bicocca. Di tali discussioni, questa monografia ne è la prosecuzione¹. Il titolo, rimasto peraltro invariato, coglie assai bene una delle principali preoccupazioni dei saggi qui raccolti: l’esigenza di ricercare una strumentazione concettuale capace di offrire le adeguate categorie per descrivere e interpretare le dinamiche della vita quotidiana.

¹ Oltre a *Teoria sociale e vita quotidiana*, il Convegno era organizzato in altri tre workshop. Nel n. 140 della rivista “Inchiesta” 2003 sono stati pubblicati i contributi del workshop *Genere e vita quotidiana*, curati da Elisabetta Ruspini e Simonetta Piccone Stella; nel n. 3 di “Comunicazioni sociali” quelli inerenti a *Comunicazione e vita quotidiana*, curati da Nicoletta Bosco e Chiara Giaccardi; sono altresì in corso di pubblicazione su “Inchiesta” quelli relativi a *Rischio, incertezza e vita quotidiana*, a cura di Rita Palidda.

Gli articoli che compongono questa parte monografica dei *Quaderni* sono stati raggruppati in due Sezioni precedute da un saggio introduttivo di Paolo Jedlowski. Nel suo contributo, che è una versione rivista e abbreviata della relazione tenuta al citato Convegno, Jedlowski si interroga sul significato che ha per la sociologia il concetto di vita quotidiana, offrendo al riguardo delle ipotesi di lavoro legate al carattere «ricorrente» degli atteggiamenti quotidiani.

Il problema di cosa si possa intendere per vita quotidiana e come tale categoria sia stata utilizzata in più tradizioni sociologiche e presso più autori è al centro anche della prima Sezione. Gli articoli compresi in questa Sezione, *Vita quotidiana e tradizioni sociologiche*, si propongono di ricostruire e vagliare il significato del concetto di vita quotidiana presso una serie di “classici” del pensiero sociologico. Si inizia con il saggio di Gabriella Paolucci che si sofferma su Ágnes Heller; segue il contributo di Angela Perulli sulla sociologia figurazionale di Norbert Elias; Mauro Protti discute dell’elaborazione di Alfred Schütz, mentre Michela Tramonti di Georg Simmel e Paul Lazarsfeld; chiude la sezione il contributo di Maurizio Ghisleni, centrato sul tema delle discontinuità nella storia della sociologia, dove l’ipotesi è che questa sia segnata da due riorientamenti, il secondo dei quali indotto proprio dalla riscoperta dei temi legati alla vita quotidiana.

Il titolo della seconda Sezione, *Aspetti e dinamiche della quotidianità*, tende a richiamare l’attenzione su una serie di aspetti della fenomenologia del quotidiano o finora scarsamente considerati o più direttamente legati ai cambiamenti in corso. Si inizia con il saggio di Laura Balbo che pone in luce come si stiano oggi ampliando le “interfacce” fra le esperienze di partecipazione civile nell’ambito della vita quotidiana e le sedi nelle quali si prendono le decisioni pubbliche; segue il contributo di Italo De Sandre che si sofferma sull’esigenza di ripensare il rapporto fra esperienza, routine e cambiamenti nelle biografie individuali e collettive; Giuliana Mandich si sofferma sull’importanza delle “comunità personali” quali luoghi di costruzione della realtà quotidiana; il contributo di Francesco Paolo Colucci riesamina un tema classico della riflessione sulla vita quotidiana, vale a dire il significato della cultura di senso comune, suggerendo al riguardo di considerare l’agire dato per scontato più con-

sapevole di quanto non si tenda talvolta a supporre; Giovanni Gasparini richiama da parte propria l'attenzione sull'importanza degli interstizi nella vita quotidiana, distinguendo a tal proposito fra interstizi di primo e di secondo livello, e sostenendo che la loro tematizzazione possa gettare luce su aspetti non secondari delle pratiche quotidiane; Marco Ingrosso e Alfredo Alietti discutono delle rappresentazioni del corpo e degli stili di vita nelle riviste dedicate alla salute, rilevando altresì come tale cultura concorra a strutturare forme e ritmi della quotidianità; Fabio D'Andrea si sofferma infine sul tema del collezionismo sottolineandone il significato quale elemento di personalizzazione dell'identità.

I percorsi e le discussioni che emergono da questi nostri saggi non hanno naturalmente alcuna pretesa esaustiva: tendono a sollevare dei temi e a richiamare l'attenzione sull'importanza del concetto di "vita quotidiana". L'augurio è che questi contributi possano stimolare ulteriori riflessioni e ricerche a fronte di un "oggetto" così sfuggente e perennemente in cambiamento quale è appunto la vita quotidiana.

walker evans, «city lunch counter», 1929



Paolo Jedlowski

Che cos'è la vita quotidiana?¹

1. Prima che un oggetto, la “vita quotidiana” è un’espressione linguistica. Stante la sua etimologia, che rimanda all’avverbio latino *cotidie* (“ogni giorno”), ha a che fare col tempo: intende la vita per ciò che in essa ricorre un giorno dopo l’altro.

La storia di questa espressione nel linguaggio comune (sia riguardo ai significati, sia riguardo alle connotazioni che ha assunto) meriterebbe uno studio a sé stante². Non è tuttavia l’oggetto di queste pagine. Nelle scienze sociali, nonostante alcune anticipazioni, “vita quotidiana” diventa un termine corrente grosso modo a partire dagli anni sessanta, specialmente in certe riformulazioni del pensiero marxista (sia in occidente, come nel caso di Henri Lefebvre, sia nell’Europa dell’Est, come in Karel Kosik o in Agnes Heller) e attraverso la “nuova storia” di Braudel e delle *Annales*. Quanto alla sociologia, entra in circolazione soprattutto grazie all’interazionismo simbolico e ai lavori di Goffman e degli etnometodologi, e grazie alla sociologia fenomenologica.

In Goffman (e, pur con qualche differenza, negli etnometodologi) lo studio sociologico del quotidiano è essenzialmente analisi delle competenze e delle strategie messe in atto dagli attori nell’interazione faccia a faccia e nella comunicazione ordinaria. Nella sociologia fenomenologica di ispirazione schutziana il suo campo è più ampio: la vita quotidiana è definita come

¹ Il testo è una versione abbreviata della relazione presentata al convegno A.I.S. della Sezione “Vita quotidiana” dal titolo *Giorno per giorno. Ripensare il concetto di vita quotidiana* (Milano, novembre 2002). Una versione più estesa, col titolo *Sociologia della vita quotidiana*, è in Jedlowski 2003.

² Fra i contributi in questa direzione: Gouldner 1997; Laeremann 1975; Jedlowski 1986.

il tessuto di abitudini familiari all'interno delle quali noi agiamo e alle quali noi pensiamo per la maggior parte del nostro tempo. Questo settore dell'esperienza è per noi il più reale: è il nostro *habitat* usuale e ordinario [Berger e Berger 1977, 16].

Così concettualizzata la vita quotidiana è una sfera, o piuttosto una dimensione dell'esistenza, che si affaccia ogni qualvolta la vita assuma caratteristiche ripetitive che la avvolgono in un'aura di familiarità. In questo senso, anche la corsia di un ospedale, che difficilmente può essere "quotidiana" per un malato, è il luogo di azioni e relazioni quotidiane per chi vi lavora; vi è una "quotidianità" della guerra per il soldato, ve n'è una per lo scienziato nel suo laboratorio e una per l'artista che pure produce opere la cui fruizione potrà apparire ad altri stagliarsi come eccezionale.

Da qui in avanti la vita quotidiana diventa un riferimento costante della riflessione sociologica. Da un lato, è il perno materiale e affettivo intorno a cui ruota la vita di ogni individuo, ciò che rende conto della sua "sicurezza ontologica" [Giddens 1990]. Dall'altro, è il luogo in cui si riproduce l'ordine simbolico che regola ogni interazione: è il punto di partenza da cui è possibile investigare come la realtà sia una *costruzione sociale* [Berger e Luckmann 1969], cioè come essa sia il risultato di processi di interpretazione e di azioni ripetute rispetto a cui ciascun individuo ha la propria dose di responsabilità.

La sociologia italiana, per quanto l'influenza delle correnti citate non vi sia stata inavvertita e nonostante alcune importanti eccezioni, ha preferito tuttavia non ancorarsi a una definizione univoca della vita quotidiana. Come si scriveva nell'introduzione agli atti di un convegno che alla vita quotidiana era dedicato, nei primi anni ottanta,

lo studio della vita quotidiana è quello studio che si incentra sul soggetto, su ciò che gli sta immediatamente intorno (i familiari, i vicini di casa, gli amici, i colleghi) e su tutte quelle pratiche, rappresentazioni, simbolizzazioni, per mezzo delle quali il soggetto si organizza e contratta incessantemente il suo rapporto con la società, con la cultura, con gli eventi [Bimbi e Capocchi 1986, 14].

Una definizione abbastanza larga da consentire strategie di ricerca e riferimenti teorici diversificati. Nel complesso, l'importanza di questa nozione veniva colta allora soprattutto nella sua promessa di coniugare "micro" e "macro", o "azione" e "struttura", e, d'altra parte, in quella di permettere una concettualizzazione dell'attore sociale meno rigida e più differenziata di quelle consentite dalle teorie correnti [Carbonaro 1992; Ghisleni 2000]³.

Ma l'attenzione per la vita quotidiana nella sociologia italiana non nasceva soltanto dall'interno delle aule universitarie: si imponeva piuttosto a partire dalla sua tematizzazione da parte dei movimenti giovanili e dei movimenti delle donne degli anni settanta ed ottanta. E, più in generale, a partire dal fatto che era la società intera a occuparsene: se il quotidiano diventava visibile teoricamente era perché i suoi abitanti iniziavano a rivolgergli sempre più spesso pensieri e attenzioni, entro una logica che cerca il senso della vita sempre meno "altrove" e sempre più in ciò che quotidianamente è possibile raggiungere ed ottenere [Crespi 1983].

La vita quotidiana è apparsa ai sociologi italiani molto più una "prospettiva" o un "punto di vista" capace di orientare la ricerca in modi innovativi che non un oggetto in se stessa o un concetto determinato. E l'innovazione c'è stata: i sociologi che si sono occupati della vita quotidiana hanno rivoluzionato la sociologia della famiglia e quella dei servizi, hanno contribuito alla sociologia economica, a quella dell'ambiente e a quella dei movimenti politici; hanno imposto alla comunità accademica l'attenzione per variabili come il genere, l'età o l'appartenenza generazionale; hanno esplorato temi trasversali come il tempo e la memoria sociale; hanno elaborato metodi di ricerca quantitativi e

³ L'atteggiamento descritto non comprende i sociologi che in Italia hanno sviluppato la propria attenzione per il quotidiano in collegamento più marcato con le lezioni di Goffman e degli etnometologi (come Mauro Wolf o Pierpaolo Giglioli, ad esempio), intendendo cioè il quotidiano come luogo privilegiato per l'analisi dei processi comunicativi. Né d'altro canto comprende lavori (storicamente precedenti e collegati ad altri riferimenti teorici) come quelli di Francesco Alberoni. Nello spazio ridotto di queste pagine non mi occuperò di questi filoni.

(soprattutto) qualitativi originali e complessi, contribuendo all'emergere di una "sociologia riflessiva" [Melucci 1998]. Ma, al di là della ricchezza e della complessità di questa vicenda⁴, credo che al punto in cui essa è oggi arrivata sia legittimo chiedersi se sia possibile una definizione stringente della vita quotidiana in se stessa.

2. Non si tratta naturalmente di individuare una definizione normativa per la ricerca: piuttosto, di un esercizio di riflessione. In questo spirito, proporrei la definizione seguente: a mio avviso, la vita quotidiana è *l'insieme degli ambienti, delle pratiche, delle relazioni e degli orizzonti di senso al cui interno uomini e donne trascorrono in modo ricorrente la maggior parte del proprio tempo, secondo le fasi del loro percorso biografico e secondo i ruoli in cui sono coinvolti, in una data società e in un periodo storico determinato.*

Rispetto alla definizione di Berger e Berger ricordata più sopra, quella ora proposta conserva l'ampiezza (che consente fra l'altro di includere nella vita quotidiana il lavoro, che altre definizioni escludono); ma, pur mantenendo il riferimento al carattere ricorrente di ciò che chiamiamo "quotidiano", riduce l'enfasi sul suo aspetto abitudinario. Tale aspetto corrisponde all'atteggiamento che dà il mondo per scontato, e questo atteggiamento è effettivamente sostanziale alla quotidianità, ma non la esaurisce: se non lo si riconosce, diviene difficile cogliere come essa muti in ragione della creatività degli attori, della loro capacità di produrre innovazioni magari microscopiche, ma significative.

L'attenzione a questa creatività è stata una dei motivi più frequenti delle indagini e delle proposte intellettuali dei sociologi italiani. Si veda ad esempio questa definizione di Laura Balbo.

Dire quotidiano significa che assumiamo il punto di vista di un individuo nella sua vita reale e concreta. Ciascuno è collocato rispetto alle cose che fa, in casa e sul lavoro, nelle attività professionali e nel tempo libero. Quotidiano non è però l'ambito del "familiare",

⁴ Per un tentativo di raccontare tale vicenda, sollecitato dalla creazione di una collana dedicata alla storia della ricerca sociale in Italia diretta da Antonio Mutti, mi permetto di rimandare a Jedlowski e Leccardi 2003.

nel senso della routine, di ciò che si dà per scontato, dell'irrelevante. È piuttosto la dimensione spazio-temporale di ciascun attore sociale che concepisce, articola e realizza strategie, sommando momenti inventivi ai momenti adattivi [Balbo 1993, 16].

Queste frasi erano poste in apertura di un annuario sulla società italiana teso a mostrare l'ambivalenza delle tecnologie contemporanee, ma anche le loro potenzialità emancipative. L'annuario sottolineava come queste potenzialità siano esplorate di fatto (anche se spesso non valorizzate collettivamente) dalla creatività e dall'intelligenza pratica dei loro utenti. L'identificazione assoluta del quotidiano con l'ambito del "familiare", del "dato per scontato", di ciò che è ovvio e viene meramente ripetuto viene scartata in questa definizione perché è riduttiva: a suggerire questo scarto è stata soprattutto la riflessione delle donne, ma non vi è estraneo anche il modo di intendere la vita quotidiana da parte di autori come De Certeau [1984]. Qualunque attività quotidiana comporta tanto gesti ripetuti in modo disattento quanto certi momenti di attenzione, l'esercizio di abilità, l'applicazione di accorgimenti dettati dall'esperienza: insomma, un miscuglio articolato di abitudini, adattamenti alle circostanze e invenzioni⁵.

⁵ Al convegno in cui questa relazione è stata presentata, alcuni hanno notato che l'utilizzo dell'aggettivo "ricorrente" nella mia definizione sembra negare questa duplicità, sospingendo il quotidiano verso la dimensione della ripetizione. A me pare però che "ricorrenza" non sia sinonimo di ripetizione, ma se mai di "ripresa" (e ogni ripresa comporta una certa dose, o almeno una possibilità, di variazione e novità). Altre critiche hanno riguardato il fatto che la definizione proposta sembra privilegiare la dimensione temporale del quotidiano a scapito di quella spaziale. In effetti nelle opere di Schutz (al cui impianto credo di richiamarmi) la nozione di vita quotidiana non è definita tanto in riferimento al tempo, quanto allo spazio: il suo nucleo è costituito da ciò che è "alla portata" del singolo, cioè la cosiddetta "area manipolatoria", l'insieme degli oggetti che possono essere "toccati con mano" o quanto meno esperiti direttamente con la vista o l'udito [Schutz 1979, 197 e sgg.]. La nozione di ciò che è "a portata di mano" mi pare tuttavia piuttosto ambigua, e del resto ciò che è quotidianamente a portata di mano è anche ciò che al soggetto si ripresenta più spesso (cioè in modo ricorrente). A farmi proporre una definizione in cui l'aspetto della "ricorrenza" è citato è stato comunque soprattutto un motivo: che il carattere ricorrente del quotidiano è iscritto nella sua etimologia.

A questo riguardo vanno avanzate tuttavia due osservazioni. La prima è che nozioni come “abitudine”, “routine” o “familiarità” non possono essere accantonate: esse costituiscono categorie specifiche necessarie allo studio della vita quotidiana. Il punto è definire correttamente il loro ruolo, che non va esteso alla caratterizzazione dell’intera vita quotidiana, bensì limitato alla definizione di quello che potremmo chiamare l’*atteggiamento quotidiano* (o “pensiero quotidiano”).

Quest’ultimo è l’oggetto specifico della sociologia fenomenologica [Zimmerman e Pollner 1983; Jedlowski 1986]. Tale atteggiamento coincide con la tendenza ad assumere la realtà – o quanto meno gli aspetti della realtà pragmaticamente rilevanti per le condotte quotidiane – come non problematica, cioè a “mettere fra parentesi” il dubbio che le cose possano essere pensate o fatte altrimenti da come si è imparato a pensarle ed a farle. Sul piano pratico, questo atteggiamento corrisponde alla formazione di abitudini e routine; sul piano cognitivo, corrisponde al senso comune. Tale atteggiamento ha aspetti sia pragmatici, sia psicologici. Il sentimento di familiarità con il mondo – o quanto meno con una sua sezione – che esso genera è connesso con motivi pratici (dire che “questo mi è familiare” significa che so di cosa si tratta, che so cosa aspettarmi e come comportarmi a riguardo senza doverci troppo pensare), ma comporta a sua volta una valenza psicologica (poiché so di cosa si tratta, sono rassicurato; vi è un ordine nel mondo e io mi ci sento a mio agio). Tutto ciò corrisponde a un processo di *addomesticamento* della realtà che si riproduce incessantemente e necessariamente, anche nei contesti di vita più variegati, turbolenti o esposti a novità, e che può essere tenacemente difeso quando è minacciato.

Ciò non toglie che, vivendo giorno per giorno, ciascuno di noi acquisti ed elabori un’esperienza personale che non si riduce ad abitudini e senso comune, ma si riverbera su questi e li interseca portando ad affrontare domande che l’atteggiamento quotidiano tenderebbe a evitare, mettendo a confronto ciò che “si dice” e “si fa” con il proprio vissuto, generando scostamenti e innovazioni. Tenendo conto di *entrambi* questi aspetti, bisogna dire così che la vita quotidiana contiene in sé tanto l’atteggiamento quotidiano quanto il suo con-

trario: la dialettica che la caratterizza sta fra l'abitudine e la sua frequente rottura, fra senso comune ed esperienza [Jedlowski 1994].

In secondo luogo, è opportuno rammentare che gran parte di ciò che ogni soggetto sa e fa quotidianamente è inconscio. Non nel senso che a questo termine attribuisce la psicoanalisi (il cui utilizzo ci spingerebbe troppo lontano), ma nel senso che si tratta di saperi e di operazioni che sfuggono alla riflessione. La fenomenologia qui ci è di nuovo d'aiuto distinguendo *coscienza pratica* e *coscienza discorsiva* (o *riflessiva*) [Giddens 1990]. La prima è l'insieme di ciò che noi sappiamo fare senza riflettere su come mai lo sappiamo, su quali regole seguiamo, etc.: ha a che fare con il nostro essere situati nel mondo praticamente e sensibilmente, con i corpi prima che col pensiero. La seconda è quella che sviluppiamo mediante l'uso del nostro linguaggio conversando, scrivendo, narrando qualche cosa ad un altro o parlando a noi stessi. La prima può essere illuminata dalla seconda, ma non può esservi trasferita senza residui, non può cioè essere portata integralmente al livello del discorso e della riflessione: non solo perché le possibilità semantiche di ogni lingua sono ridotte rispetto all'infinità potenziale di senso che la vita possiede, ma perché l'uomo che si interrogasse su *tutto* (come mettere un piede davanti all'altro, cosa fare e perché in ogni singola situazione in cui si imbatte) sarebbe votato all'immobilità o morirebbe. In questo senso, dal punto di vista della coscienza discorsiva e riflessiva, la coscienza pratica è "inconscia", cioè lavora al di sotto di ciò di cui siamo esplicitamente consapevoli. Sappiamo e sappiamo fare di più di quanto non sappiamo di sapere.

Tener conto di ciò contribuisce a chiarire il significato della sociologia della vita quotidiana: essa è un'impresa votata al compito – necessariamente interminabile, ma utile di volta in volta su temi determinati – di portare alla luce della riflessione ciò che gli esseri umani compiono in modo largamente irriflesso nel loro agire giorno per giorno.

3. Ciò che ricorre, nel corso dell'esistenza di ciascun individuo, dipende dalla struttura della società nel suo insieme, dai ruoli che egli o ella vi ricopre e, soprattutto, dalla fase del percorso biografico in cui si ritrova. Quotidianità e

biografia intrattengono in effetti uno stretto rapporto: rappresentano le facce complementari e intrecciate della continuità e della discontinuità nell'esistenza di ognuno. Dal punto di vista dell'attenzione per il quotidiano, il corso di una vita è la successione di una serie di differenti modalità di organizzazione dell'esistenza e di prospettive di senso; la biografia è il racconto degli avvenimenti che su queste si stagliano e, soprattutto, dei momenti di passaggio e delle scelte che corrispondono al transito da una forma di vita quotidiana ad un'altra.

Quanto agli altri termini utilizzati nella definizione proposta più sopra (“ambienti”, “pratiche”, “relazioni” e “orizzonti di senso”), nel concreto della vita quotidiana sono pressoché indissolubili; distinguerli corrisponde tuttavia all'uso che delle parole facciamo usualmente e può essere utile analiticamente.

Con il termine *ambiente*, innanzitutto, mi riferisco sia all'ambiente fisico al cui interno ci muoviamo comunemente (nei suoi aspetti naturali e in quelli artificiali, peraltro difficili da separare), sia agli apparati tecnici dei quali ci serviamo e agli oggetti che manipoliamo abitualmente⁶. Apparentemente gli ambienti sono esterni al soggetto; ma, nel loro insieme, essi ci educano e penetrano così la nostra soggettività: il mondo materiale che ci circonda addestra i nostri sensi e la nostra sensibilità; la vita che quotidianamente viviamo ne è influenzata al punto da non poter essere compresa senza farvi riferimento; d'altra parte, gli ambienti sono come sono perché ciascuno di noi contribuisce a riprodurli giorno dopo giorno.

⁶ Dal punto di vista dei soggetti immersi nella vita quotidiana, parte dell'ambiente è intesa come *data*, cioè come un insieme di condizioni, vincoli o risorse che fanno da sfondo all'agire; parte è intesa come modificabile e come oggetto d'azione. I confini tra ciò che rientra nel raggio d'azione del soggetto e ciò che non vi rientra sono però variabili. I movimenti ecologisti, ad esempio, rappresentano la trasformazione di certi aspetti dell'ambiente fisico che fino a un certo momento erano dati per scontati in oggetti di azioni collettive consapevoli. Quanto agli apparati e agli oggetti tecnici, le azioni quotidiane a riguardo si limitano di norma al loro uso, ma in caso di guasti, ad esempio, anche il loro funzionamento – fin lì dato per scontato – diviene oggetto di preoccupazioni specifiche.

Quanto alle *pratiche*, sono insiemi di azioni la cui successione è almeno parzialmente fissata dall'abitudine o dalla tradizione [Bourdieu 1972]. Il termine conserva nel lessico sociologico una certa vaghezza, ma in una definizione della vita quotidiana lo trovo comunque preferibile al termine "azione": ciò che nella vita quotidiana incontriamo più di frequente non sono singole azioni, ma serie di azioni, condotte. Le pratiche quotidiane tendono spesso ad assumere la forma di *routine*, cioè di corsi d'azione standardizzati, i cui fini e le cui modalità vengono dati per scontati. E in parte tendono ad essere ritualizzate (un termine che sottolinea la valenza simbolica, "sacralizzata" e carica emotivamente che la loro ripetizione può assumere). Esse rappresentano il modo in cui operiamo all'interno dei nostri ambienti, e naturalmente a questi sono collegate (ad ambienti diversi corrispondono pratiche altrettanto diverse, e il loro mutamento è per lo più solidale). Alle pratiche che svolgiamo abitualmente veniamo educati ma, in un certo senso, anch'esse ci educano: il nostro essere ne viene a poco a poco determinato, diventiamo esperti in certi campi d'azione e non in altri⁷.

Gran parte delle pratiche quotidiane si realizza all'interno di *relazioni* e interazioni con altri. Lo studio delle relazioni sociali è il patrimonio più consolidato della sociologia: qui come altrove, la sociologia della vita quotidiana non pretende d'altronde di inventare i suoi termini e le proprie categorie, ma le mutua e le mette alla prova, scoprendone eventualmente nuove declinazioni. Il cuore della vita quotidiana appare costituito dalle interazioni faccia a faccia, e soprattutto da quelle che si manifestano nelle relazioni più intime. La qualità

⁷ Molte delle nostre pratiche quotidiane hanno a che fare con *istituzioni*. Questo concetto avrebbe potuto essere inserito in effetti nella definizione, che tuttavia ho desiderato non appesantire. Del resto, le istituzioni stanno a metà strada fra ambienti e pratiche: in un certo senso sono parte dell'ambiente in cui la vita quotidiana si svolge, sono vincoli e risorse largamente scontati; tuttavia sono una parte dell'ambiente particolare: poiché il funzionamento di ogni istituzione si regge in ultima analisi sull'accordo collettivo, esse vivono solamente nella misura in cui vengono riprodotte dalle pratiche che vi si riferiscono [De Leonardis 2002].

di queste relazioni è del resto, per ciascuno, ciò su cui si misura in concreto la parte maggiore del proprio benessere o la propria felicità. Ma sono quotidiane anche le relazioni che intratteniamo sul lavoro e le interazioni con gli sconosciuti che incontriamo per strada. D'altro canto, vi sono relazioni intime in cui non si interagisce prevalentemente faccia a faccia (ma per telefono, ad esempio, senza contare l'“intimità non reciproca a distanza” resa possibile da mezzi come la televisione).

Gli *orizzonti di senso*, infine, sono intrecciati a tutti gli elementi fin qui nominati. Il senso della vita quotidiana è innanzitutto *sensu comune*, vale a dire un insieme di credenze, competenze, modalità di condotta e definizioni tipizzate delle situazioni che ciascun membro di una società condivide con gli altri dandole per scontate. La prestazione fondamentale del senso comune è di avvolgere i contenuti di una cultura in un'aura di “naturalità”; poiché questi contenuti non sono tuttavia naturali, bensì socialmente e storicamente variabili, il compito della sociologia nei suoi confronti è quello di una ricorrente “denaturalizzazione”.

All'interno della questione degli orizzonti di senso menzionerei per altro in modo esplicito la considerazione degli atteggiamenti nei confronti del tempo. Non solo perché questo studio ha caratterizzato intensamente la sociologia italiana, ma perché gli atteggiamenti nei confronti del passato e del futuro sono una parte essenziale del modo in cui ciascuno si orienta nella propria vita quotidiana. Di una certa perdita del senso storico e di certe debolezze della memoria sociale nelle società contemporanee si è molto parlato (anche se gli atteggiamenti concreti sono molto più complessi e contraddittori di quanto usualmente si pensi). Ma gli atteggiamenti nei confronti del futuro sono altrettanto importanti. Le ricerche degli ultimi due decenni hanno sottolineato l'emergere di una concentrazione diffusa dei soggetti sul proprio presente⁸, ma la sfera delle attese e della preoccupazione non è mai scomparsa dagli orizzonti dei soggetti. Se fino a poco tempo fa tuttavia attese e preoccupazioni si misura-

⁸ Sulle ambivalenze della “presentificazione dell'esperienza” vedi però Melucci 1994.

vano su prospettive di vita e di lavoro relativamente prevedibili, e all'interno di un quadro storico coincidente con la "grande narrazione" del progresso, attualmente il futuro appare per i più sotto la specie dell'incertezza: incertezza riguardante la biografia di ciascuno e riguardante anche le sorti collettive, in un pianeta che ci appare sempre più minacciato da logiche di sviluppo imprevedibili (o, quando prevedibili, decisamente inquietanti). L'incertezza genera ansia e risentimento: si tratta di tonalità affettive più che di orizzonti di senso, ma il "senso" della vita non è mai disgiunto da un aspetto emotivo, e del resto questi affetti possono avere conseguenze comportamentali estremamente concrete [Dal Lago 2000].

Gli orizzonti di senso sono parte di ciò che chiamiamo "cultura". E la cultura è oggetto della sociologia della vita quotidiana soprattutto per ciò che di essa è dato per scontato e incorporato negli atteggiamenti e nei comportamenti di ogni giorno. Ma, d'altra parte, anche qui gli attori non vanno considerati passivi o immobili: tutte le oggettivazioni culturali (dalle credenze religiose ai film che vediamo al cinema, dai grandi romanzi fino alle canzonette) vengono appropriate, elaborate e utilizzate in modo selettivo e parzialmente creativo. L'immaginazione si nutre di queste oggettivazioni: quotidiana anch'essa, può compensare certi tratti della vita quotidiana "reale" oppure precipitarvi generando aspirazioni o comportamenti imprevisti.

Una ricca tradizione teorica si è confrontata con tutto ciò tematizzando da un lato l'eccedenza di cultura (di stimoli, immagini, informazioni) che contraddistingue i soggetti attuali, e dall'altro la frammentazione dell'esperienza e del senso stesso di sé che è generata dalla moltiplicazione delle cerchie sociali e delle sfere di significato al cui interno si vive. Si tratta di diagnosi importanti che costituiscono una parte cospicua del patrimonio della sociologia, e che permettono di articolare l'analisi della vita quotidiana in rapporto alle trasformazioni storiche che essa subisce. Ma la vita quotidiana non è solo il luogo di eccedenze e di frammentazioni: è anche il luogo dove ciascuno, nei limiti delle sue possibilità, procede alla loro ricomposizione. Una certa schizofrenia è indubbiamente un tratto psicologico caratteristico della quotidianità contemporanea: ma pochi vanno in pezzi davvero, e molti ne avvertono il disagio e

cercano di contenerlo. Nel concreto del proprio quotidiano, ciascuno lavora a ricomporre i frammenti delle proprie conoscenze e di sé, a elaborare il senso della propria esperienza.

4. Per come ho proposto di definirla, mi rendo conto che lo studio della vita quotidiana corrisponde per molti aspetti a una sociologia della *Zivilisation*⁹. Il suo ambito tende cioè a essere amplissimo. Non credo però che ciò debba impaurire. Una delle prestazioni specifiche dello sguardo sociologico sul quotidiano è quella di mettere a confronto e intrecciare i risultati di ricerche su oggetti differenti (altrimenti separati in sub-discipline). Per certi versi, riferirsi alla quotidianità degli attori è un modo di mettere alla prova quasi tutti i concetti elaborati dalla sociologia. Ma è anche una strada per elaborare concetti specifici.

Ciò è particolarmente evidente, fra i classici, nell'opera di Simmel. Come è noto, attraverso lo sguardo di Simmel la vita quotidiana appare come la dimensione dell'esistenza in cui gli elementi oggettivi e soggettivi della vita sociale si fondono nel dar forma all'esperienza degli individui. In altri termini, è il luogo nel quale si fa più evidente che mai il modo in cui, sottilmente, gli assetti del mondo che ci circonda penetrano in ciascuno di noi, e in cui le forme della nostra sensibilità o dei nostri atteggiamenti nei confronti della vita, altrettanto sottilmente, penetrano nelle cose stesse. Lo studio di questa interpenetrazione di elementi soggettivi e oggettivi è a mio avviso caratteristico e cruciale per la sociologia della vita quotidiana. I concetti cui questo studio può mettere capo in modo originale (si pensi a concetti simmeliani come quello di "intellettualizzazione", ad esempio) descrivono processi di mutamento derivanti dall'azione reciproca di più fattori, contengono senza rimuoverla l'ambivalenza dei processi descritti, richiamano spesso la presenza di controtendenze, e infine collocano i processi osservati entro un'analisi di medio periodo (la modernità o una sua fase) tesa a illuminare lo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo,

⁹ Nello stesso senso vedi Dal Lago 1995; ma si veda anche, in questo volume, il saggio di Perulli sul modo di Elias di intendere la quotidianità.

rendendo gli uomini edotti della situazione entro cui sono immersi, del “retroterra” o dello “sfondo” sul quale si staglia ciò a cui riservano più consapevolmente la propria attenzione.

Sulla scorta (più o meno esplicita) dell'insegnamento di Simmel, la sociologia contemporanea offre a mio avviso diversi concetti di questo tipo. Tali concetti non sono necessariamente trattati in volumi che recano nel titolo l'espressione “vita quotidiana”, e tuttavia la riguardano (esattamente – mi pare – nel senso in cui l'ho definita). Per rendere chiaro ciò a cui sto pensando, ne ricorderò qualcuno. La loro notorietà mi permetterà di essere molto sintetico. D'altra parte, ricordarli permetterà di mettere in gioco la definizione proposta articolandone storicamente almeno qualche aspetto.

5. Il primo concetto che vorrei richiamare è quello di *individualizzazione* proposto da Ulrich Beck [2000]. Il processo di individualizzazione consiste in una crescente responsabilizzazione di ciascun individuo nel disegnare il proprio percorso biografico. La crescita dell'individualismo è un tratto costante della modernità ma, se ancora Weber poteva dire che quest'ultima consisteva nel passaggio “da un mondo del destino a un mondo della scelta”, gli sviluppi ulteriori sono tali da far parlare di un “obbligo di scegliere”. Quello che è richiesto a ciascuno è infatti

un *dinamico modello di azione per la vita quotidiana*, che abbia il suo centro nell'Io e che gli attribuisca e gli apra opportunità di azione, in tal modo consentendo di lavorare sensatamente sulle possibilità emergenti di decisione e di progettazione in merito alla propria vita [Beck 2000, 196].

Come nel caso dei concetti di Simmel, ciò cui qui si allude non sono dinamiche interne a una storia della soggettività avulsa da determinazioni oggettive: l'individualizzazione corrisponde da un lato alla accresciuta pervasività del mercato – che libera l'individuo tanto dai vincoli quanto dai sostegni tradizionali – e dall'altro allo sviluppo di istituzioni (nei campi del lavoro, dei rapporti fra i sessi, dell'educazione) che consentono, regolano e in fin dei conti richie-

dono biografie ritoccabili in permanenza. Ciò che è in gioco sono gli orizzonti di senso della quotidianità, indissolubilmente intrecciati con ogni altro elemento della definizione.

Il processo di individualizzazione si collega a sua volta a un altro processo, quello della *crescita dell'incertezza* [fra gli altri Bauman 1999; Rampazi 2002]. Anche questa (già citata, per altro, più sopra) dipende da fattori molteplici. All'incertezza legata ai percorsi dell'individualizzazione si assommano oggi le incertezze legate all'organizzazione del lavoro nella fase pienamente "globalizzata" dell'economia capitalista e, su di una scala ancora tutta da scoprire, quelle legate al futuro dello sviluppo economico nel suo complesso, alle conseguenze delle tecnologie, e al destino stesso della specie umana su questo pianeta.

Usando ancora le parole di Beck, il punto qui è che "con la crescita della razionalità rivolta allo scopo cresce anche l'incalcolabilità delle sue conseguenze" [2000, 29]. Ma la vita quotidiana stenta a convivere con l'incertezza. L'*atteggiamento quotidiano*, la tendenza cioè a pensare il presente sotto la specie dell'eternità, a rimuoverne ogni tratto che sia problematico, si rigenera incessantemente e ha i suoi meccanismi di difesa e di espulsione del dubbio. Risentimento e aggressività verso il prossimo ne fanno parte, come ne fa parte, tuttavia, anche la proiezione incessante di fiducia verso persone, oggetti e apparati che non controlliamo.

Per poter vivere quotidianamente, per preservare almeno una parte della "sicurezza ontologica" che ci è necessaria, non possiamo fare a meno di credere di poter affidarci a qualcuno e a qualcosa. Anche ad oggetti e ad apparati tecnici. Ma il rapporto quotidiano con questi non è esente da ambivalenze. Già Weber, un secolo fa, aveva notato che il cittadino moderno è costretto, per vivere quotidianamente, a fare affidamento su oggetti e apparati tecnici il cui funzionamento gli è oscuro.

Chiunque di noi viaggia in tram non ha la minima idea – a meno che non sia un fisico specializzato – di come la vettura riesca a mettersi in moto (...). Il selvaggio aveva una conoscenza dei propri utensili incomparabilmente migliore [Weber 1980, 19].

E Simmel, dal canto suo, aveva messo in luce la sproporzione crescente fra la cultura oggettiva che è incorporata negli oggetti e negli apparati che usiamo quotidianamente e la cultura soggettiva, il sapere concreto di ciascuno di noi. Da allora, la situazione si è enormemente evoluta. La vita quotidiana attuale si svolge entro ambienti fatti non solo di oggetti tecnici, ma di apparati e sistemi socio-tecnici estremamente complessi: questi affiorano in “interfaccia” con i quali operiamo quotidianamente (dallo sportello del bancomat all’interruttore con il quale accendiamo la luce in una stanza) e che tuttavia, in se stessi, restano celati alla vista e in larga misura sottratti alla nostra stessa esperienza. Come sottolinea Alain Gras [1997], la grande tecnologia si inserisce oggi nell’ambiente così bene che non la si vede nemmeno: è data per scontata – è cioè *quotidianizzata*, assunta come non problematica e familiare. (Fin tanto che, naturalmente, il suo funzionamento non si inceppa, o la fantasia di cosa avverrebbe se si inceppasse non affiora alla mente).

Nei confronti di questi apparati la creatività e la responsabilità degli attori, sottolineate dalla sociologia della vita quotidiana negli anni passati, non sono assenti: si manifestano negli usi e nel consumo, in parte negli scopi a cui certi artefatti sono piegati, a volte persino nella determinazione del destino di qualche innovazione specifica; ma la logica di sviluppo della tecnica e la frammentazione dei saperi specialistici ad essa necessari sono tali che oggetti e apparati sfuggono per lo più alla presa di chi quotidianamente li adopera e ne dipende per la sua sopravvivenza.

6. Altri concetti possono essere ricordati. Quello di *compressione spazio-temporale*, ad esempio [Harvey 1993, fra gli altri]. Anche qui si tratta di un concetto che si riferisce a processi di lunga durata le cui manifestazioni e le cui conseguenze sono percepite ogni giorno, attraversando ogni ambito della quotidianità. Che il tempo e lo spazio “si comprimano” significa che i mezzi di trasporto e di comunicazione che si sono evoluti nel corso della modernità sono sempre più veloci, in modo tale da avvicinare luoghi, eventi e persone precedentemente lontani. Le conseguenze culturali di questo processo sono amplissime e, del resto, abbondantemente studiate. Ma, oltre ai modi di percepire e di con-

cepire la nostra realtà, questo processo investe i modi di organizzare quotidianamente la vita. Permette di dislocare attività produttive e lavoratori connettendoli nei modi più vari, di costituire inedite reti di relazioni, di ampliare la quota di attività e di esperienze a disposizione di ognuno, di disegnare sul territorio nuove mappe di spostamenti quotidiani. Anche questo processo è generato da una molteplicità di fattori, senza che si possa dire quale ne sia il primo motore. E non è privo di ambivalenze: i mezzi di trasporto moderni connettono certi luoghi ma ne escludono altri; i mezzi di comunicazione, a loro volta, sono legati a infrastrutture disegualmente distribuite e, quanto al loro uso, richiedono spesso competenze e risorse che non tutti posseggono o che generano difficoltà di apprendimento, accompagnandosi così a nuove esclusioni e stratificazioni sociali [Sassen 1991; Mandich 1999]. Né mancano controtendenze, resistenze o compensazioni: vi sono ambiti della vita che è impossibile o assurdo velocizzare; altri in cui il desiderio di lentezza, di pause o di vuoto sono auspicati [Cassano 2001].

Per certi versi e per chi ne è toccato, la compressione dello spazio e del tempo corrisponde a una certa “decorporeizzazione” dell’esperienza: i limiti del corpo sono trascesi e lo spazio delle nostre azioni si fa immateriale. Gli effetti di questo processo si incontrano e si sovrappongono con ciò che è descritto da un altro concetto, quello di *mediatizzazione dell’esperienza* [fra gli altri: Thompson 1998; Moores 2000].

Il concetto si riferisce usualmente all’esperienza a cui abbiamo accesso grazie ai mezzi di comunicazione di massa come la televisione. L’esperienza mediata è un’esperienza impalpabile; corrisponde più ad un “assistere” che a un “partecipare”, e la sua diffusione, benché apra spazi alla coscienza, corrisponde alla trasformazione degli attori quotidiani in spettatori del mondo. Simmetricamente, trasforma la realtà in simulacro. Ma, non appena si avvicina lo sguardo, le cose sono più complesse. Da un lato, la mediatizzazione dell’esperienza significa innanzitutto che è sempre più difficile, nella vita quotidiana di ognuno, distinguere i materiali legati all’esperienza diretta e quelli che derivano dall’esposizione mediale. Dall’altro, va sottolineato che anche l’esperienza mediale è un’esperienza di routine, carica di competenze che col tempo posso-

no essere date per scontate; essa può piegarsi a significati variabili e differenziarsi per genere, età, istruzione e collocazione geografica dello spettatore; corrisponde a processi di ricezione, di interpretazione e di elaborazione compositi; contribuisce alla formazione delle identità e può accompagnarsi o preludere a forme di interazione estremamente articolate.

Inoltre, combinandosi con la diffusione di mezzi di trasporto privati, la diffusione dei mezzi di comunicazione contribuisce a generare una “privatizzazione mobile” [Williams 1981] degli stili di vita: una forma di esistenza centrata sulla casa e, al contempo, intimamente connessa con lo spazio che lo circonda (dove ritroviamo tanto l'interpenetrazione di ambienti e di pratiche suggerita dalla nostra definizione, quanto l'ambivalenza tipica di tutti i processi osservati: ciascuno si sente sempre più autosufficiente ma, d'altro canto, dipende da servizi e apparati che non controlla).

7. Tutti i concetti così sommariamente ricordati riguardano mutamenti che la vita quotidiana sta attraversando; riguardano gli ambienti, le pratiche, le relazioni e gli orizzonti di senso in cui sono impegnati i suoi attori, nelle varie fasi dei loro corsi di vita e nella molteplicità di ruoli che vi rivestono.

Se l'attenzione per la “ricorrenza” è ciò che caratterizza il programma di ricerca di chi studia la quotidianità, concetti come questi consentono di portare alla luce i fattori che strutturano o destrutturano le ricorrenze, i processi di sincronizzazione e desincronizzazione che si manifestano, i gradi di elasticità che consentono. Sul piano della formazione del senso comune, permettono di tematizzare attori e meccanismi, mostrando il senso comune come la posta in gioco in un campo di negoziazioni e conflitti che riguardano la definizione della realtà condivisa. L'“atteggiamento quotidiano” (la quotidianizzazione del mondo, la sua riduzione a qualcosa che possa essere “dato per scontato”) tende incessantemente a rigenerarsi, ma la sua generazione è resa difficile da contesti dominati dall'incertezza.

Altri concetti potrebbero venire proposti, ovviamente. In ogni caso si tratta di descrizioni di processi che chiamano in causa una molteplicità di fattori interagenti; processi ambivalenti e in vario modo connessi fra loro, dove ele-

menti oggettivi della vita sociale si combinano con elementi soggettivi in un gioco di spinte e contropunte che disegna il campo attuale dei rapporti fra gli individui e gli insiemi sovraindividuali in cui sono immersi. Nessuno di questi concetti pretende di fornire una teoria esaustiva del mutamento. Parafrasando Merton, si tratta di concetti “di medio raggio”. Sono concetti distinti, ma a congiungerli è la prospettiva generata dall’attenzione per la quotidianità.

Tale attenzione è però anche ciò che li genera. Da dove promana oggi questa attenzione? A mio avviso, dal fatto che la vita quotidiana è l’ambito più adeguato per descrivere quelle che Giddens chiama le “conseguenze della modernità”. La consapevolezza di ciò segna a mio avviso la specificità della sociologia della vita quotidiana di oggi rispetto a quella di trenta anni fa.

La vita quotidiana è ancora il luogo delle interazioni faccia a faccia di cui Goffman parlava, ed è ancora il perno delle pratiche discorsive mediante le quali il senso della realtà si produce e si riproduce incessantemente, come i fenomenologi ci hanno insegnato. Ma, oggi più chiaramente di ieri, le interazioni e i discorsi sono mediati e si intrecciano con l’azione di macrosistemi socio-tecnici.

Non si tratta semplicemente del fatto che le logiche dell’industrializzazione e della razionalizzazione capitalistica fuoriescono dalla sfera economica e permeano di sé tutto il tessuto sociale e le stesse coscienze (ciò che ogni ricerca sulla “modernizzazione” ha documentato da tempo); né si tratta soltanto del fatto che il quotidiano sia “colonizzato” dalle istituzioni economiche e politiche (come scriveva Habermas negli anni settanta) o che le più recenti riorganizzazioni dell’economia capitalista impongano la cifra della propria “flessibilità” a tutti i lavoratori/consumatori, utilizzandone la capacità di convivere con l’incertezza ed insieme ampliando quest’ultima. Si tratta dell’accumulo di tutti questi processi gli uni sugli altri e di altro ancora. Come dice Beck, gli effetti della modernità si rovesciano sulla modernità. La “crisi dei fondamenti” che gli intellettuali avevano diagnosticato all’inizio del secolo scorso si fa palpabile per ognuno: il quotidiano che la modernità ha trasformato ora è trasformato incessantemente dai suoi stessi abitanti in un orizzonte che ciascuno è chiamato a edificare con materiali soggetti a un’innovazione perpetua e sui

quali, tuttavia, esercita un potere assai limitato; contemporaneamente, gli effetti dello sviluppo scientifico, tecnico ed economico minacciano la riproduzione quotidiana della vita in modi tanto più inquietanti quanto difficili a decifrarsi.

La modernità del resto è quotidiana per eccellenza: legittima se stessa attraverso la qualità della vita che promette; i suoi progetti hanno a che fare con la realtà mondana, terrestre: non vi è un altro mondo a cui essa si riferisca. È su questo piano che la comprendono e valutano i suoi abitanti. Ed è per questo, ritengo, che i sociologi oggi ne parlano diffusamente: essa è il piano appropriato per descrivere la modernità ed i suoi effetti nelle forme più congruenti con il modo in cui gli individui comprendono se stessi e la realtà in cui sono immersi, ed è dunque anche il piano sul quale la critica delle formazioni sociali vigenti può meglio essere argomentata e compresa.

Fare sociologia della vita quotidiana, in fin dei conti, significa restituire il quotidiano alla storia: non in modo astratto, bensì nei modi che gli individui possono meglio avvicinare alla propria esperienza. Che il quotidiano muti, lo vedono tutti: con quali costi e con quali benefici, li interessa.

Il grande scenario con il quale la sociologia – e tutta l'umanità – dovrà confrontarsi nel prossimo futuro è rappresentato presumibilmente dal conflitto per la distribuzione delle risorse su scala planetaria, sullo sfondo della possibilità di catastrofi ecologiche e del problema di gestire conoscenze scientifiche sempre più in grado di manipolare la vita con conseguenze imprevedibili. Alla coscienza contemporanea la storia non sembra offrire un *telos* positivo verso cui tenderebbe infallibilmente: sembra piuttosto il succedersi di avvenimenti dall'esito incerto. A uomini come Weber, l'unica speranza apparirebbe consistere oggi, probabilmente, nell'apparire di una nuova profezia capace di riordinare l'atteggiamento umano nei confronti del mondo. Rispetto a questo scenario, occuparsi della vita quotidiana può apparire di poco conto. Ma prendere atto delle forme del quotidiano è conoscere una parte importante di noi. Se è quotidianamente che riproduciamo la nostra realtà, è da qui che si può partire anche per modificarla.

La vita quotidiana non esiste più di quanto non esistano cose come "il

corso della vita” o la “biografia”: si tratta di costrutti linguistici, e non di oggetti fisici, che servono a rendere conto di aspetti diversi della nostra esistenza, per come siamo in grado di coglierla. Ma gli aspetti che la nozione di vita quotidiana permette di cogliere sono particolarmente importanti: essi consistono in ciò che nella nostra vita ricorre, e ciò che ricorre (ciò che facciamo e rifacciamo, gli ambienti a cui siamo più esposti, i pensieri e i sentimenti che ci abitano più di frequente) costituisce il nostro essere molto più di quanto non lo costituiscano le esperienze eccezionali o i momenti straordinari. Prendere atto della vita quotidiana è così avvicinarci quanto più è possibile alla nostra determinazione concreta. In altre parole, corrisponde a un aiuto a non ingannarci troppo su noi stessi. Non è molto. Ma non è neanche poco.

Riferimenti bibliografici

BALBO, L.

1993 *Introduzione*, in “Friendly. Almanacco della società italiana”, n. 1.

BAUMAN, Z.

1999 *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.

BECK, U.

2000 *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Carocci, Roma.

BERGER, P. L. e BERGER, B.

1977 *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana* (1972), il Mulino, Bologna.

BERGER, P. L. e LUCKMANN, T.

1969 *La realtà come costruzione sociale* (1966), Il Mulino, Bologna.

BIMBI, F. e CAPECCHI, V. (a cura)

1986 *Strutture e strategie della vita quotidiana*, Angeli, Milano.

BOURDIEU, P.

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris-Genève, Droz.

CARBONARO, A.

1992 *Riproduzione sociale, vita quotidiana e soggetti collettivi nella sociologia italiana degli anni ottanta*, in L. Gallino (a cura), *Percorsi della sociologia italiana*, Angeli, Milano.

CASSANO, F.

2001 *Modernizzare stanca. Perdere tempo, guadagnare tempo*, il Mulino, Bologna.

CRESPI, F.

1983 *La paura del quotidiano*, in “Inchiesta”, n. 61.

DAL LAGO, A.

1995 *I nostri riti quotidiani. Prospettive nell'analisi della cultura*, Costa & Nolan, Genova.

2000 *Esistenza e incolumità*, postfazione a Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.

DE CERTAU, M.

1984 *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard, Paris.

DE LEONARDIS, O.

2002 *Le istituzioni*, Carocci, Roma.

GHISLENI, M.

2000 *Vita quotidiana*, in A. Melucci (a cura), *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma.

GIDDENS, A.

1990 *La costituzione della società* (1984), Comunità, Milano.

1994 *Le conseguenze della modernità* (1990), il Mulino, Bologna.

GOULDNER, A. W.

1997 *La sociologia e la vita quotidiana* (1975), Armando, Roma.

GRAS, A.

1997 *Nella rete tecnologica* (1993), UTET, Torino.

HARVEY, D.

1993 *La crisi della modernità* (1990), Il Saggiatore, Milano.

JEDLOWSKI, P.

1986 *Il tempo dell'esperienza. Studi sul concetto di vita quotidiana*, Angeli, Milano.

1994 *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano.

2003 *Fogli nella valigia. Sociologia, cultura e vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

JEDLOWSKI, P. e LECCARDI, C.

2003 *Sociologia della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

LAEREMANN, K.

1975 *Alltagszeit*, in "Kursbuch", n. 41.

MANDICH, G.

1999 *Ambivalenze dello spazio-tempo*, in C. Leccardi (a cura), *Limiti della modernità*, Carocci, Roma.

MELUCCI, A.

1994 *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*, Feltrinelli, Milano.

1998 *Verso una sociologia riflessiva*, il Mulino, Bologna.

MOORES, S.

2000 *Media and Everyday Life in Modern Society*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

RAMPAZI, M. (a cura)

2002 *L'incertezza quotidiana. Politica, lavoro, relazioni nella società del rischio*, Guerini, Milano.

SASSEN, S.

1991 *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

SCHUTZ, A.

1979 *Saggi sociologici* (1971), UTET, Torino.

SILVERSTONE, R.

2000 *Televisione e vita quotidiana* (1994), il Mulino, Bologna.

2002 *Perché studiare i media?* (1999), il Mulino, Bologna.

THOMPSON, J. B.

1998 *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media* (1995), il Mulino, Bologna.

WEBER, M.

1980 *Il lavoro intellettuale come professione* (1918), Einaudi, Torino.

WILLIAMS, R.

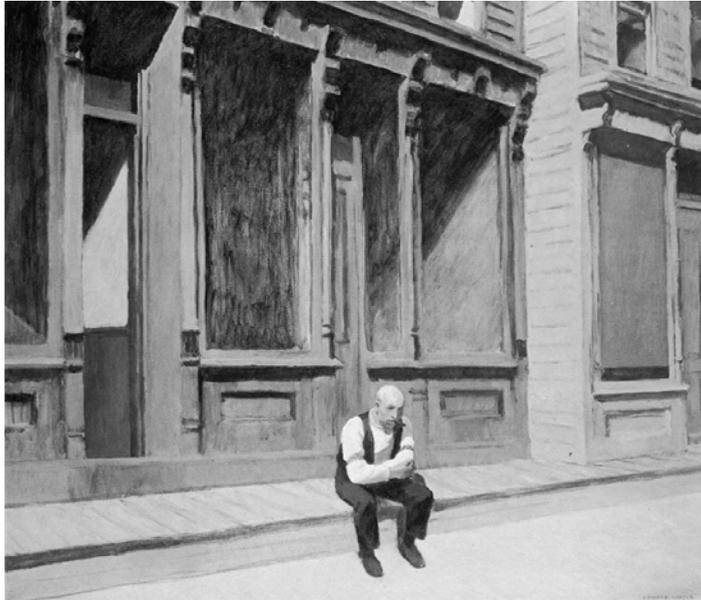
1981 *Televisione. Tecnologia e forma culturale* (1974), De Donato, Bari.

ZIMMERMAN, D. H. e POLLNER, M.

1983 *Il mondo quotidiano come fenomeno* (1970), in Giglioli, P. P. e Dal Lago, A. (a cura), *Etnometodologia*, il Mulino, Bologna.

Parte I

Vita quotidiana e tradizioni sociologiche



edward hopper. «sunday», 1926



irving penn, «salad ingredients», new york, 1947

Gabriella Paolucci

Riproduzione e responsabilità nella teoria della vita quotidiana di Ágnes Heller

1. *“Il domani è già oggi”: la rivalutazione della vita quotidiana*

Everyday Life [Heller 1975] vede la luce in un periodo nel quale l'interesse per la dimensione quotidiana conosce una rapida e crescente attenzione da parte delle scienze umane [Douglas 1970]. Dalla storiografia alla filosofia, dalla psicologia alla sociologia, la vita quotidiana emerge come un nuovo ambito per la riflessione teorica e per la ricerca empirica. Sarebbe interessante analizzare il perché di questa nuova attenzione verso un tema a lungo misconosciuto e spesso denigrato, ma questo ci porterebbe troppo lontani dall'argomento sul quale vorrei concentrare la mia attenzione. È sufficiente ricordare che il periodo in cui viene pubblicato *Everyday Life* è caratterizzato dall'emergere della crisi delle “grandi narrazioni” e della visione escatologica del divenire storico. Sono gli anni in cui, come è ben noto, la critica della visione lineare e progressiva della storia esce all'ambito della discussione filosofica per diffondersi a livello di massa e diventare uno dei più diffusi *leit-motiv* della prassi politica collettiva. La perdita di legittimazione della filosofia del progresso e dei suoi corollari comporta inevitabilmente anche il ribaltamento della logica del progetto politico moderno, incentrato sull'enfasi sul futuro, luogo della realizzazione dei fini, e sulla conseguente svalorizzazione del presente, da cui discende una accentuata discrasia tra percorso e obiettivi, tra mezzi e fini. I movimenti collettivi contro lo *status quo* degli anni Sessanta e Settanta rimettono in gioco il *divenire-nel-presente*, che comincia ad acquisire una sua propria dimensione progettuale, non necessariamente subordinata alle realizzazioni poste nel futuro. Tale perdita di potere simbolico della futurizzazione dà vita a forme progettuali meno rigidamente teleologiche, più attente alle molteplici possibilità che il *qui ed ora* racchiude. Va da sé che una tale curvatura del *telos* orien-

tata prioritariamente verso il presente sposta l'attenzione dalla Storia alla vita quotidiana, dai macromutamenti sociali alla dimensione individuale, privata e soggettiva del cambiamento. Come scriverà Ágnes Heller nel 1980 in *A Theory of History*, “se non vi è “domani” che sia già oggi, non vi è affatto domani” [Heller 1980]. Tale mutamento degli orizzonti progettuali della politica si salda dunque alla nascita e proliferazione di direzioni di ricerca che concentrano il loro interesse sulla vita quotidiana, considerata non solo come dimensione priva della connotazione negativa che ha segnato la storia del concetto fin dalla sua nascita, agli albori della società borghese, ma anche come ambito cruciale per l'analisi del mutamento sociale.

La teoria della vita quotidiana di Ágnes Heller si colloca a pieno titolo in questo scenario, già di per sé particolarmente ricco di apporti teorici di grande rilievo, sia grazie alla scuola marxista, alla quale, all'epoca, appartiene ancora la filosofa ungherese [Rivero 1999; Murphy 1999], che per merito delle analisi elaborate dalla fenomenologia [Berger e Berger 1972; Schutz 1979].

2. *Un progetto teorico contro le ontologie della vita quotidiana*

Il sistema filosofico di *Everyday Life* può essere letto come un dispositivo per sottrarre legittimità alle visioni che ipostatizzano la quotidianità, sia in senso negativo che positivo [Maffesoli 1979].

La prima mossa teorica che la Heller compie in questa direzione consiste nel porre a fondamento del concetto di vita quotidiana la categoria di “riproduzione”. Ciò permette di costruire una nozione che si basa sia su criteri oggettivi (le attività oggettivamente rilevabili, concrete, che il soggetto compie per auto-riprodursi), che soggettivi (i processi di costruzione simbolica che attribuiscono significato alle attività auto-riproduttive). In questo, sia detto per inciso, può ravvisarsi una sostanziale differenza rispetto al filone fenomenologico, che invece attiva criteri di ordine prevalentemente simbolico.

Il secondo movimento va ravvisato nella distinzione – fondamentale sia nella Heller che in altri autori marxisti, come ad esempio Lefebvre – tra la “vita

quotidiana” come *categoria analitica* e la vita quotidiana così come viene *storicamente determinata*. Tale distinzione possiede una chiara funzione anti-ontologica, in quanto supera l'appiattimento del *concetto* di vita quotidiana sulla vita quotidiana *concretamente determinata*, che è tipico delle più svariate ontologie della quotidianità. L'esempio teoreticamente più rilevante di questo approccio è naturalmente l'Heidegger di *Essere e tempo* [1982].

Lo strumento concettuale di cui si serve Ágnes Heller per compiere questo movimento è la nozione di “alienazione”, che le permette d'altra parte di fare la terza mossa teorica: elaborare *una critica della vita quotidiana* così com'è nella società capitalistica, nei confronti, cioè, delle condizioni contemporanee, storicamente determinate, dell'auto-riproduzione degli individui.

Il quarto movimento è quello meno riuscito, ma anche il più difficile. Sulla scorta delle intuizioni lukácsiane dell'*Estetica* [Lukács 1975], Ágnes Heller elabora una teoria della *dialettica tra quotidiano e non quotidiano* che tenga conto, da un lato, della distinzione tra categoria analitica e realtà fattuale della quotidianità, e che, dall'altro, inglobi la critica radicale all'alienazione della società capitalistica. Le maggiori difficoltà teoriche della proposta helleriana risiedono proprio in questo ultimo movimento, che rappresenta, come ben si comprende, l'aspetto risolutivo per sferrare un attacco vincente agli approcci che possono a buon diritto essere definiti ontologici. Come cercherò di argomentare, il non essere riuscita a costruire una solida teoria del rapporto tra quotidiano e non quotidiano farà in parte ricadere la proposta di Ágnes Heller tra gli approcci ontologici, sebbene *sui generis*.

3. *La vita quotidiana come auto-riproduzione*

Iniziamo con il considerare il primo punto. La nozione di riproduzione sta a fondamento del concetto di vita quotidiana, come Ágnes Heller spiega in apertura del saggio.

Per riprodurre la società – scrive – è necessario che i singoli uomini riproducano se stessi come uomini singoli. La vita quotidiana è l'insieme delle attività che caratterizzano la riproduzione degli uomini singoli, le quali creano a loro volta la possibilità della riproduzione sociale [Heller 1975, 21].

L'impiego della nozione di riproduzione, che accomuna la proposta helleriana a quella di altri autori marxisti, come ad esempio Lefebvre [1958; 1961; 1979], offre alla nostra autrice la possibilità di ancorare l'analisi della vita di ogni giorno alla materialità del vivere, alla sua concretezza, e di porre in tal modo le basi per una critica delle teorie che ipostatizzano la quotidianità come banalità, cura, inautenticità. È bene comunque ricordare che, benché gli autori marxisti mutuino il concetto di riproduzione da un'unica fonte, e cioè dall'analisi marxiana della società capitalistica, l'impiego della categoria assume in realtà connotazioni diverse per ognuno di loro.

La traduzione che ne fa Ágnes Heller è probabilmente quella meno letterale rispetto alla originale formulazione marxiana, pur rispettandone la sostanza. Benché in Marx la nozione di riproduzione, nella duplice forma di “riproduzione semplice” e di “riproduzione allargata”, si riferisca esclusivamente ai rapporti di produzione, tuttavia, come per molti concetti della critica marxiana dell'economia politica, le implicazioni del termine sono tali da chiamare in causa l'insieme dei rapporti sociali. Poiché per Marx i rapporti di produzione non hanno natura esclusivamente economica, ma anche *sociale*, la riproduzione dei rapporti di produzione è anche *riproduzione della società*. Conseguentemente il concetto marxiano di riproduzione include l'insieme dell'agire che determina la conservazione e la riproduzione degli assetti sociali capitalistici.

Ágnes Heller assume questa curvatura più ampia del concetto e la applica al contenuto e alla struttura della vita quotidiana del singolo, vista come momento della più generale riproduzione della società:

L'uomo può riprodursi solo in quanto svolge una funzione nella società: l'auto-riproduzione è dunque un momento della riproduzione della società. La vita quotidiana degli uomini ci fornisce quindi, al livello degli uomini singoli e in termini assai generali, un'immagine della riproduzione della rispettiva società, degli strati

di questa società. Da un lato ci fornisce un'immagine della socializzazione della natura e, dall'altro, il grado e il modo della sua umanizzazione [Heller 1975, 22].

In altre parole:

Nella vita quotidiana il singolo riproduce se stesso e il suo mondo direttamente e il complesso della società in maniera indiretta [ivi, 29].

Conviene osservare che Ágnes Heller sottolinea costantemente la natura storicamente determinata dell'auto-riproduzione quotidiana, che va intesa come insieme di attività dell'uomo storico, collocato in un "mondo" concreto. Per auto-riprodursi l'individuo deve, in ogni società, appropriarsi del mondo in cui si trova a vivere: deve apprenderne il sistema di usi ed è chiamato ad acquisire le capacità e le facoltà che gli si richiedono in quel dato mondo. È nel processo di appropriazione del mondo che il soggetto *si oggettiva*: dà forma a se stesso e al suo mondo, un mondo che non supera i confini dell'*ambiente immediato* nel quale il singolo vive ogni giorno. Tutte le oggettivazioni della vita quotidiana riguardano quindi soltanto l'ambiente immediato e il singolo individuo, *altrimenti trascendono il quotidiano*. D'altra parte, tutte le capacità e gli "affetti" con i quali il singolo trascende il suo ambiente immediato perché sono riferite al mondo nella sua totalità, *vengono acquisite nel corso vita di ogni giorno*, sul terreno della quotidianità. Come si vedrà più avanti, l'enfasi posta nella distinzione tra oggettivazioni quotidiane e oggettivazioni non-quotidiane dà luogo ad ambiguità di un certo rilievo nella successiva costruzione del sistema teorico.

Il porre la questione in termini di auto-riproduzione, conviene ancora sottolinearlo, permette ad Ágnes Heller di distinguere tra la vita quotidiana storicamente data e la vita quotidiana come categoria analitica: ciò che definiamo "vita quotidiana" non ha sempre, dovunque e comunque le stesse identiche connotazioni. La vita quotidiana che conosciamo oggi è diversa da quella che è stata ieri e da quella che sarà domani. Nonostante tali differenze si tratta comunque di "vita quotidiana". È sulla base di questa fondamentale distinzio-

ne che la Heller può strutturare una teoria in costante tensione polemica nei confronti di tutte le ontologie della vita quotidiana, sia che esaltino la quotidianità come ambito dell'autenticità, sia che, al contrario, vedano nella vita di ogni giorno il luogo della inautenticità. A questo proposito, il riferimento d'obbligo va alla particolare ipostatizzazione della vita quotidiana come regno della *cura* proposta da Martin Heidegger in *Essere e Tempo*¹. Sostenere, come fa Ágnes Heller, che la vita quotidiana consiste essenzialmente nelle attività volte alla riproduzione individuale permette di elaborare una teoria scevra da vocazioni di carattere normativo, e di offrire gli strumenti concettuali adeguati per una *filosofia non metafisica della vita quotidiana*. Vorrei aggiungere che una tale attenzione verso le attività di auto-riproduzione quotidiane può rivelarsi una prospettiva feconda anche per una *sociologia* che intenda captare nelle *trasformazioni* delle attività necessarie alla riproduzione individuale il cuore del mutamento sociale e che ritenga utile interrogare la *varietà* dell'agire quotidiano all'interno di un medesimo sistema sociale per dare corpo e voce alle differenze di classe, di genere, di età, ecc.

4. Uomo particolare, alienazione e individuo: verso un'ontologia sui generis?

Ágnes Heller dedica molta attenzione a definire le caratteristiche del soggetto protagonista della vita quotidiana, dalle quali fa discendere l'intero sistema teorico di *Everyday Life*. Nella vita quotidiana il singolo considera il suo ambiente immediato come "già fatto" e "dato per scontato". Egli adotta spontaneamente il sistema di abitudini e di tecniche caratteristiche del proprio ambiente. Per districarsi nell'eterogeneità tipica delle attività quotidiane, egli si comporta in modo pragmatico², mentre i concetti di cui fa uso non si discostano

¹ In questa costante tensione polemica con la filosofia esistenzialista di Heidegger, Ágnes Heller riprende e amplia il pensiero che il suo maestro György Lukács sviluppa nell'*Estetica* [1975].

² Nel vedere l'agire quotidiano come essenzialmente pragmatico Ágnes Heller si affianca all'impostazione delle teorie di derivazione fenomenologica [Berger e Berger 1977] che

dal luogo comune. La sua conoscenza, infatti, se comparata con i parametri gnoseologici della scienza, altro non è che “opinione”, doxa.

Il soggetto della vita quotidiana è, inoltre, la persona *particolare*, una persona, cioè, che vive l’ogni giorno della sua vita nei modi della mera *esistenza*. Il significato che la Heller attribuisce alla nozione di “particolarità” è mutuato dal giovane Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* [1963], laddove egli distingue tra due scenari del lavoro e della consapevolezza: la “situazione particolare”, dell’uomo come pura esistenza, e la “situazione individuale”, dell’uomo che dispiega le forze dell’essenza. Ma la Heller fa un passo ulteriore. Mentre Marx impiega il concetto di “particolarità” per definire unicamente la condizione umana in presenza del lavoro estraniato, la Heller amplia il significato della nozione fino a modificarne in parte i connotati originari. Secondo la prospettiva helleriana, la vita quotidiana si erige, in ogni caso e comunque, sui punti di vista particolari, anche in condizioni di non alienazione. Essa è parte costitutiva della quotidianità. Soltanto nello scenario della società alienata troviamo, per così dire, un *eccesso* di particolarità.

Una tale declinazione del concetto presenta tali connotazioni normative da costituire una specie di mina vagante contro le stesse premesse anti-ontologiche poste dall’autrice. Come vedremo in seguito, simili momenti non sono poi così rari in *Everyday Life*. Ma vediamo più analiticamente come viene messa a fuoco la questione.

colgono nel pragmatismo uno dei caratteri cruciali della vita quotidiana. La concezione helleriana è assai vicina anche a quella di Lukács, il quale fonda proprio sulla “connessione immediata tra teoria e prassi” la caratterizzazione del pensiero quotidiano. Egli scrive a questo riguardo nel primo capitolo dell’*Estetica*: “(Gli oggetti della vita quotidiana) si presentano come bell’e fatti, e il sistema di mediazioni che li produce appare completamente estinto e cancellato nel loro nudo e immediato essere quello che sono. Dove non bisogna solo pensare a fenomeni tecnico-scientifici, ma anche a fenomeni economicamente assai complessi, come taxi, autobus, tram, ecc. al loro uso nella vita quotidiana, al modo in cui vi figurano, per capire che cosa intendiamo con questa immediatezza. Fa parte della necessaria economia vitale del mondo quotidiano, che nella grande maggioranza dei casi si percepisca e si giudichi il proprio ambiente solo sulla base del suo funzionamento pratico, e non sulla base della sua essenza oggettiva” [Lukács 1975, 11-12].

Ogni individuo possiede caratteristiche e punti di vista “particolari”, legati, cioè, alla singolarità della sua esistenza nel mondo. Ciò che Ágnes Heller definisce “appropriazione della vita quotidiana” sarebbe semplicemente impossibile senza una certa coltivazione delle qualità e delle caratteristiche “particolari”, così come è naturale che ogni persona percepisca e manipoli il mondo prendendo le mosse proprio da se stessa, al fine di auto-conservarsi ed auto-riprodursi. Accanto alle caratteristiche e ai punti di vista particolari, ognuno possiede anche delle *motivazioni* – o *affetti* – *particolari*. La Heller distingue a questo punto tra le “motivazioni *puramente* particolari” e le “motivazioni *anche* particolari”. Le prime si hanno quando il punto di vista particolare ha funzione di movente dell’azione (“sono affamato, perciò sottraggo il pane al mio vicino”). Sono motivazioni *puramente* particolari l’invidia, la vanità, la viltà, la gelosia e l’egoismo. Le motivazioni *non puramente* particolari possono riferirsi sia alla particolarità che alla *individualità*, o addirittura direttamente alla *genericità*, e cioè al rapporto consapevole con le caratteristiche, le aspirazioni e la storia del genere umano. La Heller intende qui sottolineare come le motivazioni particolari possano anche essere dettate da valori più elevati della mera auto-conservazione, come viene illustrato attraverso una lunga serie di argomentazioni e di esempi.

Nella società dell’alienazione, che spinge il soggetto a costruire la propria vita intorno alla mera conservazione dell’esistenza, la particolarità diviene tuttavia un *comportamento generale*, un *sistema di vita* che informa l’insieme dell’azione e del pensiero di ogni giorno.

In *Everyday Life* troviamo pagine molto intense sull’*impinguimento della particolarità* e sull’intima relazione che intrattiene con l’*alienazione*. Heller illustra il lento e complesso percorso dal comportamento particolare come semplice “basamento” della vita quotidiana alla particolarità come unica prospettiva che, nella società alienata, ingabbia il libero dispiegarsi dell’essenza umana. Il soggetto della quotidianità alienata – osserva – si identifica spontaneamente con tutte le convenzioni e le richieste del sistema sociale che permettono la sua semplice auto-conservazione e rendono la sua vita priva di conflitti e “conve-

niente”³. L’uomo particolare, in altre parole non è che “pura esistenza”, mosso com’è dalla conservazione dell’esistenza *orientata sull’avere e non sull’essere*.

Ma il soggetto quotidiano, e dunque la stessa vita quotidiana, può essere anche altro. Se oggi, per la gran parte degli uomini, è *soltanto* questo, ciò non va addebitato alla realtà *ontologica* della quotidianità, ma alle condizioni storiche e sociali della società capitalistica, che spingono gli uomini a sacrificare la propria *essenza* ai bisogni della propria *esistenza*⁴. In una società non dominata dall’alienazione dovrebbe essere possibile per ognuno vivere una vita quotidiana dove *l’essenza*, che è il *fine dell’esistenza*, non diventi un mero *strumento per la sopravvivenza*. Benché nella società alienata ciò sia molto difficile e assai raro, può comunque accadere che ci siano persone che non riducono le proprie forze essenziali a strumento dei bisogni della propria auto-conservazione. Coloro che riescono in questa impresa, nonostante le condizioni poste dalla società dell’alienazione, sono coloro che si incamminano in quello che Ágnes Heller chiama il “processo di appropriazione dell’individualità”.

Il *motore* di questo processo è rappresentato da quei *bisogni*, come il “bisogno di società”, il cui soddisfacimento implica il trascendimento della vita

³ “Difendere la mia particolarità – scrive la Heller – non significa ovviamente difendere le mie motivazioni particolari o riferite alla particolarità, ma anche *l’intero sistema* che vi è costruito sopra. (...) Io devo difendere tutto ciò che io ho fatto, se voglio difendere la mia particolarità con qualche speranza di successo. Quindi razionalizzo il mio passato attribuendo ad *altri* i miei errori: alle mie caratteristiche innate (per le quali – e anche questa è razionalizzazione – non posso fare nulla), all’intrigo di altri, al caso oppure, se mi pare meglio, alla sventura” [Heller 1975, 50].

⁴ Qui si tratta ancora una volta della mutazione di temi marxiani. Nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx osserva: “L’attività vitale consapevole distingue l’uomo direttamente dall’attività vitale animale. Proprio solo per questo egli è un ente generico. Ossia è un ente consapevole, cioè ha per oggetto la sua propria vita, solo perché è precisamente un ente generico. Soltanto per questo la sua attività è libera attività. Il lavoro estraniato sconvolge la situazione in ciò: che l’uomo, precisamente in quanto è un ente consapevole, fa della sua attività vitale, della sua *essenza* solo un mezzo per la sua *esistenza*” [Marx 1963].

quotidiana alienata. Il *soggetto* di tale percorso è l'*individuo*, “quel singolo per il quale la propria vita è consapevolmente oggetto, giacché è un ente consapevolmente “generico” [Heller 1975, 55]. L'*individualità* non è uno status definitivo, ma un processo: è una possibilità che costantemente si ripropone al singolo. Egli “non si identifica con le forme di comportamento alienate”, non “subordina tutta la sua vita, *in tutti i casi e comunque*, all’auto-conservazione”. Un individuo è perciò una persona che “si trova in un rapporto consapevole con la genericità e che sulla base di tale consapevolezza dà omogeneità e ordine gerarchico all’eterogeneità della vita quotidiana”. Il processo di appropriazione dell’individualità è condizionato dalla situazione concreta in cui si trova a vivere il soggetto, dal momento che il percorso dalla particolarità all’individualità nasce dall’aspirazione a soddisfare “bisogni sociali, storicamente condizionati e socialmente codificati”, come osserva Grumley in un recente intervento sulla teoria dei bisogni della Heller [1999]. Il primo e più importante bisogno di questo tipo è il *bisogno radicale*⁵ di superare l’alienazione della vita quotidiana:

Nonostante tutto, anche con un’alienazione oggettiva, anche con rapporti economici e sociali in cui l’alienazione sia relativamente elevata, è possibile una *rivolta soggettiva* contro di essa. La creazione di una vita quotidiana soggettivamente non alienata è, in tali condizioni, già in sé un atto eroico, una dichiarazione di guerra all’alienazione [Heller 1975, 415].

Ci troviamo dunque di fronte ad una concezione che, pur enfatizzando normativamente la distanza tra comportamenti e atteggiamenti soggettivi nei confronti dell’alienazione, non fuoriesce dall’ambito dell’analisi della dimensione quotidiana. Si limita, cioè, a considerare la relazione tra la vita quotidiana come *categoria analitica* e la vita quotidiana come entità fattuale, *storicamente determinata*. Problemi teorici ben più significativi sorgono invece quan-

⁵ Come è noto la teoria dei bisogni radicali costituisce uno dei momenti forti della filosofia del periodo marxista di Ágnes Heller. Sull’argomento cfr. Romero 1999.

do Ágnes Heller si pone l'obiettivo di indicare la connessione tra la quotidianità e ciò che la trascende.

5. Qual è la vita quotidiana di Thomas Mann?

La Heller prende le mosse dalla coppia oppositiva particolare/individuale per condurre il discorso su una delle questioni più complesse che ogni teoria della vita quotidiana si trova a dover affrontare: la relazione tra quotidiano e non-quotidiano. L'autrice di *Everyday Life* dichiara a più riprese che non intende contrapporre la dimensione del quotidiano al non-quotidiano. Anzi, date certe condizioni storico-sociali, quest'ultimo può, a suo avviso, addirittura installarsi strutturalmente *dentro* la vita di ogni giorno. La chiave per accedere alla dimensione della non-quotidianità è dunque tutta interna alla quotidianità e consiste in un processo di orientamento e di disciplinamento della particolarità per opera dell'individualità. Un processo nel quale la morale (la morale pratica e non quella astratta) gioca una funzione di guida. Lo statuto del non-quotidiano appare così, in un certo senso, duplice: da un lato, *trascende* il quotidiano, ma dall'altro lato affonda le sue radici nella dinamica concreta della vita quotidiana. Il quotidiano costituisce il fondamento stesso del non-quotidiano, il punto di partenza del processo che può permettere al singolo di riprodursi al di sopra della mera particolarità alienata e conquistare così quel rapporto consapevole con la genericità che sostanzia l'individualità. Il non-quotidiano dimora perciò, come Ágnes Heller spiega in lunghe e articolate dissertazioni, nella vita di ogni giorno di colui il quale è in grado di dotarsi di una personalità unitaria e omogenea, di mettere in moto un processo di esteriorizzazione di sé che rechi l'impronta della personalità, di oggettivarsi in attività che, di per sé, trascendono il quotidiano: le *oggettivazioni generiche per sé*, che si distinguono dalle *oggettivazioni generiche in sé* anche per il fatto di attivarsi solo tramite l'intenzione umana consapevolmente diretta verso di esse.

La fuoriuscita dal quotidiano si configura in definitiva come un complesso processo di costruzione del sé, che assume caratteri differenti e riscuote gradi

diversi di successo a seconda delle condizioni storiche e sociali in cui si trova ad accadere. Quasi impossibile e rarissimo nella società alienata, più facile da raggiungere nei sistemi sociali che non sono sotto il dominio dell'estraniamento, il trascendimento della vita quotidiana resta oggi, secondo la prospettiva helleriana, appannaggio di pochi, ma si configura come possibile condizione collettivamente condivisa nel futuro della condizione umana disalienata.

Ora a me sembra che una tale enfasi sulla dimensione personale e soggettiva contraddica le basi oggettivistiche che la Heller ha voluto attribuire al concetto di vita quotidiana. Fondare la distinzione tra quotidiano e non-quotidiano sulla costruzione del sé, o, per usare la terminologia helleriana, sul grado di consapevolezza soggettiva del rapporto con la genericità, rischia di far rientrare dalla finestra quell'approccio ontologico che l'uso del concetto di riproduzione aveva fatto uscire dalla porta. Inoltre l'approccio fortemente normativo che Ágnes Heller adotta nel collocare le attività "superiori" al di fuori dei confini della vita quotidiana rischia di ricondurre il suo sistema teorico dentro il rassicurante alveo delle ipostatizzazioni della vita quotidiana.

Per comprendere meglio questo passaggio è necessario chiarire due nozioni chiave del suo discorso: il concetto di *oggettivazione* e la coppia oppositiva *eterogeneità-omogeneità*.

Per innalzarsi al di sopra della quotidianità il singolo deve, in primo luogo, concentrarsi su una sfera di attività omogenea, oggettivamente *al di fuori della vita e del pensiero quotidiani*. Il processo di omogeneizzazione è per la Heller, sulla scia di Lukàcs, "una categoria dell'uscita dalla quotidianità".

Qui omogeneizzazione non significa che l'individuo agisce in riferimento ad una struttura omogenea, e neppure che rende se stesso omogeneo, ma invece che un individuo "si immerge" in *una sola* sfera oggettivamente omogenea, concentra la sua attività su *una sola* sfera oggettivamente omogenea. In questo caso il singolo si riferisce *immediatamente* alla genericità, la sua *intenzione è diretta* alla genericità incorporata nella data sfera omogenea. (...) In questo caso l'azione dell'uomo è non solo indirettamente, ma direttamente parte integrante della prassi umana complessiva [Heller 1975, 119].

In secondo luogo, l'agire del soggetto deve collocarsi nelle sfere di oggettivazione *per sé*. È necessario cioè che svolga "attività generiche consapevoli" al massimo grado. In ordine gerarchico esse sono: il lavoro, la morale, la religione, la politica e il diritto, le scienze, l'arte ed infine la filosofia.

A mio avviso un approccio di questo tipo rischia di invalidare e contraddire le premesse concettuali della teoria helleriana della vita quotidiana, che consistono, lo ricordo, nell'ancoraggio reciproco dei due concetti di "quotidianità" ed "auto-riproduzione". Se si escludono dallo scenario della vita quotidiana quelle oggettivazioni generiche per sé che, in alcuni casi e per alcune persone, costituiscono effettivamente la base della propria auto-riproduzione come soggetti socialmente e storicamente situati, si rischia di limitare gravemente sia la comprensione delle determinazioni sociali della vita di ogni giorno che l'analisi del mutamento storico.

A ben vedere, già nell'*incipit* di *Everyday Life*, possiamo rintracciare un indizio di ciò che considero, se non altro, una grave ambiguità. In una nota all'inizio del volume, osserva:

Thomas Mann, com'è noto, scriveva ogni giorno qualche pagina, ma ciò non significa che si trattasse di un'"attività quotidiana" [Heller 1975, 23].

Già in questa affermazione si può cogliere un certo accento normativo in un approccio che, proprio mentre intende fondare la definizione del concetto di vita quotidiana attraverso criteri oggettivi (la riproduzione), ripropone di fatto la svalutazione del pensiero e dell'azione quotidiani. In cosa consiste la vita quotidiana di Thomas Mann, se una delle sue attività principali – lo scrivere, appunto – non può esservi compresa? Possiamo ragionevolmente sostenere, *senza cadere in una nuova ontologia negativa della vita quotidiana*, che Thomas Mann, così come ogni scrittore, scienziato, artista nonché filosofo, conduca una vita quotidiana per così dire "dimezzata" per il fatto stesso di dedicare gran parte del tempo della sua giornata ad attività di natura più elevata che non il semplice mangiare o dormire? Se la vita quotidiana è l'ambito dell'auto-riproduzione, perché escludere dai suoi confini quelle attività che,

pur collocandosi in alto nella gerarchia delle oggettivazioni umane, costituiscono nella realtà fattuale un'occupazione che si ripete giorno dopo giorno⁶? Perché, insomma, escludere dalla dimensione quotidiana della vita di Thomas Mann l'attività dello scrivere, dal momento che Thomas Mann non si sarebbe potuto certamente auto-riprodurre come Thomas Mann senza la sua attività di scrittura? A me pare, in definitiva, che la distinzione tra i diversi livelli di oggettivazione, mentre è indispensabile per cogliere l'effettiva *differenza tra le varie modalità di auto-riproduzione che le determinazioni storico-sociali possono favorire o impedire*, non possa segnare lo spartiacque tra quotidiano e non-quotidiano, a meno che non voglia negare gli stessi presupposti di una teoria della vita quotidiana come auto-riproduzione del singolo.

Questioni di questo genere chiamano in causa non solo la questione della normatività, così frequente e spesso trasversale ai diversi approcci, ma anche il problema delle possibilità operazionali di una teoria che intenda partecipare allo studio della società e del suo mutamento. Come potrebbe essere impiegato nello studio della società un concetto di vita quotidiana che escludesse a priori una parte dell'agire che effettivamente viene compiuto ogni giorno? Come potremmo leggere le differenze che sussistono tra la vita quotidiana di soggetti appartenenti a classi, generi, età differenti, *se escludessimo dal nostro campo d'indagine esattamente quelle attività che in molti casi determinano proprio queste differenze?*

Le ambiguità che scaturiscono dall'enfasi normativa della proposta teorica di Ágnes Heller, pongono questioni rilevanti anche sul piano teorico più complessivo. Costruire la relazione tra quotidiano e non quotidiano su un fondamento di carattere normativo significa già in qualche modo riproporre una visione negativa del quotidiano e dare spazio ad esiti teorici che in un modo o nell'altro ipostatizzano la vita quotidiana come livello gerarchicamente inferiore rispetto ad altre dimensioni della vita umana. Significa, in definitiva,

⁶ Sull'importanza della ripetizione per la definizione del concetto di vita quotidiana cfr. Jedlowski 2002.

appiattare nuovamente la *categoria* di vita quotidiana sulla *vita quotidiana fattuale*.

E inoltre su un piano affatto diverso: siamo poi così certi che si diano dimensioni *altre*, talmente distinte e differenti dalla quotidiana da trascenderla? O non è forse più appropriato ritenere che la vita di ogni soggetto, ivi compresi le “critiche” alla vita quotidiana così com’è e le aspirazioni al cambiamento, si giochi esclusivamente sul piano della vita quotidiana, come ritiene Lefebvre? Parafrasando Deleuze, potremmo insomma chiederci: su quale altra dimensione della vita possiamo contare oltre che su quella quotidiana? Rispondere a tali quesiti, com’è evidente, richiederebbe ben altra trattazione di quella che mi è possibile in questo breve intervento. Quello che è certo è che si tratta di un compito che le scienze sociali dovranno assumere se intendono impiegare la strumentazione concettuale delle teorie della vita quotidiana per analizzare ed interpretare la realtà sociale. Sotto questo profilo non posso che condividere le osservazioni di Jedlowski a proposito dell’utilità di mettere a fuoco un concetto di vita quotidiana che riesca a cogliere le determinazioni dell’essere, più che a stabilire astratti scenari del dover essere [Jedlowski 2002].

Dipartimento di Studi Sociali – Università di Firenze

Riferimenti bibliografici

BERGER, P. L. e BERGER, B.

1977. *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana* (1972), il Mulino, Bologna.

DOUGLAS, J. D.

1970 *Understanding everyday life*, Aldine Pub. C., Chicago.

GRUMLEY, J.

1999 *A utopian dialectic of needs? Heller's theory of radical needs*, in "Thesis Eleven", 59, pp.53-72.

HEIDEGGER, M.

1982 *Essere e tempo* (1927), Utet, Torino.

HELLER, Á.

1972 *La teoria marxista della rivoluzione e la rivoluzione della vita quotidiana* (1968), in "Aut Aut", pp.59-71.

1975 *Sociologia della vita quotidiana* (1970), Editori Riuniti, Roma.

1993 *A theory of needs revisited*, in "Thesis Eleven", 35, pp.18-35.

1999 *A Theory of Modernity*, Blackwell Publ. Ltd., Oxford.

HELLER, Á. e FEHÉR, F.

1988 *The postmodern political condition*, tr. it. Genova, Marietti, 1992.

JEDLOWSKI, P.

2002 *Che cos'è la vita quotidiana? La sociologia della vita quotidiana oggi*, relazione al convegno "Giorno per giorno. Ripensare il concetto di vita quotidiana", Milano, 21-22 novembre.

LEFEBVRE, H.

1977 *Critica della vita quotidiana* (2 voll.), Dedalo, Bari

1979 *La vita quotidiana nel mondo moderno*, (a cura di P. Jedlowski e A. Vigorelli), Il Saggiatore, Milano.

LUKÀCS, G.

1975 *Estetica* (1964), Einaudi, Torino.

MAFFESOLI, M.

1983 *La conquista del presente* (1979), Iana, Roma.

MARX, K.

1963 *Manoscritti economico-filosofici* (1844), in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma.

MURPHY, P.

1999 *The existential stoic*, in “Thesis Eleven”, 59, pp. 87-94.

PAOLUCCI, G.

2003 *The analysis of everyday life in Ágnes Heller*, in Atti della Conferenza internazionale “The Philosophy of Ágnes Heller”, Collegium Budapest, Budapest, 21-22 maggio 2002 (in corso di pubblicazione).

RIVERO, A.

1999 *Agnes Heller: politics and philosophy*, in “Thesis Eleven”, 59, pp.17-28.

SCHÜTZ, A.

1979 *Saggi sociologici* (1971), Utet, Torino.

SPASI, I.

1999 *The concept of everyday life in marxist social science*, in “Journal of Institute for Philosophy and Social Theory”, Belgrado, XV.

TORMEY, S.

1999 *From radical utopia to “will-to utopia”*: on the “postmodern” turn in the recent work of Ágnes Heller (in corso di pubblicazione).

VAJDA, M.

1999 *Is moral philosophy possible at all?*, in “Thesis Eleven”, 59, pp.73-85.



irving penn, «cigarette 17», new york, 1972

Angela Perulli

Vita quotidiana e sociologia figurazionale: suggerimenti da Norbert Elias

1. Premessa

Nel 1978, su sollecitazione dei curatori di un numero speciale sulla “vita quotidiana” di una rivista tedesca, Elias affronta il tema dello statuto epistemologico della “vita quotidiana” dedicando alcune pagine alla riflessione intorno a questa espressione. Lo fa con lo stile che gli è consueto – polemico e irriverente nei confronti delle tradizioni sociologiche in voga al momento – ma offrendo al lettore non pochi spunti interessanti e assegnando agli aspetti legati al quotidiano una centralità assoluta per l’analisi dei fenomeni sociali. Elias critica un uso tecnicistico del termine quotidiano che porta su strade fuorvianti. Ma pur partendo da una critica alla sociologia della vita quotidiana, come disciplina specifica, mette in luce le potenzialità conoscitive legate a un approccio ai fenomeni sociali (umani, come li definirebbe Elias) che ponga al centro dell’analisi gli uomini concreti, le loro relazioni, così come si svolgono nella quotidianità, nella vita ordinaria di tutti i giorni, una vita sempre storicamente connotata e situata in un luogo. Di fatto la sua è una posizione “estremistica” che scavalca, se così si può dire, gli stessi sostenitori della sociologia della vita quotidiana sostenendo in ultima analisi che la sociologia non possa essere altro che una scienza della vita quotidiana e che il problema non sia tanto quello di separare la vita quotidiana da ciò che non è quotidiano, identificando degli ambiti con confini e contenuti peculiari, quanto piuttosto richiamare l’attenzione su ciò che la sociologia dovrebbe essere in quanto scienza che si interroga sulle formazioni umane. La riflessione sulla vita quotidiana diventa dunque occasione per riflettere sulla sociologia, sui suoi contenuti e sul suo statuto epistemologico attraverso la riproposizione dei tratti più caratteristici dell’approccio eliasiano: le società e le formazioni sociali come figurazioni, la centra-

lità degli elementi relazionali del vivere umano, la dinamicità dei fenomeni sociali e la necessaria processualità delle chiavi interpretative, il richiamo alla non reificazione dei concetti e degli strumenti analitici.

2. Contro la “sociologia della vita quotidiana”

Può essere utile partire dalla “*pars destruens*” del saggio di Elias. Il primo problema che Elias solleva è di carattere definitorio e riguarda un interrogativo alla base anche del presente volume: che cosa è la vita quotidiana? Elias muove dalla negazione che vi sia un campo della riflessione sociologica identificabile come “non quotidiano”. “Vita quotidiana” è un’espressione utilizzata di norma in contrapposizione a qualcosa che non è vita quotidiana, senza però che questo qualcosa venga identificato o definito chiaramente. Anche tra i numerosi teorici del quotidiano il terreno comune sembra essere definito in negativo [Elias 2001, 230]. Ciò che li unisce sembrerebbe la comune reazione alle teorie a lungo dominanti in sociologia (struttural-funzionalisti e studiosi di orientamento marxiano in primo luogo), che hanno richiamato l’attenzione sugli elementi più macro dei fenomeni sociali. Il quotidiano si è presentato allora come riscoperta degli ambiti micro della vita umana associata, come prospettiva capace di richiamare l’attenzione sul significato che gli aspetti soggettivi assumono per le persone che li vivono e sul modo in cui l’individuo fa esperienza di quei tratti non solidamente istituzionalizzati della società. Facendo questo però ci si è progressivamente incamminati su un sentiero che ha allontanato sempre più l’analisi sociologica dalla realtà osservabile, imbrigliando il termine stesso di “quotidiano” in ambiti sempre più angusti sotto l’egida di costruzioni teoriche sempre più sofisticate e astratte¹.

Elias lamenta inoltre l’uso da parte dei sociologi di impostazioni filosofiche che condurrebbero a “strani ibridi che non sono né sociologia né filosofia”

¹ Allontanamento da quello che erano, secondo Elias, le caratteristiche più fruttuose dell’impostazione di Goffman ritenuto da molte di queste scuole un capostipite.

[Elias 2001, 235] e ad una progressiva chiusura dei dibattiti tutti interni alla “setta” dei sociologi, assolutamente non comprensibile all’esterno, che porta un’espressione chiara nel senso comune (come quella di vita quotidiana) ad assumere significati oscuri, “difficili” e non comprensibili all’esterno². Con il moltiplicarsi delle “sette” nella sociologia contemporanea, seguito al fallimento del tentativo funzionalista di affermare un’unica grande teoria universale, si sarebbe assistito poi a una moltiplicazione dei significati attribuiti al termine “quotidiano” che avrebbe condotto a un uso simultaneo del termine con accezioni diverse e talvolta opposte tra loro [Elias 2001, 235].

Fin qui la presa di distanze dalla “sociologia della vita quotidiana”, da quella sociologia che ha visto nello studio della vita quotidiana la possibilità di erigere barriere disciplinari e di separare, “artificialmente” direbbe Elias, alcuni aspetti della vita sociale. Se però torniamo ad un’accezione di vita quotidiana più vicina a quella utilizzata nel linguaggio comune, identificando quotidiano con giornaliero, di “tutti i giorni”, vediamo che questa non solo è presente ma è addirittura centrale nella teoria eliasiana e si presenta come chiave di accesso alla possibile lettura delle trasformazioni sociali che hanno investito la società contemporanea, anche a quelle trasformazioni molto lente che gli consentono di delineare in chiave processuale la civilizzazione delle società occidentali moderne. E lo fa chiarendo quello che definisce un “equivoco” (p. 232), cioè ciò che lo distingue dall’uso del “quotidiano” nella sua accezione “tecnica”.

Il concetto di quotidiano come viene usato oggi, quale *terminus technicus* sociologico, implica tacitamente l’idea che la vita quotidiana presenti aspetti peculiari diversi da quelli di altre aree della vita sociale e addirittura contrapposti. Io, invece, avevo studiato ciò che gli altri definiscono vita quotidiana in un’ottica esattamente contraria, per fare chiarezza su un mutamento del codice di civilizzazione che è indissolubilmente legato ad altre trasformazioni strutturali della società,

² Incontriamo un tema caro ad Elias il quale sovente ha richiamato l’attenzione sui pericoli connessi all’uso reificato e distante dal senso comune dei concetti utilizzati dalla sociologia.

quali la crescente divisione delle funzioni dei processi di formazione dello stato [Elias 2001, 233].

Riferendosi a “quotidiano” Elias parla, come vedremo, di cambiamento nella struttura della personalità o negli standard di gestione delle emozioni, correlando i mutamenti nella struttura sociale alle trasformazioni nella struttura della personalità e rivendicando uno statuto centrale degli aspetti che sono legati all’esperienza giornaliera, quotidiana appunto, per i significati che essi hanno di trasformazione sociale in generale. Attraverso questa correlazione l’analisi della vita quotidiana viene trasferita da un livello propriamente micro a un livello meso.

Non c’è ragione di ipotizzare un’incompatibilità fra l’indagine delle strutture della vita sociale (che, se svolta in maniera unilaterale, potrebbe senz’altro essere detta “oggettivistica”) e quella dei significati che i vari aspetti della vita sociale acquistano nell’esperienza degli individui (che potremmo allora definire “soggettivistica”). L’analisi della dimensione esperienziale, vale a dire del modo in cui gli individui contribuiscono sia a riprodurre che a modificare le strutture sociali, nel contesto della esperienza che essi hanno, non è meno indispensabile di quella dei meccanismi di lungo periodo, non pianificati, che si intrecciano in maniera cieca e che intervengono nel mutamento di queste stesse strutture. Ciò è vero soprattutto quando si è interessati al *processo* di trasformazione delle strutture sociali”. [Elias 2001, 232].

3. Le figurazioni sociali. Ovvero la sociologia come studio delle pratiche e dei comportamenti quotidiani

Ciò che consente di tenere congiunte le diverse dimensioni del vivere sociale è il ricorso alla lettura delle società umane in termini di “flusso figurazionale”³.

³ Elias parla prima di reticoli, poi di configurazioni, successivamente di figurazioni per arrivare alla fine della sua produzione a preferire l’espressione di flusso figurazionale.

In questa idea sono centrali due concetti: quello di figurazione sociale e quello di processo. Con la prima l'analisi della vita di tutti i giorni si presenta come l'unico piano possibile per l'osservazione degli intrecci che legano gli attori tra loro e le azioni interdipendenti di questi stessi attori⁴. La figurazione viene presentata come interconnessione di azioni compiute da un gruppo formato da individui in interdipendenza dinamica, sempre storicamente e socialmente situati. Le azioni si osservano nel loro concreto svolgersi, nella concreta realizzazione. Nelle figurazioni infatti entrano in gioco le persone concrete (con le loro caratteristiche biologiche, culturali, sociali, psicologiche, con i loro percorsi e le loro aspirazioni) – e non l'Individuo astrattamente concepito – che agiscono all'interno di regole più o meno formalizzate, che interpretano e che contribuiscono a rafforzare o a mutare. Ogni singolo individuo persegue dei suoi propri fini e con ciò agisce inevitabilmente entro confini che sono dati dalle condizioni storiche, geografiche, sociali in cui è nato – dal passato (individuale e di gruppo) che inevitabilmente lo accompagna e dal futuro verso il quale è rivolto. Questi confini sono rappresentati anche nell'*habitus* sociale che lega i diversi individui della figurazione e che rappresenta la parte in comune che i diversi individui hanno tra di loro⁵ nonché la parte di norme e di

⁴ Elias parla di interdipendenze e non di interazioni a sottolineare la reciproca influenza non solo tra coloro che hanno possibilità di interazione diretta ma anche tra coloro che sono indirettamente legati attraverso “catene di interdipendenza”. Una distinzione analoga è presente anche in Boudon che parla di “sistemi di interazione” e “sistemi di interdipendenza” [Boudon 1991]. Si noti che attraverso l'idea delle catene di interdipendenza si apre l'analisi alla dimensione meso e anche macro.

⁵ Per Elias, come è noto, l'*habitus* richiama la “struttura sociale della personalità” o “fase e modello dell'autoregolazione individuale” [Elias 1990b, 207], rimanda a ciò che è acquisito nel corso di un processo di socializzazione e che accomuna gran parte degli individui che vivono in una certa società storica: “ogni singolo individuo, quantunque sia differente da tutti gli altri, reca tuttavia un'impronta specifica che ha in comune con tutti gli altri appartenenti alla sua società. Questa impronta, ossia l'*habitus* sociale degli individui, costituisce in certo qual modo l'*humus* sul quale si sviluppano quelle caratteristiche personali grazie alle quali ogni individuo si differenzia poi dagli altri appartenenti alla sua società” [Elias 1990, 208]. Il concetto di *habitus* è stato sviluppato anche da Bourdieu. Sul rapporto tra i due sociologi cfr. De Chauv 1994.

regole condivise che l'individuo ha fatto proprie⁶. Ed è l'insieme dei fini individuali a dar vita in modo non pianificato alla società⁷. Nella determinazione dei fini individuali centrale è l'idea della ricerca della sopravvivenza. Essa si presenta in termini non solo biologici (sebbene questi abbiano una importanza non irrilevante), ma anche in riferimento alla sopravvivenza delle comunità, dei luoghi, dei gruppi sociali, delle culture, dei modi di vita, delle consuetudini. È proprio in risposta ai diversi bisogni di sopravvivenza che gli individui storicamente hanno dato vita a mutevoli "unità di sopravvivenza", intendendo con questa espressione tutte le forme di unioni sociali tra individui (famiglie, tribù, stati, ecc.). Si reagisce e si agisce dunque anche in virtù della paura che il nostro mondo scompaia, del rischio che si avverte rispetto alla propria sopravvivenza⁸.

Con l'idea di figurazione inoltre si pone al centro anche la dimensione del potere, concepita da Elias in termini relazionali [Heiland e Lüdemann 1991]. Nella figurazione infatti c'è un oscillante differenziale di potere rappresentante la mutevole capacità di influenzare (favorire/limitare) le scelte, le azioni, i desideri degli altri. Osservare la vita quotidiana non può prescindere dal considerare chi influenza che cosa, quali sono i margini di azione di persone e gruppi, quali i limiti. Si pensi a una partita di calcio: la figurazione è data dal momento in cui si gioca quella partita concreta, dai giocatori che vi prendono parte, dai loro umori e sentimenti, dalle relazioni che prendono vita sul campo, da come quel giorno gli attori interpretano il proprio ruolo, ma anche dal campo (dalle

⁶ L'habitus comprende quella parte che viene data come ovvia nell'esperienza degli individui; include ad esempio anche quegli strumenti di orientamento come il tempo che gli individui percepiscono e tendono a considerare come "naturali" [Elias 1986]. Studiare l'habitus può contribuire dunque a "denaturalizzare" il senso comune. Sulla natura sociale del tempo e sulla processualità della costruzione del modello temporale contemporaneo si rimanda a Perulli 1996

⁷ La società "si sviluppa da piani, ma non è pianificata, è mossa da fini, ma non ha un fine" [Elias 1990, 79].

⁸ Sull'importanza del rischio per l'azione sociale cfr. Giddens 1994; Luhmann 1996; Beck 2000.

sue condizioni), dal regolamento e dall'interpretazione che di esso viene dato. E la figurazione può allargarsi, e allora oltre ai giocatori, all'arbitro, alle riserve, ne entrano a far parte anche gli spettatori, o ancora le altre partite che possono essere collegate più o meno direttamente a questa (in un campionato, in un torneo); e possono anche aprirsi rispetto al passato (esperienza e memoria delle partite già giocate) e rispetto al futuro (immagini e aspettative delle ricadute di questa particolare partita sulle partite future e sul risultato finale del campionato).

Così come nella partita, in ogni fenomeno della vita concreta, vale a dire della vita di tutti i giorni, entrano in gioco gli attori concreti (le persone), le regole, le istituzioni, l'ambiente⁹. Le "catene mobili" che legano gli individui, siano esse visibili o meno, sono sempre sociologicamente situate e hanno fisionomie specifiche nel tempo e nello spazio. E queste diversità sono visibili e analizzabili a partire dalla vita quotidiana delle persone, dalle abitudini di vita che essi hanno, dall'osservazione delle regole in base alle quali le relazioni sociali prendono corpo e si sviluppano.

4. Il flusso figurazionale: alcuni esempi di sociologia processuale

La figurazione si presenta dunque come strumento analitico capace di dare conto di una realtà inevitabilmente in continuo cambiamento, di superare gli ostacoli legati all'abitudine di fermare artificiosamente fenomeni sociali per poterli analizzare dimenticandosi poi dell'artificio compiuto. La dinamicità dell'approccio sociologico suggerito da Elias non si limita al livello delle azioni e delle interdipendenze sincronicamente osservabili; sottolinea la necessità di tenere sempre ben presente la dimensione del mutamento, la processualità

⁹ Le figurazioni sono sempre situate in ambienti, hanno in sé l'ambiente con le sue caratteristiche concrete. Ciò richiama l'attenzione sull'importanza del luogo nelle analisi della vita quotidiana, dimensione purtroppo spesso sottovalutata. Sull'importanza di un'analisi sociologica situata in luoghi concreti, cfr. Giovannini 2001.

delle azioni, delle relazioni, dei fenomeni sociali in generale. In altri termini l'invito è rivolto a impostare metodologicamente l'analisi sui piani diacronicamente osservabili¹⁰, rilevando la strutturazione/destrutturazione continua di ciò che è noto anche attraverso l'identificazione di eventi significativi che interrompano, accelerino, decelerino il processo osservato o ne modifichino la direzione¹¹. Una logica processuale applicata all'osservazione della vita concreta, di come le persone concrete agiscono e interagiscono, permette tra l'altro di recuperare un nesso stretto tra tempo storico, tempo biografico e tempo quotidiano, tra orizzonti biografici individuali e trasformazioni di lungo periodo in cui le stesse biografie si muovono e alle quali a loro volta contribuiscono. Anche nelle analisi che Elias svolge sul lungo periodo, il piano di osservazione è sempre quello di come siano cambiate le pratiche e i comportamenti osservabili nella vita di tutti i giorni. Sono le abitudini legate al cibo, ai bisogni corporali, ai comportamenti in camera da letto, a come ci si soffia il naso, alle pulsioni emotive, alla capacità di controllarsi in pubblico, insieme ai mutamenti negli abiti, negli ambienti abitativi, nelle istituzioni politiche a segnare il cam-

¹⁰ Elias riserva un'attenzione particolare alle espressioni linguistiche proponendo continuamente di sostituire termini statici con termini dinamici: *timing; socialization; individualization; civilization; scientification; courtization*. Cfr. Mennell 1992, p. 256.

¹¹ Metodologicamente l'invito è rivolto anche a tenere sempre unito il piano dell'osservazione empirica con quello di un quadro teorico più generale: "Operare esclusivamente sul piano empirico – cioè senza avvalersi di un quadro teorico – equivale a viaggiare per mare senza mappe o compasso. Qualche volta, per caso, si approda in un porto, ma il rischio di naufragare è molto alto. Per contro, le indagini teoriche prive di base empirica, al fondo, sono di solito elaborazioni di nozioni dogmatiche preconcrete. I dogmi, custoditi come oggetti di fede, non possono essere respinti o corretti sulla base di nessuna prova empirica o analisi dei fatti. Al massimo si tenta a posteriori di rafforzarli ricorrendo ad argomentazioni di taglio empirico. In questo modo ogni tanto si possono vedere un paio di buone idee galleggiare come gocce d'olio sulla superficie di una magra zuppa filosofica. A quest'ultima categoria sembrano appartenere alcuni tentativi, certamente non tutti, di trasformare la nozione di vita quotidiana in un utile concetto sociologico". [Elias 2001, 233-34].

mino di quel lentissimo processo indicato da Elias come “civilizzazione” [1988]. La civilizzazione per Elias è quell’insieme di cambiamenti psicologici che si manifestano sempre più chiaramente negli atteggiamenti e nei comportamenti degli uomini occidentali dal medioevo ad oggi, particolarmente visibili se si osservano le pratiche e le regole che ad esse sottendono nella vita di tutti i giorni.

Nel corso di questo processo di lungo periodo si modificano in stretta interdipendenza tutte le principali funzioni sociali, le strutture economiche, politiche, giuridiche, demografiche, così come la struttura della personalità e della psiche; si mostrano le strette interconnessioni tra i processi di sociogenesi e psicogenesi [Mennell 1992], confrontando certe forme della psicologia individuale (struttura della personalità del cavaliere medievale e quella del cortigiano) e certe forme di organizzazione politica (feudi autonomi e stato centralizzato) in diverse fasi della storia moderna europea. A questo scopo Elias utilizza la fonte dei manuali delle buone maniere, che, letti in quanto indicativi della sensibilità e delle regole del comportamento prescritto ai giovani altolocati, vengono usati come indicatori del mutamento psicologico, della sensibilità e della soglia della ripugnanza. Dai “galatei” emerge con chiarezza l’abbandono della spontaneità, dell’irruenza, dell’autoindulgenza cui gli uomini si erano abbandonati per secoli. Ci si orienta sempre più verso un esercizio di autocontrollo continuo e regolare degli impulsi, sia fisiologici che emotivi. Le prescrizioni circa la sensibilità, i disgusti, sono modelli di comportamento significativi proprio in quanto si contrappongono ad una spontaneità che continua a regnare nei rapporti umani che si svolgono lontano dalle corti e che deve essere abbandonata nella nuova situazione sociale che si va creando, a corte soprattutto, ma anche nel mondo più vasto.

La nascita di una società di corte viene vista come affermazione di un nuovo modello di interdipendenza umana [1980]. Alla corte di Luigi XIV si stabilisce, in forma paradigmatica, fra i ministri che vi vivono, il re e i nobili, quel tipo d’interdipendenza, di reciproco condizionamento che, in forme diverse, meno vistose, si diffonderà nei secoli successivi a gran parte della popolazione in seguito al grande aumento della differenziazione sociale. Con la corte a

Versailles si concentrano nello stesso luogo fisico ministri e nobiltà dando vita ad un piccolo mondo separato, che viene letto in termini di figurazione. L'esercizio dell'autocontrollo, della previsione, la capacità d'interpretare il significato dei gesti altrui, quindi anche di esercitare un'introspezione personale, di riflettere sul senso delle proprie azioni (coscienza) che sono richiesti dalla vita di corte, sono destinati a diventare degli habitus per la maggior parte degli individui che vivono in Occidente, nelle società industriali "avanzate", anche se ciò si realizza con notevole differenza fra strati sociali. Con la corte si segna il passaggio da un'aristocrazia di guerrieri ad una aristocrazia di cortigiani. La gente di corte assume linguaggi e maniere che la distinguono da tutti gli altri strati anche privilegiati; il cortigiano sviluppa una sensibilità acutissima per l'uso dei gesti, non si può abbandonare alla simpatia o antipatia perché può essere pericoloso. Tutto ciò sviluppa una particolare forma di razionalità che presenta il calcolo e la previsione come elementi comuni alla razionalità borghese ma dalla quale si discosta per il contenuto: la competizione per il prestigio tra i cortigiani e quella di tipo economico tra i borghesi¹². L'aristocrazia francese è divisa fra coloro che restano in campagna, rassegnati a diventare dei poveri bifolchi privi di potere, e coloro che competono per il potere sul gran teatro della vita urbana e di corte sperimentando la durezza dei nuovi vincoli, la fatica quotidiana dell'autocontrollo richiesto dalle nuove reti dell'interdipendenza, sognando una vita pastorale mai esistita, una natura semplice e incontaminata: in queste immagini mitiche si proietta la nostalgia per una spontaneità perduta, per una semplicità dei rapporti umani che non è più praticata.

¹² Elias parla di razionalizzazione perché anche questo è un processo. I due tipi di razionalità portano avanti il processo di civilizzazione dal momento che entrambe implicano una rinuncia al "principio di piacere" in favore del "principio di realtà". Richiedono che gli uomini agiscano sempre più in base all'autocostrizione, che si incarichino personalmente di addomesticare o mettere a tacere passioni ed emozioni. In entrambi i casi l'attore è costretto a prendere in considerazione una realtà di stretta interdipendenza in funzione della quale si rinuncia alla soddisfazione immediata di bisogni e desideri.

Un altro esempio dell'approccio eliasiano che vede la sociologia come scienza che ha nell'osservazione della vita concreta la sua fonte principale, possiamo ritrovarlo nel testo *Established and the Outsider* [1994]. Già nella parte finale del processo di civilizzazione, Elias aveva abbozzato una serie di idee sulle relazioni tra le disuguaglianze sociali, le chance di potere, la struttura della personalità e gli stili di vita e delle espressioni culturali. Nella lettura degli elementi che segnano l'emergere e il decadere dei gruppi sociali in posizione di maggiore potere, Elias rifiuta di adottare sia l'impostazione marxista che quella weberiana, negando esplicitamente che tutto possa essere ricondotto a questioni di controllo sulle fonti economiche del potere, e implicitamente che classe, status e partito possano essere considerati come tre fattori o dimensioni della distribuzione delle chance di potere. Piuttosto sono centrali le influenze reciproche dei processi di creazione del significato e del potere. Per Elias il potere, come abbiamo detto, è una proprietà generata dalle figurazioni di tutte le interdipendenze sociali. Lo studio sulla piccola comunità di Winston Parva, nome fittizio di un sobborgo di Leicester, si pone proprio il problema di capire quali siano i meccanismi che spiegano i differenziali di potere a livello di comunità e, più in generale, quali meccanismi sociologici possano spiegare le forme di differenziazione e segregazione sociale.

Ciò che consente al nostro autore di formulare una vera e propria teoria della segregazione sociale, è la raccolta di informazioni e testimonianze su come si svolge la vita quotidiana degli abitanti di Winston Parva. Il punto di partenza è rappresentato dal fatto che i residenti appartenenti alle "vecchie famiglie" del luogo si consideravano esseri umani "migliori" di coloro che vivevano nella parte più nuova della comunità e che i nuovi venuti stessi sembravano accettare il fatto di appartenere ad un gruppo dotato di minori virtù e rispettabilità [Elias e Scotson 1994, xvii]. La ricerca si sviluppa ricostruendo le reti di relazioni di vicinato, osservando chi parlava con chi, quali erano le attività che si svolgevano e con chi, con chi si andava al cinema e a vedere cosa, quali erano i gruppi giovanili, gli amori permessi e quelli ostacolati, le attività associative locali, le reti familiari. Significativo è il ruolo dato allo studio del pettegolezzo, attraverso il quale si definiscono i ruoli dei diversi attori e si assegna significato

ai loro valori e comportamenti (reali o presunti che siano) fino a forme di vera e propria stigmatizzazione di gruppo¹³. Ciò che rende possibile che alcuni individui, appartenenti a determinate famiglie abbiano il potere di segregare socialmente altri individui è l'anzianità di residenza nel luogo, con tutto ciò che questo comporta in termini di relazioni sociali, habitus, coesione di gruppo e così via.

5. *Note finali*

Siamo partiti dal richiamare la posizione critica che Elias assume quando, invitato ad esprimersi sulla “vita quotidiana”, prende le distanze dalle correnti sociologiche che negli anni '70 stavano conoscendo una certa fortuna ponendo sotto i riflettori le interazioni dei piccoli gruppi, i comportamenti della vita privata, lo studio delle routine, la soggettività della vita sociale. Ciò che Elias rimprovera a quei sociologi non è l'occuparsi di temi poco importanti, marginali, ordinari, bensì che essi presentino la vita quotidiana come una parte della vita, come se vi fosse un altro tipo di vita diversa da quella quotidiana. Elias sottolinea, anche attraverso i temi delle sue ricerche – dalle buone maniere all'invecchiamento e alla morte; dal tempo, al genio, alla violenza; dal lavoro, alla medicina psicosomatica, all'arte, alle relazioni parentali – che la vita sociale non può essere altro che vita quotidiana e che dunque l'attenzione della sociologia dovrebbe rivolgersi verso questo livello, non perché peculiare o altrettanto importante rispetto ai “grandi” temi della sociologia, ma in quanto unica dimensione della vita concreta, delle persone concrete.

Nell'impostazione eliasiana, la vita quotidiana è la fonte principale per il sociologo che in essa vede all'opera gli individui concreti – con le loro identità-

¹³ È in questo lavoro che Elias dedica alcune pagine interessanti alla riflessione sul “carisma di gruppo” e sul “disonore di gruppo”, su quelle caratteristiche cioè di approvazione o riprovazione sociale che colpiscono il singolo per il solo fatto di appartenere a un determinato gruppo sociale, a prescindere dai suoi comportamenti individuali e reali.

io e identità-noi, il loro habitus – che agiscono e reagiscono in reti di interdipendenze, contribuendo a creare quelle istituzioni sociali, quelle norme e quei valori in base ai quali le stesse azioni vengono compiute e che lentamente contribuiscono a formare le diverse società che storicamente (e territorialmente) gli uomini hanno formato, con i loro differenziali di potere, il loro sistema di stratificazione, le loro credenze, le loro pratiche, le loro abitudini, le loro strutture burocratiche, i loro ambienti, i loro orizzonti di senso, le loro unità di sopravvivenza.

La figurazione sociale, come abbiamo visto, è l'approccio che consente di tenere tutto questo congiunto. Nella considerazione dei fenomeni sociali in termini di flusso figurazionale, Elias rifiuta l'idea che sia possibile individuare un'origine precisa di un fenomeno riassumendo gli argomenti circa lo sviluppo della conoscenza e delle società nei processi di lungo periodo attraverso il ricorso all'idea della triade dei controlli principali [Mennel 1989], secondo la quale il livello di sviluppo raggiunto da una società si può rilevare in relazione: al grado di sviluppo tecnologico, cioè all'estensione della sua capacità di controllo sulle forze della natura; al grado di sviluppo delle relazioni sociali, cioè all'estensione della sua capacità di controllo sulle relazioni interpersonali sugli eventi o sulle "forze sociali"¹⁴; infine, al grado di sviluppo psicologico, cioè l'estensione del controllo che ogni individuo è in grado di esercitare su se stesso (autocostrizione). Questi tre elementi si sviluppano in un complesso intreccio: l'incremento della capacità degli esseri umani di sviluppare una visione più distaccata delle forze naturali e del loro controllo ha teso ad aumentare le difficoltà che essi stessi hanno nell'estendere il loro controllo sulle relazioni sociali e sui loro stessi modi di pensarle. Sempre più persone sono divenute interdipendenti in catene sempre più lunghe e reti sempre più dense nei confronti delle quali il singolo si è sentito meno sicuro, perché meno capace di

¹⁴ Mentre si civilizzano, gli uomini imparano ad anteporre una crescente distanza tra se stessi e il proprio oggetto d'osservazione, utilizzano sempre più i metodi e il linguaggio elaborati all'interno delle scienze naturali, avvertono in modo sempre più marcato la differenza fra la propria identità individuale e la propria identità collettiva.

tenerle sotto controllo. Lo stesso processo che diminuisce i pericoli e il senso di insicurezza nei confronti delle forze naturali tende ad aumentare i pericoli e il senso di insicurezza nei confronti delle “forze sociali”. Il che ha inevitabili ripercussioni anche sul piano psicologico. Elias sostiene che quando le persone sono in una situazione di paura e vulnerabilità è difficile per loro controllare a pieno i propri sentimenti più profondi e rapportarsi agli eventi relativi con un certo grado di distacco così come controllano il corso degli eventi, da un lato. Dall’altro, è anche difficile estendere la comprensione e il controllo che hanno su questi eventi tanto a lungo da poter sviluppare un certo grado di distacco e un maggior controllo su sé stessi. Questo duplice meccanismo può ostacolare la crescita della conoscenza su tutti e tre i livelli della triade (tecnologico, sociale e psicologico). Ma ciò è troppo semplice. La interconnessione tra i tre livelli può anche operare nel senso di invertire il processo. Pensare in termini processuali permette di evidenziare le interconnessioni tra tutti questi piani mostrando la differenza tra il processo di evoluzione biologica (irreversibile) e quello di sviluppo sociale (cioè la storia) che è invece reversibile.

La storia è sempre storia di una società, ovviamente una società di individui (...). Il segreto delle modificazioni specificamente storico-sociali si svela soltanto se ci si convince che non è necessario farle risalire a modificazioni della natura *al di fuori* degli uomini, e neppure a modificazioni prodotte da uno “spirito” presente in singoli uomini o popoli [Elias 1990a, 59].

Con l’approccio figurazionale, in altri termini, si cerca di superare il dualismo che ha a lungo caratterizzato la sociologia, quel dualismo che ha contrapposto il sociale al naturale, l’individuo alla società, il micro al macro, l’azione alla struttura. Con esso la vita quotidiana si presenta come realtà, come vita che c’è, come unica e imprescindibile dimensione dell’analisi sociologica.

Dipartimento di Scienza Politica e Sociologia, Università di Firenze

Riferimenti bibliografici

BECK, U.

2000 *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.

BOUDON, R.

1991 *Azione sociale*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della enciclopedia italiana, vol. I., Roma.

CHAUX (DE), J.H.

1994 *Norbert Elias et Pierre Bourdieu*, in "Archives Européens de Sociologie", 44.

ELIAS, N.

1980 *La società di corte*, il Mulino, Bologna.

1985 *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna.

1986 *Saggio sul tempo*, il Mulino, Bologna.

1988 *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.

1990a *La società degli individui*, il Mulino, Bologna.

1990b *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.

1991 *Mozart. Sociologia di un genio*, il Mulino, Bologna.

2001 *Tappe di una ricerca*, il Mulino, Bologna.

ELIAS, N. e SCOTSON, J.L.

1994 *The Established and the Outsiders*, Sage, London.

GIDDENS, A.

1994 *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.

GIOVANNINI, P.

2001 *Società locali in trasformazione* in "Sviluppo locale", vol. VIII, n. 17, pp. 5-15.

HEILAND, H.G. e LÜDEMANN, C.

1991 *Configurazioni di potere e conseguenze non pianificate dell'azione*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", XXXII, n.4, pp. 443-463.

JEDLOWSKI, P.

2003 *Fogli nella valigia*, il Mulino, Bologna.

LECCARDI, C. e JEDLOWSKI, P.

2003 *Sociologia della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

LUHMANN, N.

1996 *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano.

MENNELL, S.

1992 *Norbert Elias. An Introduction*, Blackwell, Oxford UK & Oxford USA.

PERULLI, A.

1996 *Il tempo da oggetto a risorsa*, Franco Angeli, Milano.

VAN KRIEKEN, R.

1998 *Norbert Elias*, Routledge, London & New York.

Mauro Protti

Sapere e vita quotidiana: tra credenze e ideologie (da Alfred Schütz a Jürgen Habermas)

1. *Premessa*

Queste riflessioni, che si concludono con alcune annotazioni su Jürgen Habermas, partono dal (e si appoggiano al) contributo all'analisi della quotidianità proposto da Alfred Schütz, il cui lavoro teorico è rimasto ampiamente incompleto: più volte abbozzato e corretto in successivi momenti della sua riflessione, e "stratificato" nelle sue versioni, in parte pubblicate ed altre inedite, costituisce comunque uno strumento più praticabile se integrato, a mio parere, con alcune nozioni tradizionalmente appartenenti al sapere sociologico, nozioni quali "ideologia" – per esempio – che, se pure divenute di recente "sospette" o del tutto trascurate, consentono una rilettura di temi quali "sapere quotidiano", "*stock of knowledge*" e altri. Queste nozioni, sottratte allo sfondo opaco, "neutrale", proprio del lavoro di Schütz, riverberano tratti problematici certo alquanto estranei al complesso impianto schütziano, ma capaci, ritengo, se in esso inserite, di ripresentarlo sul palcoscenico della teoria con una maggiore credibilità. Vi è, inoltre, un altro tema, che Schütz ha trattato e che va qui ripreso e discusso, quello delle "credenze", delle "opinioni" che vanno ricollocate adeguatamente nell'ambito delle sue riflessioni.

Il sapere quotidiano ha certo a che fare con ciò che si crede (e questo "si crede" viene spesso presentato nella forma del "ciò si sa", che "diamo per scontato" – cadendo allora in una sfera indagata da Schütz in modo convincente, e ripresa da Garfinkel [1967; vedi anche Heritage 1984]. Questi problemi "di sfondo" – credenze, opinioni, ideologie, ma anche conoscenza tacita [Polanyi 1990], sapere implicito, etc. – quale collocazione potrebbero trovare nell'ambito di quella riflessione fenomenologica, già abbastanza indagata, arricchimen-

dola nella sua problematica, senza però scardinarla o ridurla a qualcosa d'altro da sé?

2. *Sapere e vita quotidiana*

Il saggio di Schütz sul “cittadino ben informato” [1979b, 404-418] – che è stato analizzato e schematizzato con precisione e puntualità d’analisi da Lalli [2001] – affronta il tema della distribuzione sociale del sapere che “circola” nel contesto sociale, individuando una tipologia degli attori che ne fruiscono ed il tipo di conoscenza loro propria, una tipologia delle fonti dalle quali gli attori attingono tale sapere, e come queste sono “legittimate” dagli attori stessi, ed un’articolazione del “contenuto” di tali saperi secondo criteri di rilevanza [sulle rilevanze, cfr. Schütz 1975]. La tipologia degli attori comprende l’esperto, l’uomo della strada, il cittadino ben informato.

La conoscenza dell’esperto è ristretta ad un campo limitato, ma è fondata su asserzioni verificate, e riprodotta in testi considerati autorevoli (almeno fino ad eventuali confutazioni o a nuove scoperte nel suo campo). L’esperto dà indicazioni dei mezzi per raggiungere un fine, ma di questo non dà una valutazione, che è propria, invece, dell’attore sociale impegnato a realizzarli, quali che essi siano. Il sapere dell’esperto, per l’attore, si presenta allora come strumentale rispetto al proprio fine. La rilevanza di un oggetto, per l’esperto, è “imposta” dalla situazione problematica, ed è comunque “tematica” rispetto all’ambito delle proprie competenze, articolate e sistematizzate opportunamente anche sul piano teorico. Le credenze concernono le aree estranee alla conoscenza da esperto, e non sono (in via di principio) rilevanti per il tema della sua azione.

Per l’uomo della strada, conta la conoscenza d’immediata applicazione pratica in molti e diversi settori, non necessariamente coerenti o connessi tra loro, e si fonda sull’utilizzo di ricette, manuali, compendi o libretti d’istruzioni; si tratta di una conoscenza generica, talvolta imprecisa, spesso innestata su di uno sfondo di conoscenza implicita (che dà per scontata) e accompagnata da

consistenti insiemi di credenze non problematizzate: le rilevanze sono “imposte” dalla situazione e considerate condizioni per l’azione rivolta ad un fine eminentemente pratico.

Il cittadino ben informato intende conseguire un sapere, che sa esporre in opinioni articolate e fondate ragionevolmente nel proprio campo d’interesse, rispetto al quale restringerà le rilevanze: queste diventano occasionali, o contestuali, situazionali, non di necessità collegate ad un fine immediatamente pratico, ma a disposizione di tale eventuale fine. Le credenze sono di massima contenute sullo sfondo delle aree non d’interesse specifico. Inoltre, questo personaggio sa orientarsi nella realtà quotidiana utilizzando le informazioni per rivolgersi, quando è il caso, all’esperto.

È chiaro che questa tipologia prevede o consente forme “miste”: si può essere esperti di chimica degli alimenti, senza per questo esserlo anche di cucina, e capaci di opinioni fondate nell’esperienza pratica sulla qualità di certi ristoranti, opinioni magari supportate da letture di riviste per gourmet o da informazioni raccolte presso gli esperti del ramo. Le stesse rilevanze che entrano nel gioco del sapere quotidiano possono sovrapporsi o rinforzarsi a vicenda, e definire di volta in volta nel modo che sembra più appropriato, eventualmente ristrutturandolo, lo stesso *stock of knowledge*, il bagaglio o la riserva di conoscenza di ogni singolo attore sociale e della comunità alla quale appartiene o con la quale si identifica. In tale riserva di saperi può essere inserito un insieme di “credenze” di origine ed impegnatività differenti: dalla religione (la fede) alla politica, rimarcando e sostenendo la validità di alcuni principi considerati premesse, o elementi fondativi, a volte (il più delle volte) sottratti all’istanza critica dell’agire, volto questo al “governo” della società o alla sua modificazione, anche la più radicale. Questa voluta semplicità nell’accennare ad un problema comporta, in realtà, un rinvio dalla modalità della pratica a ciò che di essa ancora è più problematico, il “progetto” dell’azione (politica, intendendo) ed a ciò che di questo è un insieme complesso di premesse, ossia opinioni e credenze, di principi e statuizioni (teoriche) e di regole (ed anche qui entrano in gioco opinioni e credenze, dei precedenti, per così dire, una volta di più sottratti alla critica che potrebbe, alla fin fine, avanzare dubbi sulla loro validi-

tà, rilevanza od opportunità di applicarli alla situazione contingente o in discussione, o agli insiemi sociali empirici implicati).

Le credenze possono comunque costituire uno sfondo non tematizzato, essere date per scontate e costituire una riserva cognitiva “debole” – poco strutturata, o genericamente “comune” – e quindi non problematica – per gli attori sociali che operano in un particolare contesto (p. es. il sistema di credenze della religione, “teoricamente” vincolanti, che nella pratica sono però collocate in una zona di indifferenza: incidono insomma in maniera relativamente modesta sulla quotidianità degli attori sociali e sulla loro interpretazione delle stesse credenze e dei testi o dei messaggi diffusi dalle fonti autoritative di queste, considerate nella loro versione pratica, nell’agire di ogni giorno).

La tipologia, già ricordata, degli attori “sapienti” (in vario grado e misura) può essere combinata con la tipologia delle fonti della conoscenza, esplicitata nello stesso saggio da Schütz: il quale distingue appunto il testimone oculare, l’analista, l’*insider*, ed infine il commentatore. Il primo di questi “sa” per esperienza diretta, ha assistito alla situazione, l’ha osservata e, disponendo di criteri di rilevanza, ne ha compreso la dinamica e lo sviluppo degli eventi. L’analista fonda la sua conoscenza su fatti o informazioni messaggi a disposizione da una fonte (p. es. il rapporto stilato da un testimone oculare, da un tecnico del laboratorio, o da un esperto del campo) e la (ri)organizza secondo propri criteri di rilevanza. L’*insider* appartiene all’insieme sociale che produce (e condivide) quella conoscenza, quelle pratiche sociali, quelle situazioni: di tutto ciò ha esperienza in prima persona, le comprende seguendo i criteri di rilevanza ad esse appropriati, e, se è il caso, ne rielabora l’interpretazione secondo i propri, eventualmente “prendendo le distanze” da esse. Ancora, il commentatore si fonda sul sapere apprestato dall’analista, che può rielaborare secondo differenti criteri di rilevanza (p. es. un’esposizione didattica, o divulgativa, per studenti o un pubblico televisivo, di un problema analizzato da esperti); si tratta di ripensare e proporre, allora, un sapere, funzionalizzandolo a pratiche organizzate secondo la tipologia degli attori (esperto, uomo della strada, cittadino ben informato). Lalli sottolinea che, per Schütz, la differenza tra tali attori sociali sta nel “diverso grado di rapidità con cui si danno per scontate le cose” [Ivi,

173]. In possesso di uno *stock of knowledge* articolato, stratificato, sedimentato, al quale attingere per i propri scopi, ogni attore sociale attiva meccanismi di selezione e di reperimento dell'informazione pertinente, rilevante per la situazione problematica, e questa è tale quanto più il processo di attualizzazione del sapere s'incepisce nelle lacune cognitive, o nella genericità o approssimazione della conoscenza a disposizione. Il "dato per scontato" non può "coprire" situazioni inedite, che sfuggono dalle sue solidificazioni, che garantirebbero, nei casi dei quali non si è avuto sufficiente esperienza, una soluzione ottimale, derivata da *routines* aproblematiche. La "rapidità" presuppone automatismi inattendibili fuori dalle *routines*. A questo punto, non è neppure così "scontato" che il consolidamento dell'esperienza (*Erfahrung*) del singolo e degli insiemi sociali in bagagli cognitivi complessi, ereditati dai soggetti nelle forme della cultura, semplifichi le scelte operative attuabili dai soggetti stessi, e che solo la loro personale esperienza vissuta (*Erlebnis*) – sollecitando una riformulazione del loro atteggiamento, e giustificata da motivazioni e fini inediti e non ancora fondati nella tradizione – comporti una selezione e un'attenta rivalutazione dei dati. Il sapere viene allora "riletto" e reinterpretato in un'ottica questa volta problematica: non è più possibile recepire o utilizzare uno stock cognitivo senza riorganizzarlo, in termini di significato e di efficacia operativa.

L'impraticabilità di *routines* già assestate e socialmente approvate (codificate e ampiamente note, tanto da potere essere tranquillamente *taken for granted*) comporta un riordinamento od una ridefinizione dei modelli o dei tipi d'azione. La condizione di incertezza nella scelta del sapere appropriato alla situazione comporta la necessità di "inventarlo" o di improvvisarlo riferendosi a processi interpretativi/applicativi "personali" propri di ogni attore che si situi o si trovi in occasioni critiche o ambigue, escludendo provvisoriamente dall'utilizzo immediato, davanti ad una situazione inedita e rispetto alla quale l'esperienza si rivela impraticabile, un blocco o una sequenza di conoscenze già garantite e collocate nel *common sense*. Da ciò segue, come esito di queste incertezze, una rivalutazione della conoscenza personale, innestata sui propri vissuti, e mediata dalle proprie credenze di base, la quale, per così dire, si propone come atto fondativo singolare delle scelte dei soggetti sociali. Nel blocco di

esperienza sedimentata – e a questo sedimento viene data forma tramite un inquadramento e un “ordine” che deve, come tale, restare estraneo alla critica (la quale, altrimenti, rischierebbe di disintegrarlo, mostrandone le eventuali contraddizioni, debolezze, incompletezza se non anche, ma non necessariamente, errori sul piano della scientificità, una pretesa, questa, comunque da convalidare) – che può venire definito la “cultura” del gruppo sociale di appartenenza o di riferimento, si staglia quindi un’opinione privata, specifica del singolo e di ogni singolo attore. La validità di questa opinione “privata” e la sua compatibilità rispetto alla *communis opinio* va ovviamente risolta caso per caso, e comunque comporta successivi aggiustamenti a seguito di critiche o fallimenti nella pratica e nel discorso. È certo possibile rileggere questo problema in termini “interni” al, o compatibili con il, progetto schütziano.

3. Opinioni e credenze

Riprendiamo il tema con un riferimento ad Aristotele, che distingue “opinioni comuni” (*doxa*) [Metaph. III 2 996b27, Eth. Nic. VII 1145b3-7] ed opinioni qualificate (*endoxa*) [Topici I 1 100b; IV 142°; VIII 5 159b]. La *doxa* viene intesa come sapere comune, esempio peraltro di una conoscenza incerta: “essa non è il risultato di una ricerca metodica (...) ma essa è, d’altra parte, il punto di partenza di ogni episteme e di ogni credere, in quanto ne pone i presupposti” [Cerroni 2002, 41; vedi anche Wieland 1993]. Ogni “credere”, è il credere di tutti – una *doxa*, allora, socialmente – se non ancora – qualificata, almeno convalidata, così che la “credenza” coincide con una sorta di sapere “stabilizzato” condiviso e sostenuto da esperti e personaggi autorevoli [Topici I 100b; cfr. Berti 1979] e da questi, per così dire, “garantito”, a seguito di un movimento diffusivo di tale sapere che aderisce a gruppi e settori o sezioni sociali o li contagia [cfr. Sperber 1999], e del consolidamento di tali saperi che ne segue, che ha come esito una sua totale stabilizzazione in un insieme di conoscenze sostanzialmente aproblematico, “vero” perché certo e condiviso, tanto che può rappresentarsi come una *conoscenza*, per il vasto pubblico, per la “comune opi-

nione”, ormai *data per scontata*. Questa conoscenza data per scontata è, con le parole di Cerroni, “quella conoscenza implicita che viene accreditata attraverso un processo di istituzionalizzazione sociale” [cit. p.42, cfr. Wieland p. 280 – sui tipi di conoscenza personale e implicita, v. ancora Polanyi cit.].

Il fondamento della conoscenza, della scienza, diviene allora per Aristotele quell’insieme di esperienze e di sapere implicito, di nozioni e conoscenze familiari e “ben note” sedimentato nella cultura del gruppo sociale, condiviso in modo sostanzialmente aproblematico e ripetuto “ritualmente” da tutti i suoi membri, che la legittimano attraverso processi di riconoscimento e di convalidazione delle definizioni, degli ambiti, delle pratiche e dei modelli, attraverso i quali la credenza viene a manifestarsi e a consolidarsi attraverso ripetizioni e regolarità (dottrine, commentari, insegnamento – ma anche detti, proverbi, narrazioni, miti, etc. – cfr. Berger e Luckmann 1966).

Sembra, a questo punto, che le considerazioni avanzate tendano a “schiacciare” la credenza sull’opinione, fino a farla coincidere con essa. In quest’ottica, il carattere problematico della credenza si risolve facendo chiarezza sulla natura dell’opinione, qualificata o meno che sia, a seconda che si avvicini in misura minore o maggiore alla conoscenza di tipo scientifico che, comunque, nella quotidianità – con eccezione della *popular science*, o della divulgazione a vari livelli – ha un ruolo marginale, essendo settorializzata, infatti, in luoghi specifici: laboratori universitari, redazioni di riviste, centri di ricerca, dove comunque si propone con evidenza come insieme di pratiche locali e di accordi interpretativi situati e su convenzioni o contrattazioni *ad hoc*, stando ai rapporti di ormai numerose ricerche etnometodologiche sulle modalità e le pratiche di indagine scientifica [cfr. p. es. Knorr-Cetina 1981; Latour 1998; sulla concezione, piuttosto datata, della scienza in Schütz, v. Lynch in Embree, 1988]. Vi è dunque un continuo, quasi una sovrapposizione, allora, tra opinione e credenza: se pure queste non si riducono a quelle, non di meno “credere” nella validità di una credenza è l’atto implicitamente costitutivo di un’opinione e, quanto più questa viene accettata, “ripetuta”, riproposta in repliche sempre più condivise e istituzionalizzate, articolate in codici di comportamento e in modelli d’azione, tanto più viene a presentarsi sulla scena del *theatrum mundi*

come sapere collettivo, vincolante, come quadro della conoscenza che si impone a livello sociale, chiaramente interpretabile in termini durkheimiani [cfr. Durkheim, 1982, e v. anche Gurvitch 1969 – sul possibile nesso teorico tra Schütz e Durkheim, v. Coenen, 1985].

Sembra quindi accertabile un processo di progressivo accrescimento in “densità” o “spessore” di un termine, di un concetto, di una più o meno dichiarata concezione del mondo passando dall’opinione all’opinione verificata, e quindi alla credenza collettivamente condivisa, questo anche se si danno talune parziali sovrapposizioni. La credenza può forse definirsi come riserva cognitiva a disposizione, che non viene mai (o quasi mai) messa in discussione: il “quasi” concerne gli eventuali fallimenti rispetto al mondo, alla situazione, al più ampio e inglobante modello cognitivo. Data per scontata, la credenza fornisce una sicurezza psicologica, sociologica, teoretica all’attore sociale, gli garantisce di stare dalla parte “giusta”, di impostare correttamente la sua azione, di giustificare (su richiesta) le *routines*, e porta con sé il senso di stabilità, di “permanenza” delle cose, delle relazioni, delle istituzioni. Credere nella democrazia è rassicurante quasi come credere in un ordine cosmico: la credenza seleziona le pratiche sociali come le pratiche scientifiche, garantendo a priori tanto la correttezza di certe scelte nel caso dell’agire politico quanto di certi e specifici protocolli nella ricerca astronomica. E poco importa che i termini di entrambi i discorsi siano poco definiti, che le “realtà” alle quali alludono siano più che altro convenzionali, risultati di accorte contrattazioni e prudenti accordi tra le parti [v. ancora Cerroni 2001, 72-74]. Nell’agire ordinario [e nella scienza ordinaria, cfr. Kuhn, 1978], “prima” che intervenga una qualche rivoluzione sociale o scientifica, rispettivamente, i percorsi d’azione sono predefiniti, fondati sulla fiducia reciproca dei soggetti [cfr. Luhmann 2002, ma v. anche Prandini 1998] come meccanismo di semplificazione e selezione (degli elementi “validi” o “accettabili”) della complessità sociale. Se osserviamo il possibile rapporto tra le analisi di Schütz che vertono sulla *paramount reality*, la provincia finita di significato dell’agire quotidiano [cfr. Schütz 1979a, 181-232], con le sue pratiche e modelli cognitivi [cfr. Protti 1995, il tema è ripreso in più luoghi] delle relazioni intersoggettive e tra soggetti e istituzioni (ma in quest’ulti-

mo caso è meglio rivolgersi a Berger e Luckmann, cit.), si nota come lo *stock of knowledge* si sia dilatato. Descritto inizialmente come semplice bagaglio di conoscenze operative, deposito di saperi pratici, di testi (di vario genere) per affrontare contingenze previste (in linea di massima) dai vari tipi di soggetti, nel primo caso attivi nelle *routines*, nel secondo innovatori, che attingono comunque le loro conoscenze da fonti differenti (tipi di soggetti, questa volta, capaci per diverse modalità di elaborazione del sapere), viene ora affrontato come uno sfondo magmatico, di statuto incerto; in esso si relazionano reciprocamente opinioni più o meno giustificate o accettabili, conoscenze sperimentate e provate, credenze “ingiustificabili” se non in riferimento ad un ulteriore sfondo, a seguito di un ulteriore rimando, secondo criteri di rilevanza che definiscono ambiti di realtà sottratti alla *paramount reality* anzi, estranei ad essa come luogo per eccellenza dell’agire sociale.

Tra le province finite di significato, Schütz elenca il sogno, la fantasia, il mondo della scienza, “realtà” che possiedono una realtà *sui generis*. Ma è forse opportuno integrare la *paramount reality* con un tratto che Schütz non considera, che si può (con una certa esitazione) ritenere gli fosse profondamente estraneo, e che, credo, non trovò l’occasione di tematizzare: l’ideologia, che si presenta nella realtà d’ogni giorno come “forza” capace di strutturarla significativamente e di creare situazioni sociali a volte dirimpenti.

4. *Credenze e ideologie*

Nella sua sintesi, Gallino [1978, rev. 1983, 343-348] sottolinea insistentemente la presenza delle “credenze” nello spazio teorico dell’ideologia. E sottolinea: “caratteristica di un’ideologia è l’irrelevanza della verificabilità empirica per le sue componenti cognitive, le credenze” [v. anche Boudon 1991]. Insomma, chi condivide un’ideologia, sarebbe tetragono davanti alla realtà, che viene interpretata, spiegata, compresa attraverso un filtro (l’insieme coerente e articolato delle credenze) che la “riduce”, o “traduce”, corrispondentemente al settore che di essa evidenzia solo alcune specifiche componenti, le quali sol-

tanto sarebbero compatibili con il pacchetto ideologico di partenza, condiviso e approvato dal gruppo sociale che se ne fa portatore, che lo difende, che cerca di imporlo.

Queste “credenze”, tutt’altro che “innocue”, in Schütz costituiscono insieme neutri, sfondi che si presentano in una tonalità modesta, dove la “razionalità” che esprimono nei loro costrutti caratterizza inizialmente le premesse teoriche del progetto d’azione, e, conclusa questa, vale come loro giustificazione, in una sorta di disinvolta circolarità (sulla razionalità nel mondo sociale, cfr. Schütz 1979d, 347-370). Ma l’ideologia, come sistema coerente di credenze, non riguarda solo il singolo attore, ma soprattutto e principalmente insieme sociali consistenti, che attorno ad essa si compattano e la esprimono come loro propria “visione del mondo” e possono, poi, istituzionalizzarla, facendone l’espressione più significativa del loro presentarsi sulla scena storica e sociale. Il sistema delle credenze, tradotto in ideologia, ha, come queste, una storia la cui dimensione parte dal loro generarsi, attraversa una fase d’assestamento e di prevalenza, fino alla più evidente decadenza. E questo può dirsi tanto di un’ideologia politica, che di un’ideologia sociale, religiosa o “scientifica” (o, meglio, che presume di essere tale: cfr. Boudon, cit. cap.VIII, 227-269). Si tratta, quindi, di credenze che si organizzano in sistemi d’idee articolati, complessi, tendenzialmente coerenti (ma ciò non è di per sé necessario) e capaci d’incidenza decisiva sull’azione sociale o, più precisamente, sulle premesse di tale azione, che giustificano e motivano attraverso criteri di rilevanza che sottolineano il valore (o i valori) di scelte di principio, quali che siano, che restano sottratte alla discussione critica razionale, anzi la escludono, perché essa, argomentando contro il profilo appunto ideologico che struttura le scelte, rischierebbe di demolirle: “ideologia” è il pensiero dell’altro, dell’avversario, di chi non appartiene al proprio gruppo, alla propria classe o ceto, o partito. In questo senso, definire “ideologica” una posizione dottrina, politica o filosofica, significa squalificarla in termini morali (e qui, ancora, entrano in gioco altri elementi ideologici, le definizioni di bene, male, giusto etc. discussi dalla religione, dalla filosofia o dal diritto e, forse, da quel *common sense* che in Schütz si sottrae a certe disagioli considerazioni; neppure in tema di “eguaglianza” Schütz trova

il modo di approdare all'ideologia, o di considerarla come ambito teorico sul quale indirizzare la riflessione [cfr. Schütz 1979d, 419-466, e l'analisi di Embree 1999] così che il discorso sembra velleitario nella sue proposte e astratto come trattazione che le precede). Un *common sense* che può, a questo punto, essere inteso come attitudine ritualistica del pensare, una sorta di esercizio innocuo che comprende però in sé, inavvertitamente, estremismi dottrinari o tesi irrealistiche (le cogliamo nei commenti o nelle analisi, sedicenti tali, e quasi ogni giorno, a proposito della politica praticata nella nostra giuliva repubblica) corroborando così posizioni equivoche ed anche accettandone altre, non meno discutibili e pericolose, senza opporre ad esse alcuna ragionevole o razionale resistenza.

Ideologia sarebbe quindi l'organizzazione "di parte" di un sistema di credenze investite da un carico valoriale esorbitante: una tipologia della razionalità (come quella weberiana) si troverebbe in difficoltà se volesse individuare in sé una modalità o un tipo specifico di azione razionale ove agisca prevalentemente un'istanza ideologica [cfr. Weber 1968]. Consideriamo la tipologia weberiana: razionalità allo scopo, al valore, tradizionale, affettiva esprimono, ciascuna, in sé, la propria istanza fondativa allocata in una corrispondente credenza: e questo si può dire, con una certa forzatura interpretativa, richiamerebbe i relativi momenti "storici" e le pertinenti elaborazioni cognitive, più o meno articolate – la tipologia è astratta, non vi è assolutamente l'intenzione di ritrovarla nella realtà, ma questa può venire analizzata più agevolmente con un uso accorto, chiaramente strumentale, della tipologia. La razionalità allo scopo, nella nitidezza del nesso che collega mezzi e fini (razionalità strategica), implica tanto il progetto quanto la sua realizzazione tramite precisi mezzi operativi (razionalità strumentale) – e sul progetto, data la carenza della analisi di Weber, si rimanda necessariamente (e almeno) a Schütz (Schütz 1974, e altri studi, che qui sembra eccessivo indicare). Ma tale "razionalità" appartiene, come teorizzazione, alla modernità, della quale costituisce lo sfondo ideologico (Weber non si sarebbe però espresso in questi termini), che di questa e quella offre una elaborazione specifica, visibile attraverso la vernice trasparente e vitrea del disincanto. Richiamarsi a Weber è, in fondo, un pretesto per una

transizione teorica verso Habermas, un percorso che però scavalca Schütz e le sue nitide analisi, sostanzialmente defilate rispetto al problema dell'ideologia. Questo problema attraversa le pagine habermasiane come un filo rosso, un elemento teorico inevitabile nel complesso ragionamento proposto dal rinnovatore della scuola di Francoforte. Se, allora, consideriamo la ragione strumentale, la meno vincolata a tratti emozionali che potrebbero comprometterla, è chiaro che è già ideologia qualificarla anche come ambito o prospettiva del dominio. Inoltre, proporre alternative che ne individuano limiti (che nessuno ha mai escluso) e ambiti ristretti di validità quanto a pertinenza e applicabilità, sollecitandone quindi un "superamento" esplicito nell'ottica, ad esempio, di una razionalità comunicativa, volta all'intesa tra i partecipanti al gioco (e non più conflitto) sociale, così come propone Habermas, è un'impresa connessa ad un insieme di "credenze" alternative a quelle weberiane (per esempio, sul concetto di "ordinamento" della società, di legalità, di legittimità, di rappresentanza e partecipazione politica, e così via). La prospettiva teorica habermasiana ha alle sue spalle uno sfondo ideologico differente, e riferimenti ad un ethos (e quindi a credenze) e a modelli di politicità e di sfera pubblica che si dichiarano radicalmente incompatibili con l'orientamento weberiano [cfr. Habermas 1984, vol. I, cap. II]. Un orientamento, cioè, che egli intende rileggere (e valutare) come un modello obsoleto di teorizzazione, e tale perché storicamente liquidato dalla prassi politica contemporanea – ma questa operazione interpretativa ha come conseguenza più o meno immediata la "nuova" ideologia e la razionalità comunicativa proposte da Habermas. Esse procedono appaiate nel progetto della modernità, quando si delineano i luoghi e le modalità di formazione dell'opinione pubblica [cfr. ancora Habermas 1969]. Il cittadino elabora in tali sedi, nel dialogo e nel confronto con altri attori sociali, le proprie opinioni (credenze, idee, progetti) costruendo, accanto alla propria sfera privata, una sfera pubblica, un sapere esplicitamente politico che lo accompagna nello stesso processo – accanto al quale si costituisce e si sviluppa velocemente un'ideologia che corrisponde (e non casualmente) alla parte sociale alla quale l'attore sociale sa di appartenere, e intende rappresentare attraverso se stesso e le proprie azioni, con annesse a queste sostanziose argomentazioni a favore dei con-

tenuti del ragionamento che le esprime: “l’ideologia, infatti, è giustificazione” scrivono Adorno e Horkheimer [1966, 212], con un accento che non ammette repliche interpretative.

Certo, il cittadino è “meta-informato” (uso un termine proposto da Lalli), e con questo termine intendo un soggetto che possiede (e manipola, se è il caso) informazioni sulle informazioni e che sa giustificare inquadrando in un sistema (in una rete) di idee già assestate in confezione standard, appunto in un’ideologia che ad esse dà forma e articola il loro contenuto. Ma ciò non toglie che, nell’insieme di informazioni che ha raccolto, e sta apprestando all’uso, l’attore sociale meta-informato scelga quelle che trova più “credibili” (lo facciamo tutti, sfogliando i giornali, ogni giorno) e tali sono quelle che aderiscono al (o sono compatibili col) blocco di credenze che caratterizzano il suo e il nostro (personale e di gruppo) modo di pensare, di esserci, di relazionarci sulla linea, insomma, di una “comune” ideologia. Sempre di credenze si tratta, che supportano opinioni (private e pubbliche) e saperi differenziati, embricati l’uno con l’altro, settorializzati a seconda dei soggetti e delle loro capacità di fruirne e distribuirli, di collocarli e metterli a disposizione di altri. Questi soggetti, o attori sociali, si è visto, sono individualizzati astrattamente e differentemente allocati in tipologie sotto certi aspetti incomplete, o discutibili. Ma non è questo il luogo per proporre altre, o per integrarle rendendole più attuali, più adatte al contesto contemporaneo, dove i saperi sono ancora più frantumati, parziali, specializzati (tutti, ormai, siamo “esperti” in qualcosa, tutti, ancora, ci riteniamo, per qualche ragione a volte discutibile, “cittadini ben informati”).

5. Conclusioni

Vorrei concludere convinto che, in fondo, non c’è conclusione, e che l’analisi proposta dovrebbe richiamare l’attenzione sulla circolarità del discorso – credenze, opinioni, ideologie, appartengono allo stesso ambito che accoglie le differenti proiezioni concettuali proposte in sequenza dai diversi autori ricordati. Ciascuno di essi ha sottolineato un tema, un elemento significativo, una

tipologia più o meno soddisfacente e coerente con la propria prospettiva teorica e indifferente, se non estranea o contraria, a quella avanzata da altri studiosi. Le eventuali contiguità, continuità o sovrapposizioni, che è possibile individuare, sono piuttosto casuali, prive di una credibile intenzionalità. Da qui un certo senso di insoddisfazione: come se il lavoro costruttivo di fondere prospettive diverse in un pacchetto teorico coerente ed omogeneo dovesse ancora iniziare.

Dipartimento di Scienze Sociali e della Comunicazione, Università di Lecce

Riferimenti bibliografici

BERGER, P. e LUCKMANN, TH.

1974 *La realtà come costruzione sociale* (1966), Mulino, Bologna.

BERTI, E.

1979 *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma.

BOUDON, R.

1991 *L'ideologia* (1986), Einaudi, Torino.

CERRONI, A.

1999 *Categorie e relatività. Metodo, cognizione e cultura nella scoperta di Albert Einstein*, Unicopli-Cuesp, Milano.

2002 *Libertà e pregiudizio. Comunicazione e socializzazione alla conoscenza*, Angeli, Milano.

COENEN, H.

1985 *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektiven Zwang*, Fink, München.

DURKHEIM, É.

1982 *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Comunità, Milano.

EMBREE, L.

1999 *The Ethical-Political Side of Schutz: His Contributions at the 1956 Institute of Ethics concerned with Barriers to Equality of Opportunity*, in L. Embree (Ed.) *Schutzian Social Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, pp. 235-285.

GALLINO, L.

1983 *Ideologia*, in Dizionario di sociologia, Utet, Torino 1978 ed. 1983.

GARFINKEL, H.

1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N. J.).

GURVITCH, G.

1969 *I quadri sociali della conoscenza* (1966), AVE, Roma.

HABERMAS, J.

1969 *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Bari.

1984 *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), 2 voll., il Mulino, Bologna.

HERITAGE, J.

1984 *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity, Cambridge.

HORKHEIMER, M e ADORNO, TH.W.

1966 *Lezione XII. L'ideologia*, in *Lezioni di sociologia* (1956), Einaudi, Torino, pp. 205-228.

KNORR-CETINA, K.

1981 *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Construction and Contextual Nature of Science*, Pergamon, Oxford.

KUHN, TH.

1978 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Einaudi, Torino.

LALLI, P.

2001 *Le arene del senso comune, ovvero "il cittadino meta informato"*, in M. Protti (a cura di), *Quotidianamente. Studi sull'intorno teorico di Alfred Schütz*, Pensa-Multimedia, Lecce, pp. 167-200.

LATOUR, B.

1998 *La scienza in azione* (1987), Comunità, Milano.

LUHMANN, N.

2002 *La fiducia* (1968), il Mulino, Bologna.

LYNCH, M.

1988 *Alfred Schutz and the Sociology of Science*, in L. Embree (Ed), *Wordly Phenomenology. The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, University Press of America, Washington, pp. 71-100.

POLANYI, M.

1990 *La conoscenza personale* (1958), Rusconi, Milano.

PRANDINI, R.

1998 *Le radici fiduciarie del legame sociale*, Angeli, Milano.

PROTTI, M.

1995 *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli-Cuesp, Milano.

SCHÜTZ, A.

1974 *La fenomenologia del mondo sociale* (1932), Mulino, Bologna.

1975 *Il problema della rilevanza* (1970), Rosenberg e Selliers, Torino.

1979a *Sulle realtà multiple* (1945), in *Saggi sociologici*, cit., pp. 181-232.

1979b *Il cittadino ben informato* (1946), in *Saggi sociologici*, cit., pp. 404-418.

1979c *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza* (1953), in *Saggi sociologici*, cit., pp. 3-47.

1979d *Saggi sociologici*, Utet, Torino.

SPERBER, D.

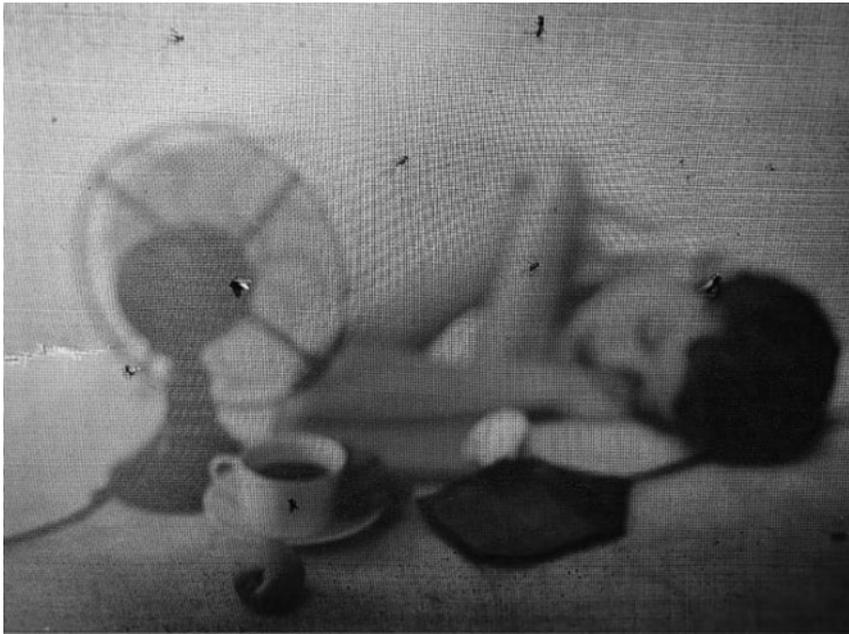
1999 *Il contagio delle idee* (1996), Feltrinelli, Milano.

WEBER, M.

1968 *Economia e società* (2 voll.) (1922), Comunità, Milano.

WIELAND, W.

1993 *La fisica di Aristotele* (1962), il Mulino, Bologna.



irving penn. «summer sleep», new york, 1949

Michela Tramonti

La forma del quotidiano: note su Georg Simmel e Paul F. Lazarsfeld

Georg Simmel e Paul F. Lazarsfeld, due classici, sono accomunati da una vita accademica e personale vissuta con molte difficoltà che hanno ostacolato la comprensione piena del loro lavoro. L'uno per le sue origini ebraiche, per la complessità dell'interpretazione dei suoi scritti e per la scelta dei temi di ricerca, come la filosofia, la storia, la psicologia e la sociologia [Fornari 2002, XIV-XV]; l'altro per la partecipazione attiva ai movimenti socialisti, soprattutto durante il periodo universitario, i suoi interessi per la psicologia individuale e sociale [Campelli 1999, 15-33]. Situazioni e avvenimenti che hanno intralciato la carriera accademica di Simmel e che hanno spinto Lazarsfeld a trasferirsi definitivamente in America. Solo successivamente, quando le loro opere sono state riprese ed approfondite, ne è stata apprezzata la grandiosità: Simmel, soprattutto, per la "sociologia delle forme" e Lazarsfeld per il lavoro volto, dal punto di vista metodologico, a colmare quel divario che poteva esserci nel preferire una direzione o l'altra della metodologia classica, ossia dall'utilizzo esclusivo dei dati prodotti dalle "nude cifre" della statistica ufficiale o semplicemente facendo riferimento solo alla letteratura esistente¹. Entrambi gli auto-

¹ L'obiettivo, secondo Lazarsfeld, era quello di integrare l'uso dei dati numerici con le tecniche di "immersione" nella vita quotidiana dei soggetti studiati. Durante il IV Congresso Mondiale di Sociologia del 1959 l'Autore ha definito la metodologia come una "poesia", perché come la "poesia è un'emozione cui si rifà con animo tranquillo", la metodologia è "un riandare al lavoro creativo con lo stesso animo". Anche se il metodo risulta, come scrisse Lazarsfeld, ingenuo, per non aver formulato criteri precisi di campionamento, per la costruzione delle varie tipologie su base intuitiva senza verificarne la coerenza logica, il programma a livello metodologico è stato molto preciso, combinando la quantificazione e l'analisi interpretativa del materiale qualitativo raccolto. [cfr. Lombardo 1999, 92; Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 1986].

ri si sono interessati a studiare ed interpretare la realtà sociale concreta distinguendo tra *forma* e *contenuto*. Simmel, partendo da questa distinzione, ha cercato di trovare le basi sulle quali la “sociologia” poteva diventare una scienza indipendente, studiando “le forme pure dello stare insieme” della “sociazione” e Lazarsfeld, approfondendo i metodi utilizzati per studiare i fenomeni sociali, ha ripreso il concetto simmelliano di “forma”, inteso come un primo tentativo di riprodurre una classificazione, che verrà chiamata *ricostruzione parziale*.

L’aggettivo “formale”, secondo Simmel, sta ad indicare la costante ricerca delle forme dei rapporti che non variano nel tempo, pur mutando nei loro contenuti [Izzo 1991, 156]. Non esistono nella società delle forme pure, come vengono teorizzate da Simmel, ma forme tipizzate, intese come perfezione concettuale di una forma specifica relativa ad un tipo di realtà sociale. L’interesse di Simmel è rivolto a comprendere più la struttura organizzativa del fatto sociale che il suo contenuto [cfr. Fornari 2001, 81].

La realtà sociale diventa il prodotto, mai definitivo, di un insieme di relazioni che danno vita all’intera società. Si tratta di una sociologia nata dallo sguardo di un filosofo della cultura, che vuole penetrare un mondo affascinante e inesplorato. È lo “sguardo di uno straniero, che pur vivendo nel mondo non vi appartiene mai completamente, guardandolo sempre come se fosse la prima volta” [Simmel 1995, 11].

La centralità nel pensiero di Simmel consiste nell’interazione e nella compenetrazione dei fenomeni, concetti che si definiscono con il solo termine di *Wechselwirkung*, vale a dire effetto di reciprocità, azione reciproca. Ogni fenomeno è connesso con innumerevoli altri in una rete fitta di relazioni, ma ciascuno retroagisce anche su quelle che possono apparirne le “cause”, creando una sorta di “corrispondenza” di influenza scambievole tra i diversi ordini di fenomeni [Federici 2003, 135].

La forma della reciprocità, a sua volta, tende a sedimentarsi nel tempo e ad assumere, per tempi più o meno lunghi, un carattere stabile. Simmel indica il processo di consolidamento nel tempo delle forme di azioni con il termine *Vergesellschaftung*, ossia sociazione. Nella rete di reciprocità, che permea la vita

quotidiana, esistono forme poco “appariscenti” di azione reciproca, come l’amicizia, la fedeltà, e la società non è altro che il prodotto finale del processo di socializzazione.

I grandi sistemi e le organizzazioni plurindividuali, cui si suole pensare quando si parla di società, non sono altro che forme di reciprocità fra individui, protrattesi nel tempo e trasformatesi in formazioni stabili, autosufficienti e provviste di una fisionomia ben definita [Simmel 1995, 13-14].

In questa prospettiva la storia è la conclusione di un processo mediante il quale gli individui creano la “forma” di ciò che percepiscono. Nella produzione di concetti e di categorie del pensiero, la vita si fissa in certe determinazioni simboliche per comprenderla, ma il suo fluire incessante comporta lo sciogliersi di tali determinazioni e il suo trasformarsi in determinazioni diverse. La vita è sia un flusso dinamico sia una produzione di forme in cui questo fluire si fissa. Si tratta di forme di relazione, istituzioni, simboli, idee, prodotti della vita economica, opere artistiche e tutto ciò che si definisce “cultura”, sia nel suo aspetto materiale sia in quello linguistico espressivo. In ciascuna di queste manifestazioni la vita si esprime, ma si rapprende: la loro oggettività è un prodotto della vita, ma contemporaneamente si contrappone al carattere fluido della vita stessa [cfr. Ivi, 17].

La vita scavalca le forme, eppure solo in forme di volta in volta determinate essa può essere colta. Da questa contraddizione emerge “la tragedia” della vita moderna in cui la vita stessa non può essere compresa che sulla base di simboli, categorie o raffigurazioni, nella misura in cui costituiscono una fissazione della vita stessa, le si contrappongono inevitabilmente o la riducono. Attraverso le forme, espressioni di vita, avviene la comprensione del mondo, che tuttavia rimane riduttiva, perché è impossibile un sapere completamente esaustivo.

Ogni pensiero dà al mondo una forma, ma la vita eccede ogni forma e la oltrepassa incessantemente. Lo stabilizzarsi della forma crea l’ovvio, il comune, in altre parole la quotidianità. Il quotidiano è la forma di pensiero e di sensibilità secondo cui le cose vengono date per scontate: ciò che facciamo e

ciò in cui ci imbattiamo ci appare così familiare da essere considerato come qualcosa di naturale. Gli elementi che costituiscono l'ovvio, lo scontato, definiscono il senso comune dell'individuo, ossia quella forma di sapere che fa in modo che la realtà sia compresa secondo stereotipi, la cui conoscenza, condivisa da tutti, è ritenuta naturale. Anche alcuni autori, come Schütz, Berger e Luckmann evidenziano il carattere "oggettivo e scontato" del quotidiano. Questa fase rappresenta un primo stadio del sistema di conoscenze socialmente condivise che orientano il nostro agire. La vita quotidiana diventa il luogo privilegiato della riproduzione sociale, intesa come riproduzione di senso socialmente condiviso. Oltre l'atteggiamento naturale e dell'ovvio, l'altra caratteristica importante della vita quotidiana è che ogni azione si attua in relazione alla corporeità del soggetto e al "mondo esterno" definito nel tempo e nello spazio. È in questa dimensione che si formano le azioni abitudinarie, che si trasformano in tipizzazioni, riducendo la complessità del reale, e successivamente in comportamenti istituzionali. Il comportamento, quando si trasforma in abitudine, diventa semiautomatico. Secondo Jedlowski, in *Sapere dell'esperienza*, i sistemi di abitudini socialmente condivisi si trasformano in routine, che permettono di interagire con gli altri in modo standardizzato. Attraverso la routine quotidiana si riproduce la realtà esterna secondo delle regole considerate valide tacitamente [Jedlowski 1994, 81].

Pertanto il quotidiano diventa il prodotto del processo di costruzione sociale, dove gli individui interagiscono tra di loro, reagendo all'ambiente in cui vivono e l'azione si configura come un insieme di azioni strategiche. A questa prospettiva si aggiungono le osservazioni evidenziate da Maffesoli, secondo il quale la vita quotidiana è il luogo dell'ambiguità dove gli individui per opporsi alla rigidità delle istituzioni dispongono di diverse strategie. Il comportamento è un insieme di ritualismi in un'atmosfera di gioco e non la pura applicazione di regole rigide, perché secondo Maffesoli, "il gioco e il serio sono momenti equivalenti di una medesima insignificanza (...), non esistono cose più o meno importanti, una gerarchia di valori" [Maffesoli 1983, 156]. La socialità non è caratterizzata da una pura progettualità, ma da determinatezza e da immagina-

zione, che si dispongono lungo un processo ciclico [cfr. Cattaneo 1998, 209-212]².

Diventa, secondo Simmel, un bisogno estremo, per l'individuo, definire il "mondo esterno" attraverso le proprie rappresentazioni. Anche Goffman usa il termine "rappresentazione", e nella sua opera *La vita quotidiana come rappresentazione*, cerca di spiegarne il significato prendendo in esame, come ha scritto,

il mondo in cui un individuo, in normali condizioni di lavoro, presenta se stesso e le sue azioni agli altri, il modo in cui guida e controlla le impressioni che costoro si fanno di lui, e il genere di cose che può o non può fare mentre svolge la sua rappresentazione in loro presenza [Goffman 1969, 9].

L'individuo offre spiegazioni della realtà esterna in base alla propria vita interiore, utilizzando categorie che appartengono al soggetto. Alla stessa stregua si utilizzano le stesse categorie esplicative per interpretare e comprendere i sentimenti, che insieme alle emozioni³ sono a fondamento dell'esperienza individuale e delle interazioni sociali. Per Simmel non era pensabile dividere l'emozione dalla ragione, perché l'individuo, nella società moderna e ancor più nella società post-moderna, vive in una realtà contraddittoria, immersa in pulsioni, ragioni ed emozioni. Nessuna di queste parti costitutive dell'Io può assumere la guida e il controllo completo del soggetto, perché il loro rapporto

² Secondo Maffesoli, il presente è sempre uguale a se stesso in tutte le epoche, perché la vita quotidiana è caratterizzata da un processo ciclico della mentalità sociale [cfr. Maffesoli 1986, 105].

³ La sociologia delle emozioni è una branca della sociologia, che si è affermata come disciplina solo recentemente. I primi articoli e saggi sono stati pubblicati nella rivista *American Sociological Association* del 1986. Le esperienze sociali e le emozioni vengono considerati dei fenomeni sociologici, interpretando, secondo questa prospettiva, i diversi problemi sociali. Il tema delle emozioni è stato affrontato in molte opere di Simmel, come nel saggio sull'amore, sulla civetteria. [cfr. Ivi, 233; Simmel 1985; Simmel 1993; Simmel 1995].

rimane sempre conflittuale [cfr. Simmel 1984, 233]. Gli individui entrano in relazione fra loro attraverso le emozioni, e le interazioni sociali, che ne scaturiscono, producono a loro volta altre emozioni. In questo processo si crea una tensione tra ciò che è interno ed esterno al soggetto.

L'uno, in quanto simbolo dell'altro lo rende pensabile e rappresentabile, nessuno è primo o secondo, ma nella loro dipendenza reciproca realizzano l'unità del loro, cioè del nostro, essere [Ivi, 665].

Il legame sociale, secondo Maffesoli, si costruisce sulle emozioni, che rimangono vive per il tempo in cui gli individui rimangono vicini, per poi dissolversi e ricostruirsi in un tempo e in uno spazio diverso, senza che l'esperienza precedente possa influenzare quella successiva. Non esistono regole da rispettare: l'importante è abbandonarsi alla "logica irrazionale delle emozioni"⁴.

L'organizzazione dei contenuti della vita può essere visualizzata come un cerchio, dove l'individuo, ossia l'Io, ne rappresenta il centro. L'Io con le cose, gli altri uomini, le idee, ecc., stabilisce certi "tipi" di rapporti secondo le diverse "distanze" tra loro. L'oggetto, pur rimanendo invariato nel contenuto, può collocarsi vicino al centro o nella parte periferica del cerchio secondo i diversi interessi. Processo che definisce, attraverso "una misura precisa della distanza il rapporto tra l'Io e l'oggetto, pur non mutandolo" [Simmel 1984].

Nella trattazione delle emozioni, nell'articolo *The Sociology of Conflict* contenuto nella rivista *American Journal of Sociology* del 1904, Georg Simmel,

⁴ Maffesoli parla della *logica binaria della separazione* tra ragione e sentimento che in realtà non si oppongono ma "la loro sinergia produce una società complessa che merita, a sua volta un'analisi complessa". Fallisce ogni tentativo di risolvere la realtà in elementi opposti. Il gioco, il dono, la prostituzione diventano *frammenti* di realtà, come li definisce Simmel, attraverso la quale si può cogliere l'immediatezza del rapporto sociale, che è alla base della società *postmoderna*. Non si tratta di rifiutare ogni forma di conoscenza per dedicarsi all'osservazione di fenomeni quotidiani poco appariscenti, come la moda, i sentimenti, ma un'alternativa al modello scientifico dominante che assomiglia alla scienza dell'arte [Maffesoli 2000, 112].

secondo Lazarsfeld, ha introdotto una classificazione importante dal punto di vista metodologico nell'analisi qualitativa: la *ricostruzione parziale*, la sistematizzazione parziale di un concetto o di una serie di categorie.

Riprendendo il concetto di "forma", Paul F. Lazarsfeld evidenzia più volte l'idea che "la scienza sociale deve elaborare delle misurazioni". In *Metodologia e ricerca sociale* l'autore afferma che per intraprendere uno studio sistematico si utilizzano diversi strumenti, che possono essere meno precisi delle misurazioni quantitative, ma più accurati delle valutazioni del singolo individuo. Tra la classificazione qualitativa e le forme più precise di misurazione esiste un "collegamento logico", realizzato da strumenti intermedi, quali classificazioni multidimensionali, scale ordinali, tipologie e indici [Lazarsfeld 1967, 231-232].

Ogni ricercatore opera delle misurazioni dei fenomeni sociali che incontra nella vita di ogni giorno, seguendo un procedimento abbastanza semplice. L'elaborazione di una teoria delle misurazioni sociologiche, si realizza, secondo Lazarsfeld, estraendo dai procedimenti di ricerca comunemente usati un "sistema", che espliciti la prassi che i ricercatori hanno seguito per operare queste forme di misurazione e le loro implicazioni logiche. Nella sua opera individua delle aree problematiche in questo *continuum* di procedimenti di misura. La prima è la formazione di categorie con le quali il fenomeno viene misurato prima di procedere alla classificazione vera e propria. La seconda è relativa ad alcuni metodi utilizzati per rendere la classificazione degli oggetti o dei fenomeni più sistematica possibile di quanto il solo giudizio personale possa fare. La terza è relativa alla classificazione multidimensionale e al loro rapporto con le tipologie [Ibidem].

La ricerca esplorativa di un fenomeno sociale non nasce sempre da categorie teoriche generali, ma da un'enorme quantità di dati non sistematizzati. È sempre meglio partire da categorie più concrete per elaborarle in una forma più chiara e logica. Il processo, attraverso il quale il soggetto determina le categorie teoriche applicabili ad un comportamento, sarà un lungo lavoro e spesso si renderà necessario utilizzare categorie concrete generali che fungono da collante con altri campi di esperienza, al fine di ottenere uno schema che espliciti la situazione concreta e nello stesso tempo sia abbastanza generale [Ivi, 234].

Esiste un procedimento utilizzato dai ricercatori più esperti per costruire, in una fase iniziale, le categorie in cui disporre i dati raccolti durante una ricerca esplorativa. Alcune regole seguite hanno carattere generale e formale, altre derivano direttamente dall'esperienza concreta. Le caratteristiche essenziali di un buon sistema di classificazione si possono sintetizzare, secondo Lazarsfeld, in quattro punti:

1. *Articolazione*: la classificazione procede gradualmente dal generale al particolare, in modo tale che il materiale analizzato possa essere compreso sia in termini specifici che in raggruppamenti ampi.
2. *Correttezza logica*: in un sistema complesso di categorie, quelle di ciascun livello devono essere esaurienti ed esaustive e riprendendo le parole dell'Autore quando viene classificato al tempo stesso sotto più di un aspetto, ogni aspetto deve avere il suo distintivo sistema di categorie [Ivi, 235].
3. *Adattamento alla struttura della situazione*: la classificazione realizzata deve basarsi sulla situazione reale per poterla comprendere nella sua interezza.
4. *Adattamento allo schema mentale di riferimento dell'intervistato*: insieme alla classificazione si dovrebbe rendere nota la definizione della situazione fornita da colui che esamina il fenomeno.

Il primo passo nel processo di ricerca consiste nello specificare gli indicatori su cui deve essere costruita successivamente la classificazione. Il concetto viene tradotto, per il ricercatore, in un insieme di istruzioni, che formeranno la base sulla quale si emetterà il "giudizio". Il procedimento più sistematico è quello di suddividere il giudizio in frammenti. Si può dare un giudizio complessivo oppure specifico relativamente a ciascuna area di indicatori. Il giudizio frammentato deve essere successivamente ricomposto, dando forma ad una *classificazione multidimensionale* [cfr. Lazarsfeld 1967, 253]. La situazione migliore si ha quando un concetto complesso viene ridotto in indici così chiari e definiti che il procedimento di classificazione diventa quasi meccanico.

Gli schemi descrittivi utilizzati dai ricercatori possono essere un semplice elenco di "tipi", senza considerare il rapporto logico che l'uno ha con l'altro,

oppure di “tipologie” sistematiche in cui ogni tipo è il prodotto logico della combinazione di attributi fondamentali. Tra le due estremità ci sono numerosi livelli intermedi di sistematizzazione, detta “parziale”, dove vengono considerate serie di tipi che

includono virtualmente, nella loro definizione, tutti gli elementi logici necessari a stabilire uno spazio di attributi multidimensionale, ma in cui non è stato fatto esplicitamente un tipo di analisi logica [Ivi, 324].

Secondo il grado di concretezza e di generalità possono variare gli schemi descrittivi: una tipologia completamente sistematica può basarsi su dimensioni concrete, mentre una classificazione preliminare è normalmente ampia e generale.

Il processo di classificazione procede da una fase preliminare, che rappresenta un primo passo verso la sistematicità, ad una fase in cui la classificazione è interamente sistematizzata. Fino a quando tutti gli elementi non sono ordinati, l'analisi delle relazioni non può procedere. Quando una classificazione preliminare è buona, comprende tutti gli elementi necessari, anche se non in forma sistematica per la comprensione della situazione. Quando, invece, è scadente comprende pochi elementi: omettendo gli aspetti più importanti della situazione e precludendo qualsiasi progressione nell'analisi situazionale, lo studioso è obbligato a ritornare al punto di partenza. Gli elementi essenziali, se sono stati già considerati nella classificazione preliminare, possono essere combinati tra loro più volte, man mano che si procede con l'analisi. Successivamente all'interno delle categorie, viene stabilito un ordinamento in base ad una dimensione, mentre gli altri attributi individuati all'interno di essa sono elencati senza alcun ordine. Una forma più complessa di sistema descrittivo, che può essere dedotto da un'analisi qualitativa, è quella in cui ciascuna “tipologia” si ottiene direttamente dalla combinazione logica degli attributi o dimensioni fondamentali [Ivi, 324-333].

Il processo attraverso il quale si costruisce una tipologia sistematica può essere sintetizzato come segue: da una serie preliminare di categorie si estrae un

numero preciso di attributi che costituiscono la base per le distinzioni evidenziate e si includono questi attributi in un sistema multidimensionale, detto “spazio di attributi”. L’operazione fin qui descritta è chiamata “ricostruzione di uno spazio degli attributi partendo da una tipologia”. Dalle combinazioni logicamente possibili si individua la serie generale di categorie nel sistema totale. Si ottiene che alcune combinazioni possono essere ignorate o omesse, secondo se le caselle sono vuote o se la categoria originale occuperà molte caselle.

Bisognerà limitare le combinazioni da analizzare o ricombinare una serie di categorie per facilitare l’analisi, poiché non sempre le combinazioni sono logicamente possibili. La ricombinazione, ottenuta attraverso questo procedimento, è definita “riduzione” ed è connessa all’operazione di formazione di un indice. Nell’analisi qualitativa il procedimento di sistematizzazione parziale di un concetto o di una serie di categorie viene molto usato. Secondo Lazarsfeld, Georg Simmel ha introdotto questa categorizzazione nella trattazione dell’invidia e della gelosia nell’articolo *The Sociology of Conflict* sopra richiamato. Nell’articolo, Simmel descrive le complesse situazioni in cui nascono questi due sentimenti evidenziando le loro specificità.

Nel caso della gelosia l’individuo sente che può vantare dei diritti sull’oggetto del suo desiderio, mentre nel caso dell’invidia non ha diritti da far valere, ma solo il desiderio per l’oggetto [Lazarsfeld 1967, 333].

In questo modo Simmel ha operato una ricostruzione parziale dello spazio degli attributi attraverso la quale l’invidia e la gelosia si possono definire in modo sistematico. La sua originalità sta nel fatto di aver anticipato concettualmente le operazioni di classificazione parziale, utili per la ricerca sociale. Il procedimento non è stato completato, ma l’Autore ha proceduto fino ad arrivare a determinare una distinzione tra i due sentimenti, che, normalmente, sono considerati “fattori dissociativi”. Si crea, in questo modo, una certa tensione tra fattori associativi, come l’amore, la solidarietà, e quelli dissociativi, generando una sorta di conflitto che coinvolge sia l’individuo sia la società.

Tuttavia questa fase rimane molto importante ed essenziale, perché si tratta di una forma ausiliaria, attraverso la quale si giunge a riunire le contrapposizioni. Il conflitto, in questa accezione, è il momento per eccellenza per risolvere la tensione derivante dalla contrapposizione di elementi divergenti. Il quotidiano⁵ è intriso di momenti conflittuali, in particolare nelle relazioni tra individui, come ha fatto notare Simmel.

Come l'universo ha bisogno di "amore e odio", cioè di forze attrattive e ripulsive, per avere una forma, così anche la società, per ottenere una determinata configurazione, necessita di qualche rapporto quantitativo di armonia e disordine, di associazione e concorrenza, di tendenze favorevoli e sfavorevoli [Simmel 1976, 89].

Nell'interazione i sentimenti, quali la gelosia e l'invidia, che comunemente hanno una valenza negativa, assumono una connotazione positiva. Pur rimanendo fattori disgregatori e dannosi nei rapporti tra i singoli individui, possono non avere lo stesso effetto se si considera la totalità dei rapporti, svolgendo una funzione positiva per la globalità delle relazioni. Senza l'opposizione tra elementi non sarebbe possibile la convivenza stessa tra individui. La capacità di opporsi alimenta nei rapporti la tensione, senza la quale non esisterebbe nessun tipo di "conflitto". Quando l'oppressione viene sopportata con calma e senza protestare, la tensione aumenta sempre di più. Soltanto l'opposizione può ridonare sollievo interno e distrazione.

La nostra opposizione ci dà la sensazione di non essere completamente succubi nel rapporto considerato [Simmel 1976, 93].

⁵ Secondo Maffesoli la vita quotidiana è un non senso della realtà sociale, l'accettazione del proprio destino, una rappresentazione teatrale, caratterizzata dalla ripetitività, dal gioco e da apparenze. Il quotidiano diventa una finzione della realtà e la sua tragicità proviene da un sentimento ciclico di teatralizzazione [Maffesoli, 1979].

Con queste dinamiche si conservano la forza e la vitalità del soggetto, che devono alimentare ogni rapporto. Tuttavia l'opposizione non rimane tale per sempre, ma conduce ad un equilibrio interno sia nel caso che essa si manifesti sia che rimanga latente. Senza questi sentimenti, che generano tensione continua, la vita nelle grandi città perderebbe la sua "forma". L'organizzazione interna dei rapporti è basata su di una scala gerarchica di simpatie ed avversione, come afferma l'Autore.

La nostra attività psicologica reagisce quasi ad ogni impressione che proviene da un'altra persona con una sensazione in un certo modo determinata, la cui consapevolezza, labilità e mutevolezza sembrano ridurla soltanto in uno stato di indifferenza [Ivi, 94].

Il provare "antipatia" non è altro che la fase preparatoria all'antagonismo reale. La struttura della vita, soprattutto nelle grandi città, è scandita dal ritmo dell'apparire e scomparire di tale sentimento, e ciò costituisce un elemento di coesione per l'intera società e non un fattore dissociativo. Le relazioni conflittuali, di per sé, non producono una struttura sociale, ma lo fanno in quanto sono in correlazione con forze coesive, costituendo "un'unità vitale reale". Se il conflitto è generato dalla volontà di possedere o controllare qualcosa, queste stesse condizioni bramate "producono condizionamenti che assoggettano il conflitto a norme comuni o restrizioni che interessano entrambi le parti in conflitto" [cfr. Ivi, 102].

Il desiderio di possesso può essere appagato anche attraverso la combinazione di eventi differenti dal conflitto, che non essendo mai fine a se stesso, consente di scegliere tra più alternative per raggiungere lo stesso fine. Proprio per la sua caratteristica di riportare unità reale non andrebbe mai evitato.

Dove il conflitto è soltanto un mezzo determinato da un *terminus ad quem*, non c'è ragione di non limitarlo o di non evitarlo, ammesso che esso possa essere sostituito da altre manifestazioni che ottengono lo stesso risultato. Dove, d'altra parte, esso è esclusivamente determinato da un soggetto *terminus a quo*, dove ci siano energie interne che *possono* essere soddisfatte soltanto attraverso il conflitto

come tale, la sua sostituzione con altre manifestazioni è impossibile, poiché esso rappresenta il suo stesso fine e contenuto e perciò è totalmente libero da ogni alternativa di altre forme sostitutive [Simmel 1976, 102-103].

Conclusioni

Simmel e Lazarsfeld hanno sottolineato la complessità e la ricchezza della vita quotidiana, dimostrando, ancora una volta, l'interrelazione necessaria tra teoria e ricerca applicata. Entrambi sono interessati alla forma e al contenuto delle relazioni sociali. Nella realtà sociale concreta, secondo Simmel, la forma e il contenuto non sono scindibili, ma attraverso l'astrazione l'uomo coglie l'altro solo attraverso i tipi generali [Izzo 1991, 167-169]. Le forme, di cui parla Simmel, sono "forme tipizzate", un'astrazione concettuale, che non esistono nella realtà sociale concreta. Per questo motivo molti critici, tra cui Lukács, suo allievo, hanno evidenziato il carattere astratto, astorico della sua sociologia, non considerando che l'interesse simmeliano era di comprendere la struttura organizzativa delle varie forme della realtà sociale [Fornari 2001, 81].

Lazarsfeld, dal canto suo, riprese il concetto di forma simmeliana, considerandolo una brillante intuizione delle ricostruzioni parziali del fatto sociale. L'autore, influenzato dalla corrente pragmatica americana, ha cercato di combinare la quantificazione e l'analisi interpretativa del materiale qualitativo raccolto attraverso "l'immersione" del ricercatore nella vita quotidiana. In tutte le fasi della ricerca rimane evidente il tentativo di integrare il metodo quantitativo con quello qualitativo, tanto che i continui riferimenti ai dati quantitativi e ai modelli matematici costarono a Lazarsfeld da parte di Mills l'accusa di "quantofrenia": l'intento principale era quello da una parte di valorizzare la soggettività del ricercatore, senza voler introdurre "grandi mezzi tecnici" per studiare il fenomeno nel suo "naturale" manifestarsi, dall'altra di giungere ad una conoscenza del fenomeno tramite regole esplicite, algoritmi o modelli matematici oppure attraverso una teoria formalizzata. Il tutto mirava all'interdisciplinarietà delle diverse fonti di dati.

Simmel ha riletto il quotidiano attraverso il concetto di forma, attraverso un “gioco” di tipizzazioni, riportandolo su di un piano più teorico che pratico. Lazarsfeld, dal canto suo, ha cercato di tradurre l’azione quotidiana in modelli matematici, algoritmi senza tralasciare la sua peculiarità. L’obiettivo finale rimane, comunque, quello di descrivere esaurientemente il fenomeno sociale analizzato e di sviscerarlo il più possibile per permettere una “giusta interpretazione”, giungendo a conclusioni “corrette” ed “affidabili”. Non esiste in modo assoluto il metodo “per eccellenza” per studiare la vita quotidiana, ma un solo metodo che contribuisca a questo perfezionamento, essendo la conoscenza scientifica fallibile e la storia della scienza umana perfettibile. Lo sviluppo della metodologia non potrà assicurare il raggiungimento della verità, ma solo la diminuzione potenziale degli “errori”. In questa direzione Lazarsfeld ha continuato la sua opera di ricerca, credendo che il lavoro, svolto dai ricercatori, avrebbe condotto ad una “veritiera rendicontazione dei prodotti di conoscenza”.

L’esplicitazione delle condizioni sotto le quali tali conoscenze sono possibili, avrebbe sicuramente apportato un significativo contributo al progresso della ricerca in quel particolare dominio cognitivo [Lombardo 1999, 87].

Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Scienze della Formazione
Cattedra di Sociologia

Riferimenti bibliografici

CAMPELLI, E.

1999 *I become e connecting cog: la sociologia empirica da Vienna agli States*, in “Rivista Sociologica e Ricerca Sociale”, Anno XX, n.58-59.

CATTANEO, A.

1998 *Teorie della vita quotidiana*, in De Nardis, P. (a cura di), *Le nuove frontiere sociologiche*, Carocci, Roma.

FORNARI, S.

2001 *Georg Simmel la filosofia della vita e i processi educativi*, in Federici, M. C. (a cura di), *Georg Simmel e la sociologia omnicomprensiva*, Morlacchi, Perugia.

2002 *Georg Simmel – Il pensiero, il contesto storico e la nascita della critica*, Morlacchi, Perugia.

FEDERICI, M. C.

2003 *Idolon. L'idea di mercato negli autori sociologici*, Morlacchi, Perugia.

GOFFMAN, E.

1969 *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.

IZZO, A.

1991 *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

JAHODA, M e LAZARSELD, ZEISEL, H.

1986 *I disoccupati di Marienthal (1933)*, Edizioni Lavoro, Roma.

JEDLOWSKI, P.

1994 *Il sapere dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano.

LAZARSELD, P. F.

1967 *Metodologia e ricerca sociale*, il Mulino, Bologna.

LOMBARDO, C.

1999 *La formazione e la definizione dei concetti sociologici*, in “Rivista Sociologica e Ricerca Sociale”, Anno XX, n.58-59.

MAFFESOLI, M.

1979 *La conquete du présente: Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, Paris.

1983 *La conquista del presente*, Janua, Roma.

1986 *La vita ricomincia sempre*, in Capecchi, V. e Bimbi, F. (a cura di), *Strutture e strategie della vita quotidiana*, Franco Angeli, Milano.

2000 *Il mistero della congiunzione*, SEAM, Roma.

SIMMEL, G.

1976 *Il Conflitto della cultura moderna*, Mongardini, C. (a cura di), Bulzoni, Roma.

1984 *Filosofia del denaro*, Cavalli, A. e Perucchi, L. (a cura di), UTET, Torino.

1985 *Il volto e il ritratto*, il Mulino, Bologna.

1993 *Psicologia della civetteria*, Graphos, Genova.

1995 *L'amore*, Anabasi, Milano.

1995 *La metropoli e la vita dello spirito*, Jedlowski, P. (a cura di), Armando, Roma.

Maurizio Ghisleni

Vita quotidiana e “mondo naturale”.

La sociologia e i suoi mutamenti scientifici

L'ipotesi su cui è costruito questo saggio è che nel corso del Novecento la scienza normale in sociologia sia stata interessata da due parziali discontinuità: la prima dovuta alla centralità acquisita dal “problema hobbesiano dell'ordine” e la seconda indotta dal progressivo abbandono di tale questione a favore dell'indagine sulla vita quotidiana. In quanto segue, proveremo a indicare, per sommi capi, come siano avvenuti questi due *riorientamenti scientifici* e come essi abbiano modificato i quadri teorici della sociologia.

1. *Storia della sociologia e periodizzazione: sui modelli storiografici*

Nel suo libro del 1984, *Il ritorno dell'attore sociale*, Alain Touraine sostiene l'esigenza per la sociologia di un “rinnovamento” nella sua strumentazione concettuale tale da segnarne una “discontinuità” rispetto all'apparato concettuale della “sociologia classica”. Per “sociologia classica” egli intende un *modello* di analisi della società basato su almeno quattro assunti di fondo:

1. l'identificazione fra sistema sociale e Stato-Nazione;
2. la centralità della nozione di istituzione;
3. una visione degli individui considerati quali detentori di specifici *ruoli sociali*;
4. l'idea per cui la funzionalità di tali ruoli dipenda dai meccanismi di funzionamento strutturale del sistema sociale [Touraine 1988].

Benché variamente articolati, Touraine ritiene che tutti e quattro tali principi siano parte integrante dei due principali paradigmi della “sociologia classica”: lo *strutturalismo funzionalista* e lo *strutturalismo conflittualista*¹. Per Touraine, lo strutturalismo della “sociologia classica” è un modello scientifico che a partire da autori della tradizione classica in senso stretto, da Comte a Durkheim, da Marx a Weber e Pareto, giunge fino a sociologi contemporanei quali Talcott Parsons, Robert Merton, Ralf Dahrendorf e Louis Althusser. Ma il limite di tale modello scientifico – secondo Touraine – è nell’aver azzerato in primo luogo il ruolo dell’azione e degli individui. Fra lo strutturalismo funzionalista e quello conflittualista egli vede infatti una sostanziale specularità dovuta all’adozione di un *medesimo approccio deterministico* centrato sull’idea di istituzione: se nello strutturalismo funzionalista gli attori sono subordinati ai meccanismi di funzionamento del *sistema sociale*, e sono quindi considerati in termini di categorie, livelli e strati, nello strutturalismo conflittualista questi sono invece schiacciati dentro la logica del “*determinismo economico*” – nel senso che sono analizzati in relazione allo “stato della struttura”. Ma l’esito è in entrambi i casi un unilateralismo da cui Touraine ritiene occorra prendere le distanze. Egli è infatti dell’avviso che occorra distanziarsi tanto dallo strutturalismo funzionalista, e da Parsons in particolare², perché si fa qui leva sull’idea “di una società organizzata attorno a un insieme di valori tradotti in specifiche norme sociali e incarnati in organizzazioni, status e ruoli”, quanto dallo strutturalismo conflittualista, vale a dire, in questo secondo caso, dall’“idea opposta di una vita sociale divisa in due mondi completamente separati corrispondenti a due classi sociali, di modo che tutto ciò che sembrerebbe comune a una società nel suo insieme non si rivelerebbe altro che un’illusione, funzionale agli

¹ Malgrado Touraine non usi esplicitamente tale terminologia (“strutturalismo funzionalista” e “strutturalismo conflittualista”), si tratta nondimeno di due espressioni del tutto implicite nelle sue argomentazioni.

² Per Touraine la sociologia di Parsons rappresenta l’“ultima grande costruzione della sociologia classica” [1988, 38].

interessi della classe dominante” [Touraine 1988, 39; 82; sulla stessa linea, cfr. anche Wieviorka 2000].

Ora, se non c'è dubbio che in questa sua descrizione Touraine colga una serie di limiti di quello che potremmo chiamare lo *strutturalismo normativo*, espressione sotto la quale possiamo far rientrare sia lo strutturalismo funzionalista che quello conflittualista, occorre sottolineare come le sue considerazioni poggino però su un *equivoco storiografico*. Il fraintendimento a cui intendiamo riferirci, peraltro piuttosto diffuso, riguarda la nozione di “sociologia classica”.

In tale categoria, Touraine ingloba sia le vicende intellettuali della tradizione classica in senso stretto sia quelle successive. È in virtù di un simile *modello storiografico unilineare* che Touraine è così indotto a pensare alla contrapposizione fra lo strutturalismo funzionalista e quello conflittualista come ad una costante rintracciabile lungo l'intera storia della sociologia, e perciò presente, in quanto tale, sia nella sociologia classica in senso stretto sia nella sociologia del Novecento.

Occorre però chiedersi quanto sia plausibile un simile modello storiografico, dato che di fatto questo compatta le vicende della storia della sociologia lungo discutibili linee di continuità. Diciamo “discutibili” perché, diversamente da Touraine, è nostra convinzione che nella storia della sociologia si possano individuare più *fasi e modelli scientifici*, e che non vi sia affatto quella lineare continuità, ipotizzata da più parti, fra la sociologia classica in senso stretto e la sociologia del Novecento.

In generale, se per “modello scientifico” possiamo intendere un determinato approccio alla *descrizione* e all'*intrerpretazione* della “realtà sociale”, un modello scientifico va visto anche nei termini di un *programma di ricerca* caratterizzato

- a. da un particolare modo di porsi le *domande fondamentali* in virtù delle quali promuovere la riflessione e la ricerca empirica;
- b. da un dato modo di *costruire* i propri oggetti di indagine;
- c. e dalla conseguente elaborazione di un *apparato concettuale* in termini di categorie, teorie e ipotesi interpretative.

In questo quadro, con l'espressione "sociologia classica" è nostra convinzione che ci si debba così riferire *unicamente* al periodo di formazione e decollo del sapere sociologico. Pur con evidenti approssimazioni, possiamo collocare tale periodo fra inizio Ottocento e i primi due decenni del Novecento – dove il momento cruciale è notoriamente quello che va dal 1890 al 1920-23, allorché con la scomparsa di Durkheim, Simmel, Weber e Pareto si chiude un'intera fase³. In questo periodo, prende forma un modello scientifico che pur nella diversità delle sue articolazioni da autore a autore, è però sostanzialmente diverso da quello che ritroviamo – in particolare – nella seconda metà del Novecento. Fra questi due periodi, si interpone infatti un *inedito* tema di indagine: il "problema hobbesiano dell'ordine" così come questo è impostato da Parsons nel suo libro del 1937 *La struttura dell'azione sociale*.

2. Il primo riorientamento scientifico: il problema hobbesiano dell'ordine

Ne *La struttura dell'azione sociale* Parsons si interroga intorno alle condizioni istitutive dell'ordine in società che come quelle occidentali si sono progressivamente secolarizzate sul piano dei principi di legittimazione dell'autorità politica [Parsons 1986, 127-128]⁴. Non è un caso in effetti che nella sua riflessione Parsons prenda avvio proprio dalla teoria contrattualista di Thomas Hobbes – nella cui concezione della società Parsons vede il più grande tentativo di risolvere il problema della legittimità prendendo atto del processo in corso di laicizzazione dell'autorità. Secondo Parsons, fra i fini che così Hobbes si pone vi è quello di garantire le "possibilità" affinché ciascuno raggiunga i propri "scopi" e soddisfi le proprie "passioni" senza che per questo la società cada in una

³ D'ora in poi quando useremo l'espressione *sociologia classica* senza virgolette intendiamo riferirci proprio a questo periodo, segnato in primo luogo dall'opera di autori quali Saint-Simon, Comte, Marx, Spencer, Durkheim, Weber, Simmel e Pareto.

⁴ Sul tema della secolarizzazione in Parsons, cfr. Ghisleni [1998b]. Interessanti sono anche i saggi curati da Matteo Bartolini [2002].

condizione di caos generalizzato o di guerra di tutti contro tutti [Parsons 1986, 132]. Tanto più poi che si è anche costretti a misurarsi con il tema della scarsità delle risorse, con il fatto che esistono beni

scarsi in rapporto alla domanda, e che, come dice Hobbes, ‘due (o più) uomini desiderano’, ma ‘dei quali tuttavia non possono entrambi avere il godimento’ [Parsons 1986, 133].

Ora, se l’idea del contratto sociale è la soluzione escogitata da Hobbes al *duplice problema* della secolarizzazione dell’autorità e della scarsità, Parsons la giudica però inadeguata perché tale soluzione rimane sul terreno di una visione utilitarista dell’azione: è vero – sottolinea Parsons – che Hobbes cerca di porre un freno all’uso a fini personali della “forza” e della “frode”, cercando quindi di contenere l’utilizzo del “potere” quale strumento di “predominio” personale; ma il fatto che anche nella società civile gli individui agiscano in virtù delle proprie “passioni”, cercando “di perseguirle razionalmente”, è da considerarsi un punto debole.

Una società retta esclusivamente da principi utilitaristici è caotica e instabile, poiché in mancanza di limitazione all’uso dei mezzi, in modo particolare della forza e della frode, tale società non può non risolversi in una lotta illimitata per il potere [Parsons 1986, 132-134].

Per contro, la soluzione pensata da Parsons al duplice problema della legittimazione dell’autorità e della scarsità consiste nell’idea per cui l’interiorizzazione dei valori collettivi sia ciò che assicura solide basi alla convivenza, dando luogo al contempo anche ad un diffuso consenso intorno ai fini e ai mezzi dell’azione [Parsons 1986; 1981].

Ma senza qui entrare troppo nel merito dei pregi e dei difetti di tale ipotesi, la quale – come noto – poggia anche su una specifica (e discutibile) interpretazione di Durkheim, occorre tuttavia osservare come il problema così posto da Parsons, e che in quanto tale egli riprende dalla filosofia politica, sia differente

sotto più aspetti dagli intenti descrittivi e interpretativi dei cambiamenti intervenuti nella modernità industriale con cui sono invece alle prese i più importanti autori della tradizione sociologica classica. Il fatto che con Parsons un argomento classico della sociologia, quale il *tema della continuità* nei legami sociali, sia ritradotto nel “problema hobbesiano dell’ordine”, rappresenta una riconcettualizzazione per certi aspetti inedita e tale da fornire una qualche attendibilità all’idea per cui possa esistere un atomismo naturale in cui l’individuo sia ipoteticamente singolo e isolato – e quindi contrapposto alla società intesa come insieme aggregato di individui⁵. Ma se tale questione può avere un significato per gli *schemi normativi* della filosofia politica, non così per la sociologia, per la quale è invece irrealistico pensare che possa esservi una condizione diversa dall’appartenenza ad una collettività/società. Non c’è dubbio in effetti che la nota e suggestiva descrizione dello stato di natura prospettata da Hobbes nel suo *De cive* abbia un valore prevalentemente retorico. Nello stato di natura, annota Hobbes,

“ciascuno ha una libertà del tutto completa ma sterile, poiché chi, per la sua libertà, fa tutte le cose a suo arbitrio, per la libertà degli altri patisce tutte le cose, ad arbitrio altrui”; “ciascuno ha diritto a tutte le cose, ma nessuno può godere di nessuna di esse”; “chiunque può essere legittimamente spogliato e ucciso da chiunque altro”; vi è qui “il potere delle passioni, la guerra, la paura, la miseria, la bruttura, la solitudine, la barbarie, l’ignoranza, la crudeltà” [Hobbes 1979, 167].

Ma la questione così posta, di come cioè si costituisca la società, è una questione *sociologicamente* non significativa: muove dalla *fallacia* di pensare che possa esservi una storia *artificiale* della società contrapposta ad una storia

⁵ Il punto che stiamo cercando di sollevare è posto in modo ancor più esplicito, rispetto a Parsons, da Jon Elster quando rileva come uno “dei principali compiti delle scienze sociali è spiegare perché non viviamo nello stato di natura” [Elster 1993, 57]. Per Elster, tale questione può voler dire almeno due cose: “Innanzitutto, se siamo mai vissuti nello stato di natura (noi o i nostri antenati animali), come ne siamo usciti? In secondo luogo, cosa ci impedisce di scivolarvi (o ricadervi)?” [Elster 1993, 65-66, nota 2].

naturale – dove quest’ultima sarebbe una storia fatta di sopraffazione perché l’individuo vivrebbe allo stato di natura⁶. In realtà, occorre invece assumere che la società sia un *dato di fatto* dal quale non si può prescindere. Vale riportare a questo proposito quanto afferma Durkheim riguardo alla spiegazione contrattualista della società: egli sostiene infatti che

non soltanto non vi sono società che abbiano tale origine, ma non vi sono neppure società la cui struttura presenti la minima traccia di organizzazione contrattuale: il contratto non è quindi né un fatto storicamente accertato, né una tendenza che derivi dallo sviluppo storico [Durkheim 1977, 211].

E se naturalmente vi sono differenze fra la grandezza e la complessità delle società primordiali e quelle contemporanee, si tratta di differenze che si possono benissimo spiegare stando ad una storia “naturale”, senza cioè dover ricorrere ad alcuna ipotesi “artificiale” o contrattualista. Nel caso di Parsons, invece, egli sembra paradossalmente prendere sul serio quello che (anche nella migliore delle ipotesi) è e rimane solo un espediente concettuale: la contrapposizione fra lo stato di natura e la società civile.

3. *La società: ordine normativo, ordine di fatto e dilemma utilitarista*

Questa sorta di latente adesione al modello concettuale stato di natura-società civile comporta che in Parsons vi sia anche una sostanziale sottovalutazione delle *dinamiche intersoggettive* che caratterizzano qualsiasi aggregato di individui e che si cristallizzano in un *ordine di fatto*. È vero che ne *La struttura dell’azione sociale* Parsons separa l’“ordine di fatto” dall’“ordine normativo”. Ma il punto è che Parsons ritiene l’ordine di fatto destinato per definizione a cadere nel disordine e nel caos.

⁶ Naturalmente, altra questione è porsi quest’altra domanda: “Cosa tiene insieme le società e impedisce che esse si disgreghino degenerando in caos e guerra?” [Elster 1995, 11].

Gli elementi normativi sono essenziali al mantenimento del particolare ordine di fatto che esiste (... L'ordine di fatto) non può avere stabilità senza l'effettivo funzionamento di taluni elementi normativi [Parsons 1986, 131-132].

Ma così facendo Parsons appiattisce l'ordine di fatto sull'ordine normativo. In primo luogo perché nel primato attribuito all'ordine normativo egli vede l'unico modo per impedire l'insorgere del caos. E in secondo luogo perché l'integrazione fra gli individui si dà

in base ad un comune sistema di valori, il quale si manifesta nella legittimità delle norme istituzionali, nei fini comuni ultimi dell'azione, nel rituale e in varie altre forme di espressione [Parsons 1986, 819].

È qui da notarsi come gli elementi normativi che condizionano l'azione siano fatti coincidere con quelli che la rendono possibile, senza che in realtà ci si renda conto di "come i risultati di un agire liberamente intrapreso da alcuni soggetti possano trasformarsi in condizioni per altri soggetti" [Giglioli 1989, 114, nota 6]. Non solo, ma in Parsons manca anche il riconoscimento del fatto che l'azione può portare a situazioni inintenzionali e non volute, o che se pure intuitive, non si è stati in grado di evitare; manca cioè un'effettiva teoria dell'azione e del soggetto.

Nel primo caso, la sua nota versione volontaristica dell'azione risulta inficiata proprio dall'appiattimento dell'ordine di fatto sull'ordine normativo. Tant'è che l'azione è ridotta non più che alla scelta fra fini e mezzi già dati.

Ciò che è essenziale al concetto di azione è l'esistenza di un orientamento normativo [Parsons 1986, 85].

Le singole opzioni attraverso cui si esprime l'azione, sia sul piano dei fini che dei mezzi, sono così definite da quel "fattore indipendente" rispetto ai singoli che è la società [Parsons 1986, 85].

Nel secondo caso, si può dire che manchi una teoria del soggetto perché se l'individuo è identificato dai suoi ruoli e dai suoi status, entrambi non sono però

attribuiti del soggetto agente, ma sono *unità* del sistema sociale (...) il soggetto è (solo) un *fascio* composito di *status* e di ruoli [Parsons 1981, 32].

Il che non deve stupire: ragionando nei termini dell'*hobbesiano* problema dell'ordine, e tenendo ferma quindi l'antinomia stato di natura-società civile, per forza di cose la riflessione si sposta su un piano normativo. Ma in ciò – come si accennava – vi è una sottovalutazione delle dinamiche intersoggettive legate all'ordine di fatto che è riconducibile ad almeno due questioni che Parsons non valuta adeguatamente.

La prima riguarda ciò che potremmo definire la tendenza alla *cooperazione spontanea*. Il significato di tale “cooperazione”, e come questa sorga, è ben colto da Marx quando rileva come “nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati necessari, indipendenti dalla loro volontà” [Marx 1974a, 746]. Anche perché il “primo presupposto di ogni esistenza umana” è che ciascuno sia in grado di riprodursi materialmente: presupposto fondamentale questo che deve essere adempiuto “ogni giorno e ogni ora” semplicemente per mantenersi in vita [Marx 1974b, 241]. Solo che “cooperazione” e “consenso” possono rappresentare due situazioni fondamentalmente differenti. Diversamente infatti da quanto implicitamente assume Parsons, che tende a far coincidere queste due situazioni, se il consenso implica la cooperazione, non per forza di cose è però vero il contrario: può esservi cooperazione senza consenso perché ci si può trovare coinvolti in rapporti di “cooperazione spontanea” anche a prescindere dalla propria volontà.

La seconda questione che Parsons non valuta adeguatamente è che anche l'ordine di fatto presenta elementi vincolanti: benché più o meno impliciti, qualsiasi relazione che si sia consolidata nel tempo possiede una propria logica in termini di “diritti” e “doveri”. Diversamente, Parsons è invece “costretto” a ridimensionare il peso dell'ordine di fatto perché egli ritiene che questo sia

l'unico modo per porre un freno all'utilitarismo. Fra i suoi obiettivi, vi è infatti quello di superare il "dilemma utilitarista": il fatto che i fini e i mezzi dell'azione possano cambiare a seconda dei tornaconti immediati dei singoli [Parsons 1986, 103-104; 1981, 78]. Ma per quanto apprezzabile sia tale preoccupazione, il punto debole nel ragionamento di Parsons è che egli sottovaluta come anche i rapporti più informali tendano a svolgersi nel segno di pratiche socialmente organizzate e in virtù di "diritti" e "doveri" non meno in fondo vincolanti di quelli giuridici⁷.

Ora, il carattere innovativo di questo modello analitico, con la sua enfasi sugli aspetti normativi, rappresenta una *novità teorica* rispetto alla tradizione della sociologia classica perché mentre per gli autori più rappresentativi di tale tradizione il problema è quello di descrivere le caratteristiche della modernità industriale, il problema hobbesiano dell'ordine solleva invece delle differenti questioni a partire da un diverso retroterra⁸. Tant'è che la stessa specularità fra lo strutturalismo funzionalista e quello conflittualista, sulla quale richiama l'attenzione Touraine, non è in fondo che espressione *proprio* delle dispute legate al "problema hobbesiano dell'ordine": specularità che è però tipica della *sola* sociologia della seconda metà del Novecento e non anche della tradizione classica [cfr. a questo proposito Giddens 1977; 1982; Ghisleni 1998a; 2001].

Così, diversamente da quanto è stato recentemente sostenuto, per cui la sociologia non sarebbe mai stata interessata da alcun tipo di rivoluzione scientifica [Black 2000], il "problema hobbesiano dell'ordine" rappresenta invece un tema di *parziale discontinuità* rispetto agli argomenti e ai modelli concet-

⁷ Il riferimento d'obbligo – sotto questo profilo – va naturalmente al saggio di Marcel Mauss *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società antiche* [1991]. Per un più articolato approfondimento di questo tema, cfr. Ghisleni [2004, Cap. III].

⁸ È noto come ne *La struttura dell'azione sociale* Parsons elabori la propria soluzione al problema dell'ordine traendo spunti dall'opera dell'economista Alfred Marshall e da Durkheim, Weber e Pareto. Ma il punto – tuttavia – è che egli rilegge le loro teorie sullo sfondo dell'antinomia stato di natura-società civile.

tuali della tradizione classica⁹. Tramite il problema hobbesiano dell’ordine, la sociologia del secondo dopoguerra, quantomeno fino agli anni 1970, può essere letta nei termini di una vera e propria *formazione scientifica*: l’impostazione data da Parsons al problema dell’ordine ha promosso un “modello scientifico” fatto di domande, oggetti, categorie e teorie che, pur variamente articolate, si sono fissate in un habitus pratico-cognitivo assai compatto¹⁰.

4. Il secondo riorientamento scientifico: il “mondo naturale” della vita quotidiana

Se il problema hobbesiano dell’ordine ha rappresentato il tema di riferimento nel modello scientifico risultato prevalente grosso modo nel periodo 1950-1970, tale questione ha tuttavia perso di centralità a partire dagli anni Settanta. L’egemonia dello strutturalismo normativo si è progressivamente sgretolata a seguito della rifocalizzazione della riflessione sociologica sui temi legati alla vita quotidiana. La ripresa di interesse attorno al carattere ordinario delle relazioni sociali¹¹ è all’origine di quello che *oggi* potremmo descrivere come un *secondo* riorientamento scientifico¹²: tale discontinuità è avvenuta da un lato tramite il superamento del problema hobbesiano dell’ordine, benché più attra-

⁹ È nostra opinione che il concetto di “rivoluzione scientifica” così come questo è elaborato da Thomas Kuhn [1978] non sia applicabile alle scienze sociali. In queste, non possono esservi quelle discontinuità così radicali come quelle descritte da Kuhn a proposito delle scienze naturali – dove ad esempio il passaggio dal sistema tolemaico a quello copernicano ha comportato un radicale cambiamento. Il che non significa però che nelle scienze sociali non possano esservi rivoluzioni: queste vanno piuttosto intese nel senso di “riorientamenti scientifici” [cfr. Ghisleni 1998a; 2001].

¹⁰ La nostra idea di “formazione scientifica” è assai vicina alla nozione di “formazione discorsiva” di Michel Foucault [1980, 52-53].

¹¹ Parliamo di “ripresa” perché è ad esempio del 1932 *La fenomenologia del mondo sociale* di Alfred Schütz [1974].

¹² Naturalmente, parlare di “primo” e di “secondo riorientamento” significa adottare uno schema storiografico *ex post*.

verso una sua rimozione che non mediante un'effettiva discussione critica dei suoi presupposti; e dall'altro tramite uno spostamento del centro dell'analisi dal tema delle strutture a quello dell'identità e del "mondo naturale" dell'individuo.

In tale quadro, sia il riemergere che la formazione di nuovi approcci, dalla sociologia fenomenologica all'interazionismo simbolico, dalla sociologia drammaturgica all'etnometodologia [per una rassegna, cfr. Jedlowski 1998, Cap. XII; Ghisleni 2000], non solo avviene attraverso una sostanziale presa di distanza dallo strutturalismo normativo e dai temi a questo collegati, ma si manifesta altresì attraverso uno spostamento dell'enfasi sul mondo dato per scontato della vita quotidiana. Rispetto al problema hobbesiano dell'ordine, la discontinuità non potrebbe essere maggiore: nel nuovo modello scientifico, la società è assunta come un *dato di fatto*; non si tratta più di spiegarne il perché sullo sfondo della reale o presunta dicotomia stato di natura-società civile, quanto di descrivere *quali* i percorsi in virtù dei quali si formano e cambiano le *pratiche sociali* nelle *routine* della vita giorno dopo giorno. Si ha una riflessione sull'"ordine di fatto" che si traduce in una ricerca fenomenologica sui vissuti individuali e collettivi. Ciò che è qui "problematico" non è la società in sé: questa esiste ed è ormai assunta come secolarizzata; il problema riguarda piuttosto le pratiche inconsapevoli e come queste si costituiscono. Come rileva Erving Goffman, la cui sociologia ha fortemente inciso su questo secondo riorientamento¹³,

Siamo tutti d'accordo, credo, che il nostro mestiere [di sociologi] sia studiare la società. Se mi chiedete perché e a che scopo, vi risponderei: *perché esiste* [Goffman 1998, 95, corsivo nostro].

¹³ Il fatto che nella sua sociologia Goffman si sia ripromesso di meglio articolare su un piano micro alcuni degli schemi dello stesso strutturalismo normativo è storiograficamente secondario rispetto a come sono stati utilizzati gli stimoli ricavabili dalla sua elaborazione teorica ed empirica.

Non solo, ma

l'effettiva cooperazione [da parte degli individui] nel mantenere le aspettative non implica né che si creda legittimo o giusto tener fede al contratto di una convenzione in generale (qualsiasi essa sia), né che si creda personalmente nel valore ultimo delle specifiche norme in questione. Gli individui si adeguano ai correnti accordi interazionali per una quantità di motivi diversi, e non si può dedurre dal loro apparente tacito sostegno che, per esempio, non gradirebbero o si opporrebbero ad un cambiamento [Goffman 1998, 53-54].

Si noti come in modo estremamente semplice Goffman ponga termine ad una delle più accese dispute presenti nel modello scientifico degli anni 1950-1970: ci riferiamo alla dicotomia consenso-coercizione. Nella riportata citazione, Goffman sottolinea che se gli individui possono aderire ad un determinato comportamento perché lo ritengono giusto, vi possono però aderire anche perché costretti, o per un mix di entrambi questi due atteggiamenti. E in ogni caso, che non si può dedurre dalla conformità ad un dato comportamento cosa essi effettivamente ne pensino¹⁴. Il che chiude appunto il discorso perché la maggior parte dei comportamenti consiste in *atteggiamenti “inconsapevoli” o di cooperazione spontanea*: non ci si interroga sulle ragioni del perché ci si comporta in quel dato modo; se ne danno *come ovvie* le procedure – sospendendo sia il giudizio che i dubbi [cfr. ad esempio Gouldner 1997]. Tant'è che in questo caso il “problema” è capire come si costituisca tale “naturalità” e quali i sottostanti ragionamenti pratici. Perché se la realtà sociale è un dato di fatto, la realtà è però anche ciò che gli individui sperimentano nelle proprie *situazioni*: la società è l'insieme delle “attività” grazie alle quali i suoi membri “producono e gestiscono situazioni di relazioni quotidiane organizzate” [Garfinkel 1983, 55; cfr. anche 1967].

¹⁴ Pål Strandbakken ha rilevato che se il dibattito consenso-coercizione rappresenta non più di un “*episodio* nella storia della sociologia”, tale dibattito va però situato nel contesto politico e storico degli anni 1950-1970, storicamente segnato da forti conflitti sociali per l'affermazione dei diritti di cittadinanza [2000, 252; 261].

È da notarsi come in questo secondo riorientamento non si neghi affatto il carattere strutturalmente organizzato della realtà sociale. Solo che diversamente dallo strutturalismo normativo, per cui “la riproduzione della società avviene ‘dietro le spalle’ degli agenti” [Giddens 1988, 112], l’azione *non* è analizzata nell’ottica della conformità ad elementi normativi dati a priori; l’agire consiste piuttosto nella *pratica attuazione* delle possibilità e dei divieti, e nella *reinvenzione* di nuove possibilità e di nuovi divieti. Il che significa che l’indagine sul mondo sociale dato per scontato si rovescia nella ri-tematizzazione del ruolo degli individui.

Mentre nello strutturalismo normativo l’agire degli individui era filtrato dai loro “ruoli sociali”, ora invece c’è una maggior attenzione al tema della *soggettività*. È in questo senso che si può parlare di una “riscoperta” del soggetto: il “ritorno dell’attore sociale” a cui allude Touraine significa la rinnovata consapevolezza di come la realtà della vita quotidiana sia un “mondo” che si origina nel pensiero e nell’azione dei singoli; e come sia grazie a quanto ciascuno fa nei propri vissuti che prende corpo un mondo che equivale alla stessa “realtà” di ciascun individuo [cfr. anche Berger e Luckmann 1969].

In tale riscoperta della soggettività, la stessa vita quotidiana si rivela ora come da un lato

il perno materiale e affettivo intorno a cui ruota la vita di ogni individuo (... e dall’altro come) il luogo in cui si riproduce l’ordine simbolico che regola ogni interazione: è il punto di partenza da cui è possibile investigare come la realtà sia una *costruzione sociale*, cioè come essa sia il risultato di ripetuti processi di interpretazione e di azioni rispetto a cui ciascun individuo – per la sua parte – ha una dose di responsabilità [Jedlowski 2003, 173].

Non stupisce constatare come nel corso di tale riorientamento i piani di indagine si siano così riqualificati attorno a temi e argomenti scarsamente considerati nel modello scientifico 1950-1970: dai ragionamenti pratici su cui poggiano (anche inconsapevolmente) i singoli comportamenti al tema della gestione sociale del corpo, dello spazio o del tempo (cfr. per un sintetico riassunto Tab. 1). Non che a tali temi e categorie non ci si sia riferiti anche in

precedenza. Ma il punto è che il loro utilizzo *al di fuori* del problema hobbesiano dell'ordine, così come nel quadro di una rinnovata attenzione al tema della soggettività, determina un vero e proprio riorientamento scientifico. Non si tratta così, come sostiene ad esempio Michel Maffesoli [1989], solo di un diverso modo di affrontare tali argomenti. Il cambiamento a cui si è qui di fronte è più profondo: attraverso la riflessione sui temi e sulle categorie indicate nella Tabella 1 è via via emerso un nuovo modello scientifico sia sotto il profilo degli oggetti di indagine sia dal punto di vista dell'apparato concettuale.

Tab. 1. *Sintetico resoconto di alcuni dei temi e delle categorie all'origine del secondo riorientamento scientifico*

Mondo sociale come mondo dato per scontato
Routine/consuetudini
Pratiche e atteggiamenti «naturali»
Cultura di senso comune-stock of knowledge
Ragionamenti pratici
Corpo
Tempo
Spazio
Vissuto quotidiano
Identità – soggettività
Esperienza
Intersoggettività

5. Conclusioni

La sociologia è una disciplina che avendo alle spalle almeno due secoli di vicende intellettuali possiede ormai una *propria storia*. Pensare che se ne possano ricostruire gli eventi senza ipotizzare che fra i suoi vari periodi possano esservi state delle discontinuità appare poco realistico. In effetti, l'ipotesi qui presentata è che la seconda metà del Novecento sia scomponibile in almeno *due diversi periodi*: il primo (grosso modo 1950-1970) è improntato ad un model-

lo scientifico prevalentemente centrato sul problema hobbesiano dell'ordine; si tratta di una fase che è in sé l'esito di un riorientamento nei confronti della stessa tradizione sociologica classica; il secondo periodo è segnato dal superamento (o dalla rimozione) del problema hobbesiano dell'ordine attraverso la rifocalizzazione dell'analisi sociologica sul mondo naturale e dato per scontato della vita quotidiana; in questo secondo caso, ne è conseguito un modello scientifico assai diverso da quello espresso dallo strutturalismo normativo sia sotto il profilo delle domande fondamentali e degli oggetti di indagine sia per quanto concerne il più complessivo apparato concettuale.

Nel quadro di questo secondo riorientamento, è tuttavia nostra impressione che oggi come oggi molti degli stessi approcci all'origine di tale cambiamento si siano a tal punto integrati nella *scienza normale* della sociologia da renderne difficili le distinzioni; sembra di poter dire che proprio grazie alla nuova centralità acquisita dal concetto di vita quotidiana si sia entrati in un'*ulteriore fase* in cui è in atto un superamento degli orientamenti legati allo studio della vita quotidiana così come li abbiamo finora conosciuti – interazionismo simbolico, etnometodologia, sociologia fenomenologica, drammaturgia, etc. Questo è il tipo di ri-lettura storiografica che si sta diffondendo nella teoria sociale e nella storia della sociologia [cfr. ad esempio Reckwitz 2002; Baert 2002]. E in effetti, se il passaggio della quotidianità da una sua percezione quale ambito di relazioni spersonalizzanti e anonime a *luogo* per eccellenza delle dinamiche individuali e collettive ha avviato un mutamento scientifico che ha riguardato sia gli oggetti che gli strumenti dell'analisi sociologica¹⁵, non c'è dubbio sul fatto che si sia entrati in un'ulteriore fase: verso dove e come, non lo sappiamo. Ma nella capacità di confrontarsi con l'incertezza e di seguire i continui cambiamenti della società sta la sfida a cui le scienze sociali sono da sempre chiamate a rispondere – ieri come oggi e domani.

Dipartimento di Sociologia e ricerca sociale, Università Milano Bicocca

¹⁵ Nel contesto della sociologia italiana, si veda l'imponente ricostruzione proposta da Paolo Jedlowski e Carmen Leccardi (2003).

Riferimenti bibliografici

BARTOLINI, M. (a cura di)

2002 *La modernità di Talcott Parsons*, in “Quaderni di teoria sociale”, parte monografica, 2.

BAERT, P.

2002 *La teoria sociale contemporanea* (1998), il Mulino, Bologna.

BERGER, P. L. e LUCKMANN, T.

1969 *La realtà come costruzione sociale* (1966), il Mulino, Bologna.

BLACK, D.

2000 *Dreams of Pure Sociology*, in “Sociological Theory”, 18, 3.

DURKHEIM, É.

1977 *La divisione del lavoro sociale* (1893), Comunità, Milano.

ELSTER, J.

1993 *Come si studia la società. Una “cassetta degli attrezzi” per le scienze sociali* (1989), il Mulino, Bologna.

1995 *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale* (1989), il Mulino, Bologna.

FOUCAULT, M.

1980 *L'archeologia del sapere* (1969), Milano, Rizzoli.

GARFINKEL, H.

1967 *Studies of the routine grounds of everyday activities*, in H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

1983 *Che cos'è l'etnometodologia* (1967), in P. P. Giglioli e A. Dal Lago (a cura di), *Etnometodologia*, il Mulino, Bologna.

GHISLENI, M.

1998a *Teoria sociale e modernità. Saggio sulla storia della sociologia*, Carocci, Roma.

1998b *Modernità e secolarizzazione: il problema dell'ordine*, in A. Melucci (a cura di), *Fine della modernità?*, Guerini, Milano.

2000 *Vita quotidiana*, in A. Melucci (a cura di), *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma.

2001 *The History of Sociology between Continuity and Discontinuity: Parsons and the Consensus-Conflict Dualism*, in G. Pollini e G. Sciortino (a cura di), *Parsons' The Structure of Social Action and Contemporary Debates*, Franco Angeli, Milano.

2004 *Sociologia della quotidianità. Il vissuto giornaliero*, Carocci, Roma.

GIDDENS, A.

1977 *Four Myths in the History of Social Thought* (1972), in A. Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, London.

1982 *Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology* (1976), in *Profiles and Critiques in Social Theory*, University of California Press, Berkeley.

1988 *Institutions, Reproduction, Socialisation*, in A. Giddens, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Macmillan, London.

GIGLIOLI, P. P.

1989 *Teorie dell'azione*, in A. Panebianco (a cura di), *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, il Mulino, Bologna.

GOFFMAN, E.

1998 *L'ordine dell'interazione* (1983), Armando Editore, Roma.

GOULDNER, A. W.

1997 *La sociologia e la vita quotidiana* (1975), Armando Editore, Roma.

HOBBS, T.

1979 *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), Editori Riuniti, Roma.

JEDLOWSKI, P.

1998 *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma.

2003 *Sociologia della vita quotidiana*, in P. Jedlowski, *Fogli nella valigia. Sociologia, cultura, vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

JEDLOWSKI, P. e LECCARDI, C.

2003 *Sociologia della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

KUHN, T. S.

1978 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Einaudi, Torino.

MAFFESOLI, M.

1989 *La sociologia della vita quotidiana (elementi di epistemologia)*, in “Studi di Sociologia”, 27, 3.

MARX, K.

1974a *Per la critica dell'economia politica. Prefazione* (1859), in F. Engels e K. Marx, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma.

1974b *L'ideologia tedesca*, in F. Engels e K. Marx, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma.

MAUSS, M.

1991 *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società antiche* (1923-1924), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.

PARSONS, T.

1981 *Il sistema sociale* (1951), Comunità, Milano.

1986 *La struttura dell'azione sociale* (1937), il Mulino, Bologna.

RECKWITZ, A.

2002 *Towards a Theory of Social Practices. A Development in Cultural Theorizing*, in “European Journal of Social Theory”, 5, 2.

SCHÜTZ, A.

1974 *La fenomenologia del mondo sociale* (1932), il Mulino, Bologna.

STRANDBAKKEN, P.

2000 *Conflict Theory: An Alternative to Functionalism?*, in H. Andersen e L. Bo Kaspersen, *Classical and Modern Social Theory*, Blacwell, Oxford.

TOURAINÉ, A.

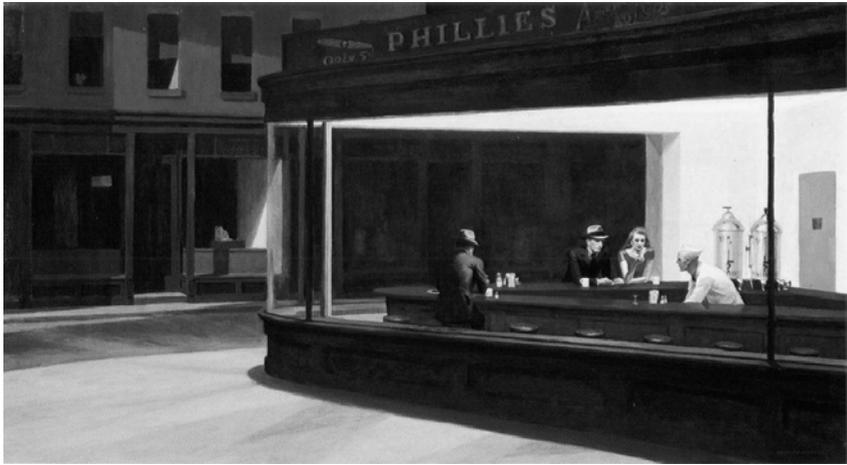
1988 *Il ritorno dell'attore sociale* (1984), Editori Riuniti, Roma.

WIEVIORKA, M.

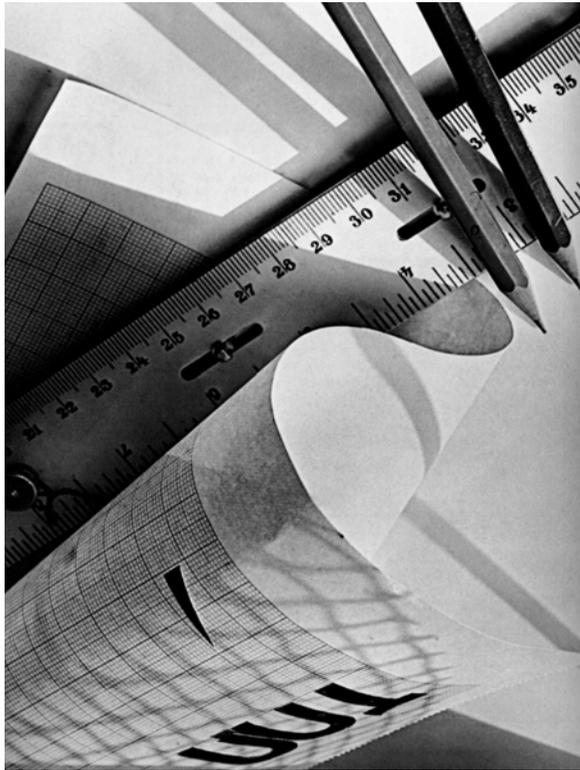
2000 *Sociologie postclassique ou déclin de la sociologie?*, in “Cahiers Internationaux de Sociologie”, 58.

Parte II

Aspetti e dinamiche della quotidianità



edward hopper. «nighthawks», 1942



grit kalin fisher, «studio per copertina», 1930

Laura Balbo

Temi della vita quotidiana, temi del sistema di *governance*

Vedere affiancati i due temi suggeriti nel titolo – vita quotidiana e *governance* – è piuttosto inconsueto. Spiego dunque per quali motivi mi interessa abbinarli.

Nell’ambito delle scienze sociali il primo costituisce oggi un riferimento teorico e un settore di ricerca di crescente rilevanza; quanto al secondo, ha acquistato negli ultimi anni centralità e legittimazione in studi e dibattiti politologici e sociologici, in particolare nella prospettiva della costruzione dell’Europa e delle sue istituzioni. In recenti interventi si è introdotta l’ipotesi di un “sistema di *governance* a più livelli e più attori”¹, e si sottolineano in particolare questi aspetti:

La moltiplicazione dei livelli e degli attori coinvolti nei processi di decisione e nella implementazione delle decisioni; l’interazione tra agenzie di livello sovranazionale, nazionale e locale, e transnazionale; il permanente processo di negoziazione tra interessi ai diversi livelli, il che significa anche tra interessi pubblici e privati a diversi livelli e tra attori privati e pubblici; la natura del sistema che è complessa, presenta sovrapposizioni ed opera con tendenze centrifughe; e la mancanza di nette gerarchie nell’organizzazione del sistema di autorità [Telò 2000, 249].

¹ Utilizzo la definizione proposta in A. Prakash e J. A. Hart: “Il concetto di *governance* – rispetto al tradizionale riferimento ai governi e ai loro processi di negoziazione – consente di mettere in luce i molteplici attori e livelli di organizzazione del sistema”. Tra i molti riferimenti, il Libro Bianco del 2001 sulla *governance*, e il volume (a cura di Maria Joao Rodrigues) che raccoglie contributi e documenti in occasione del vertice europeo di Lisbona del 2000. Al presente, nelle iniziative di studio promosse dalla Commissione Europea nell’ambito del “sesto programma quadro”, il tema della *governance*, variamente declinato, è indicato come una delle priorità nei programmi di ricerca attivati per i prossimi anni.

In questa citazione peraltro non compaiono il *livello* del quotidiano e gli *attori* che vi agiscono; restano fuori, dunque, dagli schemi interpretativi (e dall'analisi) del sistema complessivo. In effetti, una lettura dei dati della vita quotidiana non appare in genere rilevante agli "addetti ai lavori" nel campo delle questioni di *governance*: sociologi della politica e delle organizzazioni, costituzionalisti e politologi. Un libro recente peraltro sviluppa una analisi critica della vastissima letteratura disponibile e una riconcettualizzazione che va nella direzione qui proposta [Kooiman 2003].

A me sembra si possa sostenere che come gli attori sociali definiscono la situazione e si comportano nel loro vivere di ogni giorno non è affatto irrilevante per il funzionamento del sistema complessivo; e prendo in esame in particolare due ambiti, che definisco l'uno *cultura della salute* (intendendo l'insieme variegato delle aspettative e delle pratiche relative alla *qualità della vita* e allo *starbene*) e il secondo, *cultura della sicurezza* (includendovi i comportamenti e le richieste messi in atto per sentirsi, nel vivere quotidiano, "sicuri"). L'argomentazione che mi propongo di sviluppare è che gli ambiti del vivere quotidiano (e gli attori e attrici che a questo livello si organizzano, caratterizzati da risorse e iniziative specifiche) contano, in rapporto sia alla sfera della politica, sia al mercato, sia alle diverse forme della "società civile organizzata".

Ho scelto di prendere in esame questi due ambiti (altri si potrebbero descrivere e analizzare nella stessa prospettiva: i temi della qualità ambientale in particolare) sia perché nella fase attuale sono centrali alle esperienze del vivere quotidiano di una grandissima parte della popolazione, sia come "studi di casi" in cui sono chiaramente visibili pratiche e sollecitazioni agli altri livelli del sistema. Risposte alla diffusa domanda di "sicurezza", nelle sue molteplici forme, sono venute in questi anni sia dal mercato (con l'offerta di prodotti "anti-insicurezza" di ogni tipo) sia dalle istituzioni: risposte che si riflettono in impegni elettorali, nei linguaggi dei partiti, in iniziative legislative e di governo, in interventi a livello di città e di quartiere. Quanto al secondo ambito: se in passato la medicina e il sapere medico costituivano un settore specialistico e altamente professionalizzato, oggi si è passati a una cultura della salute che investe praticamente ogni aspetto del vivere di ogni giorno. Lo *starbene*, valore

e aspettativa che coinvolge tutti, ci impegna a realizzare complesse attività volte a prevenire le malattie, alla vigilanza sui dati di rischio ambientale, a pratiche di cura del corpo inimmaginabili in passato, a preoccuparci di minuti dettagli della dieta quotidiana o di come ci si debba esporre al sole d'estate. Vita quotidiana, appunto.

1. *Gli esempi: come funzionano gli ambiti della vita quotidiana in un sistema "a multi-attori e multi-livelli"*

a. Temi della "sicurezza"

Una vasta mole di ricerche e studi segnalano come nell'arco di un tempo relativamente breve molti aspetti dell'esperienza quotidiana siano drammaticamente cambiati per ciò che attiene alla percezione della sicurezza [Zani 2003]. Nel dibattito di alcuni paesi europei si mettono in rapporto il fallimento o l'indebolimento delle politiche di *welfare* con l'urgenza, nella fase attuale, di affrontare le questioni del degrado dei quartieri periferici, del disagio nel mondo giovanile, della povertà, della criminalità urbana [Lea e altri 1999]: "politiche di prevenzione" e "politiche della sicurezza" vengono poste in molti paesi al centro dell'agenda di governo.

Preoccupano e spaventano le forme di microcriminalità, "inciviltà", violenza² in situazioni spesso degradate di vita urbana, in sistemi sociali in cui emarginazione ed esclusione pesano in misura crescente e sempre più inadeguati appaiono gli interventi pubblici. Ma è la presenza degli immigrati che soprattutto viene percepita come minaccia. Sondaggi d'opinione, sia comparativi a

² Va anche ricordato, per sottolineare come la percezione di comportamenti di violenza e i relativi rischi siano diventati un aspetto cruciale nel vivere quotidiano, che da anni ormai si studia e si denuncia il problema della violenza anche nell'ambiente domestico e nei rapporti familiari. Nei diversi ambiti del *no-profit* da anni operano iniziative di tutela dell'infanzia (Telefono azzurro) o delle donne maltrattate (Telefono rosa, centri anti-violenza); e sono presenti, in alcune situazioni locali almeno, servizi pubblici aventi specifiche competenze e responsabilità.

livello europeo, sia condotti in Italia da un crescente numero di istituti specializzati, mettono in luce il diffondersi di paure e di stereotipi (gli immigrati, tutti e comunque, percepiti come criminali) e riportano sentimenti di inquietudine e allarme [Istat 1998; 2000; European Monitoring Center 2003]. A seconda delle modalità di raccolta dei dati e dei particolari momenti e contesti in cui le rilevazioni sono effettuate si registrano percentuali che corrispondono a un terzo o anche alla metà della popolazione (cifre sulle quali naturalmente influiscono età, livello di scolarizzazione, dove si risiede, e altre variabili).

In studi di più ampio respiro alcuni aspetti del fenomeno, che vengono messi in rapporto con trasformazioni avvenute nella società italiana in questi anni, sono stati approfonditi: preoccupano le diversità culturali e religiose mai prima sperimentate, le esperienze (non anticipate e non desiderate) della convivenza, la sensazione che in ogni caso le risorse disponibili (lavoro, servizi, risorse finanziarie) siano scarse e che i nuovi venuti mettano dunque a rischio il livello di vita raggiunto in anni recenti. Grande attenzione è attualmente rivolta a “settori” particolari del crimine organizzato e a possibili misure di contrasto [Barbagli 1998; 2000]. Le questioni del traffico di persone umane e l’organizzazione della prostituzione “coatta” sono da alcuni anni al centro dell’attenzione di ricercatori e di politici [Arlacchi 1999; Dossier Caritas 2002; Bimbi 2003].

Mettere in rapporto questo crescere delle sensazioni di insicurezza (e le pressioni e richieste di tutela che ne conseguono) con iniziative che prendono corpo ad altri livelli del sistema di *governance* è ciò che qui interessa: ecco dunque alcuni dati su come si attivano gli apparati pubblici, associazioni e comitati di cittadini, e il mercato.

Domande di attenzione e di tutela sono state rivolte a responsabili a livello locale e nazionale: operatori di polizia, sindaci, esponenti delle forze politiche (a “sinistra” come a “destra”) non possono esimersi dal prendere iniziative di rassicurazione e di prevenzione. Nelle ultime elezioni italiane proprio i temi dell’insicurezza e dell’ordine pubblico hanno contribuito a modificare comportamenti di voto e più in generale la “cultura” politica di una parte consistente dell’elettorato [Scappini 2002; Caciagli e Corbetta 2003]: significativi

processi di “interfaccia” tra esperienze della vita quotidiana e sedi di decisione politica.

Negli apparati a vocazione tradizionalmente repressiva (forze di polizia, magistratura) si sono determinati, in questi anni, cambiamenti significativi: “nuova prevenzione” è l’espressione che sintetizza le tendenze che emergono. Si tende a fare affidamento su una “gamma variegata di modalità extra/penali”; si passa a forme di controllo dell’ambiente e dei comportamenti prevalentemente su scala locale; si amplia notevolmente la gamma delle figure professionali coinvolte (agenti ausiliari, mediatori di comunità, assistenti sociali, insegnanti); si organizzano nuove forme di coordinamento tra scala nazionale e locale [Selmini 1999]. Si attivano anche, in una visione ampia di prevenzione, politiche di creazione di occupazione e si interviene nelle scuole e negli stadi [Dunning 2002].

In parallelo, iniziative di base prendono corpo in settori particolari e in momenti diversi: negli anni ottanta e novanta si costituiscono associazioni di commercianti contro il racket e iniziative contro la mafia, mentre oggi gruppi di cittadini si mobilitano a livello di quartiere contro i trafficanti di droghe, per allontanare la prostituzione o, sempre più spesso, “contro” gli immigrati. Si è andata costruendo nel giro di alcuni anni una variegata esperienza di proteste, manifestazioni, comitati: contro la presenza di spacciatori, o la prostituzione di strada, o proposte di insediamenti destinati ad accampamenti Rom (ma a volte anche, va ricordato, con indicazioni positive volte a risolvere problemi specifici). Le attività di comitati di quartiere in particolare (e le dinamiche che le determinano, e gli esiti) sono state descritte in ricerche condotte in varie città emiliane³.

Quanto alle risposte del mercato: già a partire dagli anni ottanta si è avuto un notevolissimo sviluppo di “mercati specializzati”, e cioè si producono e si reclamizzano porte blindate, impianti di allarme, sistemi antifurto per auto-

³ Le attività di comitati di quartiere (e le dinamiche che le determinano, e gli esiti) sono descritte in ricerche condotte in varie città emiliane. Anticipatore in questo campo è stato il progetto “Città sicure”, attivato nel 1994 dalla Presidenza della Giunta della Regione

mobili, ecc. Nei luoghi dove si svolgono attività commerciali o finanziarie – dunque banche, supermarket, negozi di prodotti pregiati – si diffonde l’uso di telecamere a circuito chiuso e di altre forme di protezione; cresce la domanda di polizze assicurative e si moltiplicano le società di vigilanza privata.

Il punto su cui mi interessa riflettere, richiamando l’ipotesi iniziale, è se si possa stabilire quali attori e livelli abbiano avuto peso determinante nel mettere in moto l’intero processo: la percezione di insicurezza dei cittadini o scelte politiche e ideologiche delle forze politiche (anche sull’esempio di nuove tendenze nell’elettorato e nell’opinione pubblica di altri paesi) o, ancora, abili strategie di mercato.

Non si possono evidentemente ignorare le due componenti che hanno maggiore influenza, i media e il dibattito politico [Ter Val 2002]. E pesa il modo in cui i partiti, nel caso italiano ma non solo, hanno recepito (o anticipato; comunque orientato?) il diffuso senso di “spaesamento” e il “malessere” nelle condizioni della vita urbana – come li descrive, con definizioni molto efficaci, Dario Melossi [2000]. Conta come vengono diffusi dati di sondaggi e presentati fatti di cronaca nera, con insistiti dettagli sugli episodi di violenza e sulle caratteristiche delle persone coinvolte⁴. I molti livelli e attori, dunque, e i relativi pesi e ruoli e visibilità vanno presi in considerazione, in un modello appunto complesso. Sembra comunque appropriato immettervi anche i dati della vita quotidiana, e ragionare su interfaccia e interconnessioni fin qui non considerati: introdurre, cioè, nell’analisi della *governance*, ulteriori “complicazioni”. Ciò che prende corpo nelle esperienze quotidiane (di una parte almeno della popolazione: una parte, in questo esempio, tutt’altro che minoritaria) senza dubbio ha un forte peso e in vari modi agisce sugli altri livelli e attori del sistema.

Emilia-Romagna, che ha dato vita a ricerche, dibattiti pubblici e a numerose pubblicazioni (tra cui a partire dal 1995 la serie dei “Rapporti annuali sulla Sicurezza in Emilia Romagna”).

⁴ La percezione del rischio “quotidiano” è un tema centrale nei media (i quotidiani, soprattutto nelle pagine di cronaca locale; e naturalmente la televisione). Nel diffondere e anche enfatizzare e distorcere le notizie che alimentano insicurezza e paure i media, come molti studi ormai hanno messo a fuoco, hanno un ruolo fondamentale.

b. Temi della “salute”

Passando adesso a considerare l’ambito che ho definito “cultura della salute”⁵ una prima notazione è questa. Descrivere istituzioni e pratiche della salute nelle condizioni della modernità significa portare lo sguardo praticamente su tutto ciò che attiene al vivere: al modo normale del nostro essere al mondo. Dunque alle abitudini che hanno a che fare con quello che si mangia e quanto e come, con il fumare o non fumare, l’aria che si respira e l’acqua che si beve, le attività di *fitness* e lo sport; e sulla varietà di proposte e opzioni, di suggerimenti e regole e prodotti di continuo rinnovati e riformulati, che da ogni parte ci vengono proposti. E ancora, alle pratiche e responsabilità che sono andate aumentando e complicandosi: a non trascurare esami e diagnosi precoci e prevenzione dei molti possibili mali, a decisioni che toccano salute mentale e depressione, disabilità, malattie croniche o rare; ci si richiede di avere dimestichezza con strumenti di autodiagnosi e di monitoraggio tecnologicamente complessi. Richiamo l’attenzione sul ruolo dei *caregivers* che hanno la responsabilità delle relazioni e spesso delle decisioni (per bambini e vecchi, malati e disabili, nel rapporto con altri adulti significativi per lo star bene, per esempio i tanti esperti e operatori della salute e della “cura” con i quali si entra in rapporto nelle istituzioni sia pubbliche che private: e questo vale per le donne adulte in particolare). In Italia l’onere di “accompagnare” i processi di invecchiamento di famigliari e parenti, via via adeguando scelte complesse e problematiche

⁵ “Cultura della salute”, come qui inteso, corrisponde a dati che caratterizzano la società attuale in modo del tutto nuovo rispetto a fasi precedenti. In particolare va sottolineato questo dato: nell’ambito degli stessi saperi medici si è passati da attività volte a combattere la malattia, a conoscenze e pratiche che coinvolgono la popolazione tutta, nelle situazioni della vita quotidiana; dall’attenzione ad analisi e interventi specificamente nell’ambito della “medicina” a includere dati relativi all’ambiente, all’economia, alle biotecnologie, all’educazione, ecc. Anche il dibattito internazionale riflette questi processi di cambiamento. In particolare nell’ambito dell’Organizzazione Mondiale della Sanità si è proposta questa prospettiva da due decenni almeno; recenti documenti governativi riprendono e sostengono una visione ampia delle politiche pubbliche della salute (particolarmente significativi i casi del Canada e della Svezia).

soluzioni, pesa su una quota crescente della popolazione adulta. E decisioni relative alla vita sessuale e alla procreazione (e, in alcuni casi, al morire) fanno oggi parte delle nostre fondamentali libertà (e dunque delle nostre responsabilità, cfr. Bonacchi 2003). Sempre meno si lascia nelle mani degli “esperti” un così fondamentale aspetto della vita, la salute.

Particolarmente significativo appare questo dato: sono altissimi i numeri di quanti, in Italia e in Europa, fanno ricorso a terapie e medicine “non convenzionali”, affiancandole o anche sostituendole alle pratiche della medicina ufficiale, assumendosi la responsabilità di scegliere tra diverse possibili opzioni [Colombo e Rebughini 2003].

Se resta vero che dati di disuguaglianza e meccanismi pesanti di esclusione segnano la nostra società in particolare in questo ambito, assistiamo però in parallelo ad aspetti dell’organizzazione sociale complessiva e della “cultura” mai prima verificatosi con analoghe caratteristiche: il fatto cioè che una larghissima parte della popolazione mette in atto comportamenti volti ad assicurarsi benessere e una buona qualità di vita.

Un’ultima notazione è questa: sebbene sia vero che la relazione medico-paziente in non poche circostanze è ancora del tutto asimmetrica e che, quando si tratti di condizioni gravi, un assoluto “potere” rimane nelle mani della scienza e della professione medica, è un fatto che in moltissime situazioni il paziente discute e negozia proposte e scelte, dispone di fonti di informazione (anche attraverso relazioni informali, e naturalmente internet) inimmaginabili in un passato anche recente. Di fronte a una gamma amplissima di opzioni disponibili che investono sia eventi eccezionali sia scelte ordinarie del vivere siamo noi, nel nostro quotidiano, i principali responsabili. Sono dati che, come vedremo, influiscono su attori e decisori agli altri livelli del sistema pubblico di *governance* della salute; e anche a livello del mercato⁶.

⁶ Val la pena di richiamare una notizia, apparsa sulla stampa internazionale ai primi di luglio 2003, secondo la quale una multinazionale dell’alimentazione, la Kraft, si impegna, a fronte della diffusione e gravità del problema dell’obesità, a intervenire sostenendo una campagna di educazione alimentare.

Tornando allora allo schema “molti livelli” e “molti attori”, ecco un quadro sommario delle agenzie e dei processi come si possono descrivere oggi negli ambiti della “salute pubblica”. Sono evidentemente chiamati in causa governi nazionali e locali e agenzie internazionali; le scienze mediche e della salute moltiplicano sedi di dibattito e di intervento. E su questo terreno, con le loro logiche e obbiettivi, operano multinazionali di grandissimo peso (economico, di influenza politica, di capacità di comunicazione), che hanno un ruolo preminente nella ricerca, sostengono fondazioni e partnership “scientifiche”, promuovono interventi di promozione e campagne pubblicitarie. Come vengono messi in gioco interessi (e fondi) privati nel sistema complessivo è evidentemente una fondamentale questione politica e pubblica.

A queste agenzie operanti nel pubblico e nel privato, attive e politicamente potenti, va affiancata “la società civile organizzata” o “la pluralità degli attori nella società civile”, con l’espressione di Manuel Castells. Il settore no-profit ha avuto in questo ambito eccezionale sviluppo e straordinaria visibilità: associazioni di malati e di utenti o consumatori, ONG che operano nei contesti geografici ed economico-sociali i più diversi, gruppi di esperti sanitari e di medici, di volontari e di operatori di base: sono esempi delle “reti” di un sistema organizzativo, e di un contesto del quotidiano, che i numerosi studi recenti hanno messo a fuoco.

Si parla oggi di *health literacy* e *health empowerment*. Quando siano in gioco circostanze ed esperienze cruciali a livello personale, si è sempre più portati a mettere in discussione le pratiche “istituzionali”. L’ampio materiale (di ricerca e di *policy*) disponibile sui temi della salute e della qualità della vita mette in luce come particolari vicende personali – di malattia o di funzionamento del sistema sanitario – possano far maturare conoscenze e competenze su specifici problemi, o anche portare ad assumere il ruolo di attivisti o promotori di iniziative. A questo corrispondono cambiamenti in molte strutture e rapporti della società nel suo insieme: radicale il declino di autorevolezza, legittimazione, riconoscimento di competenze alla classe medica e alla scienza medica tradizionalmente intese. Il fatto che sia tanto diffuso il rischio di procedimenti da parte di pazienti (e che si sviluppino, dall’altra parte, assicurazioni e altre misu-

re di tutela) conferma il modificato assetto delle competenze e delle relazioni di potere.

Percorsi questi, da esperienze individuali a ruoli in qualche misura “organizzati”, che sono radicati in una varietà di esperienze della vita quotidiana: che diventano anche forme di autoorganizzazione, di *advocacy*, talvolta di denuncia: dunque rilevanti appunto per l’equilibrio del complesso sistema che abbiamo delineato. I comportamenti relativi alla salute si diffondono con logiche e tempi propri, in parte indipendenti e anche contro meccanismi sia istituzionali sia di mercato (di nuovo, il ricorso alle terapie e medicine alternative appare come l’indicatore più significativo). Si originano spinte a cambiare, si cercano alternative, si fa pressione su chi propone risposte “ufficiali” e tradizionali.

2. *Un sistema a molti attori e molti livelli*

In questo quadro, chiedersi con quali regole si organizza il sistema “a più livelli e più attori” è evidentemente cruciale. Se molti osservatori hanno da sempre messo in luce gli interessi economici in gioco (e dunque lo strapotere e le strategie delle multinazionali farmaceutiche in particolare) e, in stretto rapporto con questi elementi, gli apparati di persuasione e di manipolazione il cui peso in una “società della comunicazione” non può certo essere sottovalutato, analisi recenti parlano dell’emergere di una “nuova architettura delle istituzioni”. Si descrivono “reti”, meccanismi “interattivi e multidirezionali” [Castells 2003] e modalità di “*power sharing* e *partnership*” tra diversi attori [Kickbusch 2002]: nell’emergente sistema di una *global social governance* [Deacon e altri 2003] si suggerisce che siano possibili processi di apprendimento “collettivo” e “reciproco”.

Sono due prospettive e direzioni di ricerca che si propongono come alternative: saranno evidentemente al centro di analisi e dibattiti negli anni a venire.

Per partire da dati empirici e da una riflessione iniziale, spunti interessanti

comunque vengono dagli ambiti che ho scelto per questa analisi: ciò che si suggerisce è che le esperienze e competenze che maturano negli ambiti della vita quotidiana contino nelle scelte e modi di operare degli attori tradizionalmente considerati i soli protagonisti dei processi di *governance*.

Ora, che il settore privato nelle sue variegate forme e, in modi diversi, le istituzioni di governo ai vari livelli siano avvertite e cerchino di rispondere alle tendenze definite come “preferenze pubbliche”, è una constatazione scontata. Ma non si tratta di questo soltanto. Ritorno su alcuni dei concetti che ho già richiamato: “nuovi incroci”, “relazioni *loose*”, “multidirezionalità”, e contano anche voci che si articolano nelle esperienze del vivere quotidiano. Si introduce cioè nella descrizione del sistema un ulteriore livello; e nelle relazioni tra livelli e attori osserviamo modalità e meccanismi complessi. Competenze, attività, iniziative che hanno radice nel vivere di ogni giorno sollecitano o anche anticipano, o in certi casi contrastano, le scelte e i modi di procedere propri dei soggetti più visibili e forti: enti pubblici, operatori del mercato, ma anche gruppi e associazioni del terzo settore. Per esempio: si sollecitano dalle agenzie tradizionali, del pubblico come del privato, modalità e tempi di risposta e di intervento meno burocratici, più flessibili; si determinano spinte alla riorganizzazione (delle decisioni e dei percorsi). E certo, nell’evidenziare le molteplici componenti del quadro e i processi in gioco, non vanno taciuti quelli distorti o perversi: le pratiche dell’illegalità, della corruzione e del clientelismo. Aspetti non poco rilevanti, nel sistema italiano in particolare.

Ecco in che senso lo spazio del quotidiano va visto come parte del sistema *a molti livelli e molti attori* che abbiamo delineato. Le competenze e le pratiche dei soggetti della vita quotidiana non possono essere ignorate nel descrivere i processi di decisione e di *governance* della “nostra modernità”. E qui, prima di concludere, una notazione che peraltro non può che rimanere un accenno: irrinunciabile appare il riferimento alle teorie della “modernizzazione riflessiva” e della “seconda”, “tarda”, “nostra” modernità; e altrettanto rilevante è richiamare Alain Touraine e il suo appassionato ragionare del “soggetto” [Touraine e Khoroskhavar 2003]. Sono concetti e *frames* di analisi ovviamente pertinenti per lo schema che ho cercato di delineare, nel quale appunto i soggetti

del quotidiano si affiancano, con piena legittimità e proprie significative risorse, agli altri attori e livelli del sistema di *governance*. Appare cioè come, nelle condizioni che caratterizzano l'esperienza del presente (meglio, nel contesto delle “conseguenze della modernità”), valga la pena *rivisitare e complicare* il modello oggi proposto nella letteratura sulle questioni della *governance*, utilizzando i saperi delle scienze sociali.

Nota

Quasi per caso, mi è capitato di riprendere in mano (in senso proprio, tirandoli giù da uno scaffale della libreria di casa) i volumi della pubblicazione che ha per titolo *Friendly. Almanacco della società italiana*. Mi è sembrato che potesse valer la pena, in appendice a questo testo, aggiungere una breve nota. Dieci anni fa (il primo numero è uscito nel 1993) abbiamo avviato un progetto che aveva l'ambizione di essere “uno strumento per osservare la società italiana (e noi che ci viviamo) da un punto di vista che è quello dei soggetti nel loro vivere di ogni giorno”: una prospettiva di “sociologia della vita quotidiana” allora ancora non pienamente legittimata nel contesto della nostra disciplina; e un progetto a cui hanno partecipato molti di coloro che l'avrebbero in seguito sviluppata e arricchita.

Nel primo Almanacco così si presenta *il progetto Friendly*, elencando le nove aree poste sotto osservazione: *Abitare, Aspettare, Essere consumatori-utenti, Natura-acqua, Sentirsi sicuri, Starbene, Spostarsi, Tempo-per-sé, Vivere-con*. E si dice che vengono raccolte notizie che non stanno nei titoli né nelle prime pagine, confinate nella cronaca, spesso liquidate in poche righe. Frammenti, accenni, flash, tracce, che riguardano attività e luoghi del vivere quotidiano: l'abitare, lo spostarsi, il sentirsi sicuri, lo stare bene, quanto si aspetta e che aria si respira e che acqua si beve. Il libro presenta queste notizie, spesso ignorate o dimenticate. Esplora, mette insieme, propone: è a un tempo una mappa, un catalogo, una vetrina dell'offerta che è possibile trovare: ciò che offre il mercato, o che viene sperimentato in istituzioni del sociale, o ancora, pratiche e ‘invenzioni’ individuali.

Le due voci (“sentirsi sicuri” e “starbene”) che qui ho preso come indicative dei processi di cambiamento e di *nuova governance* sono appunto presenti nella selezione di notizie riprese nel corso del 1992 dai quotidiani, e nei saggi che analizzano questo

materiale. E la presentazione fatta allora appare singolarmente anticipatrice dei processi che qui vengono descritti.

Ciò che troviamo alla voce “sentirsi sicuri” è un senso di allarme sociale, una diffusa percezione di rischi di ogni genere che si sono resi visibili in questi ultimi anni e che hanno portato al formarsi di domande di tutela, più o meno organizzate, rivolte a differenti possibili interlocutori; e che hanno ottenuto immediato (e crescente) ascolto. “Starbene” mette in luce come già allora, nei modi più diversi e comunque facendone un obbiettivo fondamentale dell’organizzazione della propria vita, ci si impegnasse personalmente e quotidianamente in pratiche salutiste, nell’informarsi, nel fare le scelte ritenute migliori. E anche qui le risposte sono molteplici, risposte venute dal mercato, evidentemente, e dal moltiplicarsi di iniziative “di base” e del terzo settore. Vita quotidiana e processi di *governance*, dunque, ha senso che siano visti insieme.

Riferimenti bibliografici

BARBAGLI, M.

1998 *Reati, vittime, insicurezza dei cittadini*, in “La sicurezza dei cittadini”, Istat, Roma.

1998 *Immigrazione e criminalità in Italia*, Bologna, il Mulino, Bologna.

BIMBI, F. (a cura di)

2003 *Disuguaglianze e differenze*, il Mulino, Bologna.

BONACCHI, G. (a cura di)

2003 *Dialoghi di Bioetica*, Carocci, Roma.

CACIAGLI, M. e CORBETTA, P.

2003 *Le ragioni dell'elettore. Perché ha vinto il centro-destra nelle elezioni italiane del 2001*, il Mulino, Bologna.

COLOMBO, E. e REBUGHINI, P. (a cura di)

2003 *Le terapie non convenzionali in Italia*, il Mulino, Bologna.

CASTELLS, M.

2002 *The Construction of European Identity*, in Rodrigues, M. J. (a cura di), *The New Knowledge Economy in Europe*, MPG Books, U.K.

DEACON, B., OLLILA, E. e STUBBS, P.

2003 *Global Social Governance. Themes and Prospects*, Ministry for Social Affairs, Finland.

DUNNING, E., MURPHY, P., WADDINGTON, I. e ASTRINAKIS, A.

2002 *Fighting Fans. Football hooliganism as a world phenomenon*, University College/ Dublin Press, Dublino.

EUROPEAN MONITORING CENTRE ON RACISM AND XENOPHOBIA
2003 *Attitudes Towards Minority Groups in the European Union. A Special Analysis of the Eurobarometer 2002 Survey*, Vienna.

HEWSON, M. e SINCLAIR, T. J. (a cura di)
1999 *Approaches to Global Governance Theory*, Univeristy of New York Press, New York State.

KICKBUSCH, I.
2002 *Perspectives on health governance in the 21st century*, in Marinker, M. (a cura di), *Targets in Europe. Polity, Progress and Promises* BMJ Books.

ISTAT
1999 *La sicurezza dei cittadini. Reati, vittime, percezione della sicurezza e sistemi di protezione*, Roma.

KOOIMAN, J.
2003 *Governing as Governance*, Sage, London.

TELÒ, M.
2002 *Governance and government in the European Union. The open method of coordination*, in Rodrigues M. J. (a cura di) *The New Knowledge Economy in Europe*, MPG Books, U.K.

LEA, J., ROCHÉ, S. e SELMINI, R.
1999 *Criminalità urbana e prevenzione*, in “Polis”, n.1, vol. XIII, pp. 69-142.

MELOSSI, D. (a cura di)
2000 *Multiculturalismo e Sicurezza in Emilia-Romagna*, in “Quaderni di Città sicure”, Regione Emilia-Romagna, n. 15 e 21, Bologna.

MELOSSI, D.

2002 *Stato, controllo sociale, devianza*, Bruno Mondadori, Milano.

Quaderni di Città sicure

2001 *Il quadro istituzionale e normativo delle politiche di sicurezza: una ricerca comparata* n. 24.

SCAPPINI, E.

2002 *Ideologia, pregiudizio e comportamento elettorale*, in "Polis", n.3.

SELMINI, R.

1999 *Sicurezza e prevenzione della criminalità in Europa: alcune riflessioni comparate*, in "Polis", n. 1.

Sicurezza urbana e prevenzione della criminalità: il caso italiano, in "Polis", cit.

TELÒ, M.

2002 *Governance and government in the European Union. The open method of coordination*, in Rodrigues, M. J. (a cura di), *The New Knowledge Economy in Europe*, MPG Books, U.K.

TER VAL, J.

2002 *Italy*, in *Racism and Cultural Diversity in the Mass Media*, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Vienna.

TOURAINÉ, A. e KHOROSKHAVAR, F.

2003 *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto*, il Saggiatore, Milano.

ZANI, B. (a cura di)

2003 *Sentirsi insicuri in città*, il Mulino, Bologna.

Italo De Sandre

La generazione quotidiana del mondo sociale: in questione i soggetti

1. *La generazione giorno per giorno del mondo sociale: teorizzazioni e vissuti.*

Il cambiamento dell'analisi della vita quotidiana (VQ) fa parte del vissuto di un'area di sociologi che dagli anni '80 si sono trovati a convergere – al di là di appartenenze ideologiche differenziate, che hanno dato vita a scuole di pensiero distinte e non molto aperte reciprocamente¹ – nel dar voce ad una riflessività focalizzata su di un settore di problemi sociali considerato secondario, sovrastrutturale, rispetto ai settori di indagine ritenuti ideologicamente centrali nel quadro della dialettica marxiana delle classi sociali che tipicamente erano il lavoro, la fabbrica, i rapporti di produzione e di dominio, i nuovi aspetti della proletarianizzazione. Complementari a questi, venivano invece individuati degli spazi nuovi, di donne, di studenti e di giovani in generale, di intellettuali dentro e fuori le università, di professionisti sociali e sanitari, con un grande coinvolgimento nella svolta avviata dai movimenti: si volevano riconsiderare nella prassi e nella teoria i problemi di fondo della “riproduzione sociale” e della vita personale, interpretate non più come necessaria replicazione dell'esistente “a servizio del sistema”, ma anche come pratica di resistenza ai modelli in vigore,

¹ Con un necessario processo autoosservativo, è opportuno tener presente che attorno ai temi del *welfare*, della famiglia, dell'emarginazione, della salute, del lavoro sociale e sanitario, negli anni '80 hanno preso vita scuole di pensiero diverse, strutturate in gruppi di lavoro che in gran parte hanno operato lungo strade separate, mantenendo – per usare un'espressione eufemistica di tipo goffmaniano – una reciproca “disattenzione civile”, con tensioni indotte dalla diversità di retroterra teorici e ideologici, di obiettivi di presenza accademica e di intervento sociale. Ad es., la scuola che ha avuto come iniziatore A. Ardigò e ampio sviluppo nei lavori di P. Donati e di altri, ha prodotto molti e qualificati contributi, ma pressoché senza far riferimento al quadro teorico e linguistico degli studi e degli studiosi della VQ, e viceversa.

e di progetto e realizzazione di lavoro sociale nuovo, basato su valori e rapporti non estraniati ed estranianti. L'impianto critico ha generato molte ricerche ed azioni tutte orientate all'emancipazione dal senso dominante di coazione, nella convinzione di contribuire con i piccoli o grandi passi possibili a trasformare molte aree di rapporti sociali.

Va tenuto ben presente il quadro di questo percorso², critico e costruttivo insieme. È in fondo come se si chiedesse a ciascuno di rivedere, con il proprio "teorema" della VQ, il percorso concettuale che ha compiuto in rapporto al contesto concreto di lavoro e di vita, le parole-chiave attorno cui ha fatto ruotare la propria attenzione e la propria comunicazione, la scatola degli attrezzi che ha utilizzato, il modello che un po' alla volta ne è uscito. Una storia che non si è ancora raffreddata, non qualcosa di "altro" da sé. Lo spazio del discorso è rimasto ampio e sfumato nello stesso tempo. Probabilmente anche dal punto di vista epistemologico dovrà rimanere un *insieme sfuocato*, senza la pretesa di definire i confini di un *vero* statuto concettuale della VQ, mettendo in luce con chiarezza i nuclei di convergenza e di consenso acquisiti ma senza dimenticare la genealogia delle conoscenze [Foucault 1971] e sminuire le sfumature delle differenze, che stanno continuando a generare ricerche, congetture, metodi, concetti.

Per molti sociologi che si sono occupati della VQ il luogo sociale di studio è stato (e per alcuni è ancora) il lavoro sociale professionale, l'ambito della

² Come ha fatto C. Leccardi nella sua relazione *Vita quotidiana e processi di mutamento*, Convegno nazionale della Sezione AIS "Vita quotidiana", "Giorno per giorno. Ripensare il concetto di vita quotidiana" Milano, 21-22.11.2002. I relatori C. Leccardi e P. Jedlowski in quella sede hanno in qualche modo "bruciato sul tempo" i lavori del convegno con l'annuncio di una loro opera sistematica sul tema, in pubblicazione presso il Mulino [Jedlowski e Leccardi 2003]. Questa nota, che ricalca le linee di fondo di quanto da me detto nel corso dei lavori del convegno, nell'attuale stesura non può non tener conto di quanto sostenuto dai due relatori, e soprattutto dalle opzioni teoriche della relazione di P. Jedlowski, *Che cos'è la vita quotidiana?*, rispetto alla quale vengono qui proposti degli ampliamenti di prospettiva.

salute-sanità, del welfare e delle politiche sociali, come docenti di formazione di base, ricercatori, consulenti organizzativi, ecc.. Complementare ai movimenti – soggetti collettivi – di giovani, donne, operai, è stato quindi centrale anche il *lavoro* sociale, di ricercatori, operatori sociali, medici, psichiatri, educatori, amministratori pubblici, soggetti singoli impegnati a generare cambiamenti di teorie e di pratiche. Negli anni '70 e '80 è stato importantissimo questo agire in prima persona, giorno dopo giorno, nei luoghi in cui si poteva contribuire a cambiare i processi di emarginazione e di emancipazione, con azioni, professionali, pubbliche. Come anch'io, contemporaneamente a molti altri, ho mostrato [De Sandre, 1984, 1993], mentre i movimenti hanno operato a livello macro riuscendo se non a “cambiare il sistema” senz'altro ad influire culturalmente e politicamente sulle forze di governo, politiche, culturali, sono state le azioni di molti operatori e ricercatori, da soli, in gruppi, in reti di collegamento tra enti diversi, in associazioni politico-culturali, che hanno co-generato dal basso molte innovazioni, o almeno tentativi di cambiamento. Cosa che sicuramente con più fatica e perifericità anche oggi si tenta di fare, resistendo a nuove derive di disuguaglianza e di esclusione sociali, riformulando al meglio gli orientamenti recenti del *Welfare* [O. de Leonardis 2002]. La vita in prima persona degli operatori dei settori pubblici, intrecciata con quella di chi opera nel non profit, nel volontariato “puro”, con al centro le persone che sono oggetto di cura nelle famiglie e di quelle che se ne prendono carico, è ancora un laboratorio che tiene con i piedi per terra le teorie nuove del Welfare, della *Community care*, delle nuove formulazioni della solidarietà e della sussidiarietà che dovrebbero sostituire l'oggi criticato Welfare universalistico.

Singolarmente ed insieme, sono azioni di lavoro sociale quotidiano che – ulteriore aspetto cruciale – contribuiscono a costruire l'attuale contraddittorio *spazio pubblico* della VQ (che possiamo oggi analizzare con il linguaggio di Habermas [1997; Privitera 2001]). Allora ed oggi sono in gioco l'espressione e la continua ricostruzione dell'etica pubblica nel comportamento dei singoli soggetti che operano: oggi rispetto ad allora vengono visceralmente rifiutati indirizzi, concetti, linguaggi, che dovevano essere espressione di una responsabilizzazione collettiva della società e delle istituzioni politico-amministrative

sui temi dei bisogni delle persone, definiti oggi statalismo, centralismo, comunismo. La reintroduzione di valori e prassi ri-qualificanti ha bisogno di nuove analisi, di nuovi progetti, non solo via politica ma anche via lavoro giorno per giorno, dentro le maglie e le smagliature delle organizzazioni *ad hoc*. La “riproduzione” generativa della cittadinanza, nei rapporti faccia-a-faccia, deve tornare ad essere capace di far fruttare la ricchezza delle formulazioni concettuali del passato ed accompagnare riflessivamente il cammino tormentato attuale.

2. *In questione i soggetti.*

Riprendendo lo spirito dell’approccio alla VQ come si è venuto sviluppando sulla base degli intenti iniziali, la VQ veniva osservata (utilizzo come riferimento Bourdieu [1992]) come un *campo* di relazioni e di forze: come punto di vista da cui si può guardare tutto l’agire e l’esperire sociale, essa lo è in quanto il luogo pratico e simbolico in cui giorno per giorno, dal mattino al mattino dopo, i *soggetti* utilizzano più o meno vincolatamente le risorse e le opportunità disponibili, nell’ambito delle strutture sociali esistenti che contribuiscono a trasformare oltre che esserne condizionati [Giddens 1979], interagendo con altri soggetti con cui cooperano o confliggono, resistendo ai vincoli, ai limiti posti dalle strutture stesse ed individualmente da altri soggetti con interessi e poteri contrastanti, e fanno tutto questo con scelte ed omissioni in prima persona [Melucci 1991]. Gli stessi soggetti – pur contraddittoriamente – tendono sempre di più a problematizzare l’inconsapevolezza che si vuole tipica delle azioni quotidiane, come dice anche C. Leccardi, e perciò attivano processi di presa di conoscenza e di coscienza, di riappropriazione (termine chiave dei movimenti sociali dopo il ’68) – in bene e in male – dello spazio come persone. Ponendosi appunto dal punto di vista dei soggetti, ciascuno di noi incluso, la VQ per queste ragioni è la scena (e il retroscena) degli attori [Goffman 1969], routine ed anche creatività, ricorrenza e preparazione o metabolizzazione di *eventi*, extra-ordinari rispetto alle normali ricorrenze personali, che segnano,

producono svolte, alcune irreversibili, nella costruzione del proprio corso della vita, della “carriera morale” percorsa dalla propria individualità.

Se l’accento al concetto di campo tende a mettere in evidenza il carattere “oggettivo” (come direbbe Bourdieu) dei rapporti che esistono tra coloro che occupano le diverse posizioni entro un certo campo, altrettanto spessore è a mio avviso necessario dare al fatto che essi debbono essere considerati nella loro qualità di soggetti.

Il “soggetto dell’azione” [Sciolla e Ricolfi 1989] negli anni ‘80 diventa un tema importante di studio e di dibattito, con vari indirizzi, più moderno quello che con molti interrogativi confluisce nelle teorie della mente e dell’intelligenza artificiale, o più classico quello focalizzato sull’individuo, del quale si prendono in considerazione non la razionalità astratta ma le sue buone ragioni, i suoi modi di “giocare”, di scegliere, come ad es. Boudon [1985; 1993] fa anche in ironica polemica con quei sociologi post-marxisti che a suo avviso prediligerebbero rispetto ad ogni azione analisi di classe e condizionamenti strutturali. Senza addentrarmi in tali importanti riflessioni, vorrei accogliere piuttosto un significato generativo del termine [Touraine 1993]: soggetti sono coloro che riescono a far sì che il proprio vissuto “abbia un senso personale, perché l’individuo si trasformi in un attore che si inserisce in rapporti sociali trasformandoli, senza però mai identificarsi totalmente con alcun gruppo, con alcuna collettività”. Attore che in moltissimi casi si chiude in personaggi assegnati, esegue ruoli come da copione, li interpreta aggiungendo poco di personale, e che in molti altri casi invece li personalizza, li sa rinegoziare, sa mettere in gioco i propri gradi di libertà per quanto possibile arricchendoli [Crozier e Friedberg 1978], sa contribuire a cambiamenti anche parziali e lenti delle cose. La nuova immagine degli individui che emerge nella società infatti – tema su cui molte volte è tornato Melucci – mostra che essi vogliono essere soggetti in grado di dare senso alle loro scelte, e spesso anzi – nell’esternare la propria volontà di autonomia – esprimono la pretesa che il senso delle proprie scelte sia considerato giusto ed accettato in quanto tale dagli altri, perché ogni individuo vuole autolegittimarsi, vuol essere rispettato quale sia la scelta che fa. In modi diversi e financo contraddittori pongono in modo nuovo la possibilità di

congruenza tra autorealizzazione e solidarietà, costruendo esperienze e reti di relazioni che sono il nuovo luogo dell'identità personale e sociale: "le radici profonde dell'identità sociale e della stessa azione politica si formano nel territorio più invisibile, ma importantissimo, della vita quotidiana". Nell'evoluzione o nell'involuzione.

Che esista una connessione genetica tra campo della VQ e campo politico è stato bene messo in luce anche da Giddens [1995] nel suo approfondimento sui cambiamenti nelle relazioni affettive nelle coppie. Egli osserva che vi è una corrispondenza biunivoca tra valori (e pratiche) vissuti nell'intimità che sta alla radice di qualsiasi relazione affettiva profonda (di coppia, e aggiungo di quelle familiari e amicali), e valori (e pratiche) della democrazia nella sfera pubblica³: rispetto, non violenza, fiducia, valorizzazione di sé e degli altri prossimi. Con un'implicazione: chi non agisce né esperisce quei valori nell'intimità, non può certo produrre non violenza, rispetto, fiducia e valorizzazione degli altri e di sé nel campo politico: hanno un DNA comune.

Anche un anti-soggettivista come N. Luhmann ha analizzato problemi simili investigando l'amore-passione [1985] come codice simbolico, *medium* di comunicazione che fa sì che una persona abbia a disposizione il linguaggio, le motivazioni, le regole, il senso di condividere il sistema di vita di un'altra persona, unica, amata con le sue idiosincrasie. Oggi i modi di costruzione dell'intimità sono più liberalizzati, autonomi, individualizzati, problematici, all'interno di un sistema di azione individuale che deve caricarsi anche in questi tipi di relazioni di maggior incertezza.

Per ridurre la complessità del suo futuro, ogni soggetto ha a disposizione un dispositivo importantissimo e fragile, la fiducia, mediante cui si dà una sicurezza interna [Luhmann 2002], con molti vantaggi e molti rischi di delusione. Ma anche la fiducia, nella stessa prospettiva genetica, va inserita nei problemi

³ Può essere interessante ricordare che un filosofo del diritto italiano [Meneghelli 1957] in tutt'altro ambiente e clima storico-culturale aveva argomentato dal proprio punto di vista riflessioni analoghe.

che sorgono ad ognuno nei confronti degli estranei con i quali deve continuamente scegliere se attivare o continuare un rapporto. Ognuno è coinvolto in un altro *medium* di comunicazione, speculare al precedente, che dà senso alle sue aspettative nel confronto generalizzato con gli altri, anche estranei, gli dà dei valori e delle norme che rendono doverosi certi comportamenti ed altri da evitare, che è la *solidarietà* [De Sandre 1997; Rosati 2001], sulla base della quale ogni individuo o gruppo costruisce le proprie azioni e relazioni rispetto agli altri in genere.

A. perché riconosce quegli altri come appartenenti allo stesso Noi, condividendo una identità comune; B. perché vi è fiducia reciproca, informale ed istituzionalizzata [Giddens 1994], sulla cui base si possono attivare scambi di ogni tipo, si possono fare e ricambiare doni; C. perché con e per loro sa di poter e dover prendersi delle responsabilità; D. perché, conseguentemente, sa di dover avere delle regole anche nei conflitti che da quel tipo di solidarietà gli possono derivare.

Se amore-passione è disponibilità e pratica del condividere il progetto singolare di un altro “unico” nel proprio progetto di vita, solidarietà è condividere con estranei seguendo procedure corrette [Habermas 1997] la ri-costruzione continua dei valori, regole, diritti, doveri, senso della convivenza. Le diverse matrici di solidarietà sono incarnate in costrutti relazionali, culturali, economici, politici, tanto a livello macro (la prospettiva di Durkheim) quanto a livello micro. Qui intendo sottolineare la “microfisica” della solidarietà, il posto dei soggetti, ciascuno dei quali ha dei propri orientamenti di conoscenza-coscienza nelle relazioni, dei gradi di libertà, certo differenziati, per cui è nella condizione di generare azioni secondo diversi stili relazionali: alcuni preferiscono (a.1) includere nel loro orizzonte tutti o (a.2) escludere qualcuno (secondo criteri localisti, o razziali, o religiosi, ecc.); perché la reciprocità nella quale sono disposti a spendere la propria fiducia è basata (b.1) su condizioni di uguaglianza o (b.2) sulla disuguaglianza di posizioni e di dignità; perché intendono prendersi responsabilità (c.1) esclusivamente individuali e parziali piuttosto che (c.2) estese alla collettività e globali (o addirittura cercano di evitare responsabilità di qualsiasi genere, da *free riders*); perché intendono gestire i

conflitti che ne sorgono (d.1) in modo repressivo o (d.2) affrontandoli in termini *problem solving* e di sviluppo.

Alla base di qualsiasi azione, a livello dell'agire istituzionale-politico, dell'azione organizzativa, dell'azione di storicità dei movimenti [Touraine 1978], vi è quindi comunque l'agire degli attori, dei soggetti⁴, di ogni singolo soggetto che in questa "società degli individui" deve di fatto decidere – anche per omissione, ovviamente – se si sente o meno "custode del proprio fratello", come ha detto biblicamente Bauman [2002]. Per questo importa capire come i singoli individui si orientano: siamo tutti persuasi che affinché un bosco non bruci bisogna che non ci sia nessun singolo che getta un mozzicone acceso di sigaretta nella sterpaglia, per cui è necessario che in ogni individuo vi sia conoscenza e coscienza di valori, di regole, di aspettative non genericamente rispettate ma personalmente interiorizzate e praticate. In questa prospettiva la crescita della riflessività a livello delle persone è fondamentale, e quindi sono fondamentali le azioni private e pubbliche che stimolano a ciò.

Sottolineare la rilevanza dei soggetti non esaurisce nulla della necessità delle analisi classiche che guardano all'agire dei movimenti, a quello istituzionale politico, alle azioni organizzative che vengono costruite per produrre beni, servizi, al lavoro che viene fatto di modellizzazione e di programmazione della loro azione, né ripropone nessun aspetto della nota battuta di M. Thatcher per cui non esisterebbe la società, ma solo gli individui. Per fortuna il pensiero sociologico ha da tempo superato la contrapposizione tra individuo e società, e il punto di vista dei soggetti deve arricchire la conoscenza. In questa prospettiva

⁴ Quanto Touraine ha riconosciuto dieci anni dopo la sua analisi dei movimenti (1978) riflettendo sul "ritorno dell'attore" [1988] in realtà avrebbe dovuto essere presente comunque, perché l'attore non era mai scomparso, semplicemente non era "visto", vi era la paura di restare intrappolati nell'individualismo, origine di tante distorsioni. Successivamente non si è potuto non arrivare a riconoscere che movimenti, istituzioni politiche, organizzazioni, con le loro specificità strutturali diverse (il cui spessore è sempre di più, e nello stesso tempo, paradossalmente, di meno, della somma dei propri componenti [Morin 1993]), vivono per la testa, il cuore e le mani delle persone che li costruiscono.

va ad es. si cerca di sapere che atteggiamenti ed opinioni hanno i singoli sulle cose più disparate, oggi con metodi e tecniche più affidabili e valide di qualche anno fa, vincolati almeno ad alcune regole minime di informazione sulla struttura dei sondaggi: di fatto sembra diventata una moda, al servizio di strategie politiche populiste, ma serve anche ad approssimazioni attendibili a bisogni ed aspirazioni su cui costruire progetti seri.

3. Giorno per giorno le routines e gli eventi.

Riprendendo Jedlowski, la VQ è l'orizzonte in cui donne e uomini trascorrono *in modo ricorrente* la più parte del proprio tempo, e "contiene in sé tanto l'atteggiamento quotidiano quanto il suo contrario: la dialettica che la caratterizza sta tra l'abitudine e la sua frequente rottura, fra senso comune ed esperienza", e la rottura è portata dalla riflessività e dalla creatività. L'apertura necessaria alla rottura dall'abitudinario, alla creatività, va però in qualche modo approfondita, ed affrontata in modo parzialmente diverso. Anche senza accettare il sentimento pessimistico del verso di Ungaretti: "la morte si sconta vivendo", non possiamo non vedere la rilevanza del fatto che è nella vita giorno per giorno che si preparano eventi, talora irreversibili, che segnano un'intera vita, come l'acquisire una laurea, scegliere un certo posto di lavoro, mettere al mondo un figlio, metabolizzare un lutto, ricostruire la propria vita prima e dopo la separazione della coppia, vivere le conseguenze di un crimine subito [Pisapia 1993; 1994], reagire ad eventi catastrofici collettivi "naturali", come terremoti, alluvioni [Cattarinussi e Pelanda 1981], prepararsi anche alla propria morte. Questa non è vita quotidiana nel senso della ricorrenza, ma è vita giorno per giorno che contiene le "onde lunghe" di eventi fondamentali [Lalivè d'Épinay 1986]; ricerca, preparazione, rielaborazione di eventi che cambiano la propria vita: entro alcuni processi possono cambiare anche la vita della collettività [Alberoni 1968], o essere espressione di una *metànoia* quotidiana in un cambiamento profondo nel modo di credere e di agire.

Per gli aspetti più consueti possiamo condividere con gli studi demografici

e sociologici sul *corso della vita* (con metodologie e tecniche statistiche come la *event history analysis* elaborate in funzione di quelli) l'attenzione agli *eventi* che in tempi e modi diversi segnano in modo saliente il senso e la pratica delle tappe della vita dei soggetti, della socializzazione di ogni persona [Kohli 1986]. Questi studi [Saraceno 1986; Billari 2000; Schizzerotto 2002] fanno capire come cambiano le traiettorie di vita delle persone, i modi di diventare adulti, o di crescere da adulti.

Molto interessante la recente ricerca curata da Schizzerotto [2002], che confrontando gli itinerari di una popolazione di individui ciascuno con le proprie scelte, i propri tempi, riesce a darci delle conoscenze nuove, più articolate, sul peso delle disuguaglianze strutturali, di genere, culturali, ed i cambiamenti in corso sulla VQ delle persone: ottiene importanti conoscenze macrosociali a partire dai percorsi micro; legge la società dal punto di vista dei soggetti che la vivono, prendendo come dato ciò che ciascuno ha fatto, alcuni aspetti cruciali del bilancio costi-benefici personale, tra necessità ed aspirazioni, risorse e vincoli, sicurezze ed incertezze, eventi che costruiscono ed eventi che distruggono opportunità.

Ci potremmo soffermare ad es. su di un particolare tipo di evento, la separazione di una coppia, cruciale per entrambe le persone, in particolare per la donna quando vi siano figli di cui aver cura. Un evento, che ha una elaborazione complessa, che chiude alcune cose e ne apre altre. Un'indagine mirata su alcune madri sole a Firenze, curata da R. Trifiletti [2000], dà una testimonianza emblematica di come l'evento-processo separazione porti le donne coinvolte a rivedere, reinterpretare la propria vita passata e presente, riconsiderare la propria identità, riapprezzare le relazioni con i figli e innanzitutto con se stesse. In effetti R. Trifiletti nello stesso saggio dà anche un'altra testimonianza: dei problemi della VQ di quei particolari soggetti che sono i sociologi al lavoro, nell'entrare in territori non del tutto noti.

Dal punto di vista teorico, quindi, a me sembra necessario che intrecciati con la rilevanza delle ricorrenze nel quotidiano, nel "giorno per giorno" vadano messi in primo piano anche gli eventi, che non sono gli eroismi, gli atti eccentrici, le azioni eccezionali, ma le azioni di svolta, che hanno un loro

tempo, alcune volte si ripetono (scegliere un altro lavoro, decidere di riprendere a studiare, ricostituire una coppia, generare un altro figlio), ma in rapporti o modi nuovi, se non altro perché il soggetto ha imparato, ne ha elaborato un'esperienza che modifica il modo di impostare e praticare l'azione della nuova svolta.

4. Disuguaglianze di classe e differenze di stili di vita nelle scelte delle persone

Vorrei, infine, fare anche un altro tipo di osservazione, non direttamente legata alla "teoria della VQ" ma al modo di studiare alcuni fenomeni fondamentali ad essa legati. Diventa importante per lo studio della VQ anche lo studio dei consumi, degli stili di vita [Calvi 1993], delle correnti socio-culturali [Fabris 2003]. Gli orientamenti recenti di studio sulle strategie di acquisto degli individui, stimolati dalla massificazione differenziata della produzione che cerca di adattare il singolo prodotto agli interessi e gusti di ciascun acquirente, sono concordi nell'asserire che tali strategie sono sempre meglio comprensibili guardando ai modelli culturali da cui sono generate. Le aziende che possono investire di più in questo tipo di ricerche sono sempre più interessate all'approccio socio-culturale e non solo al fatto di conoscere le opinioni sul singolo prodotto o servizio proposto. Quello che personalmente mi colpisce è l'incomprensione reciproca, per non dire la frattura, che esiste nelle ricerche in sociologia tra l'orientamento più di tipo culturale [Fabris 2003] e quello più di tipo strutturale [Schizzerotto 2002].

Le ricerche sugli stili di vita sviluppate dalla seconda metà degli anni '70 da G. P. Fabris argomentano una linea di lavoro assai chiara, sicura di sé. Secondo Fabris, una volta c'erano le classi sociali, mentre è negli stili di vita che va ravvisato il raggruppamento sociale tipico delle società industriali avanzate. Lo stile di vita rappresenta l'antecedente, e il più sensibile strumento previsivo, delle scelte di consumo e di comprensione/individuazione dei segmenti in cui si suddivide il mercato. È un'opzione che dichiara obsoleta non solo la rilevanza della classica divisione in classi sociali ma anche della stratificazione occupa-

zionale. Fabris sostiene infatti che la forma della stratificazione odierna si caratterizza per l'adozione di modi di pensare e di comportarsi simili in tutti i campi della vita individuale e sociale, l'adesione a uno stile di vita diviene un importante ordinatore e semplificatore dell'esistenza perché fornisce criteri per orientarsi nella complessità delle scelte, anche se il più delle volte si tratta di opzioni non razionalizzate; il numero limitato, anche se convenzionale, degli stili di vita; la scelta libera di uno stile di vita riguarda l'autoespressione, bisogno pressante e caratterizzante dell'attuale società. Dallo studio degli stili di vita si riesce a cogliere, più che la stratificazione, la *segmentazione* della società, la cui specifica individuazione – riconosce lo stesso Fabris – dipende però in certo modo dalla discrezionalità del ricercatore che interviene nella decisione sul numero di stili di vita da adottare e nella denominazione dei tipi (il che non è poco, dal punto di vista metodologico e sostantivo).

Dall'altra parte, abbiamo ricerche quantitative come quella citata [Schizzerotto 2002], che raccolgono una serie di informazioni "dinamiche" essenzialmente fattuali (non di opinione) su ciascun individuo adulto intervistato, per ricostruire la storia della sua vita negli ambiti della mobilità residenziale, la carriera scolastica formativa, quella lavorativa, le origini sociali e la costituzione di matrimoni o convivenze e nascita o adozione di figli, e da questo studio assai complesso emergono i cambiamenti che stanno avvenendo. Due tipi di risultati sui cambiamenti negli stili di vita sono da portare ad esempio: la tendenza ad un certo incremento delle sequenze "atipiche" (che combinano diversamente gli eventi di uscita dalla scuola, ingresso nel lavoro e nella famiglia) dove l'incremento più forte è prevalentemente nella coorte delle donne più giovani, tra le quali 1 su 3 mostra di non aver seguito la linea tradizionale; la smentita dell'ipotizzato declino dell'omogamia occupazionale ed educativa indotto dalla centralità dell'amore romantico "libero" in una società ad alta mobilità sociale, per cui "la propensione a dar vita a matrimoni o convivenze omogami sotto il profilo educativo tende ad aumentare nel volgere del tempo", con evidenza nelle coorti più giovani, mettendo in luce che comunque è in crescita una eterogamia educativa dovuta al più elevato titolo di studio della donna rispetto all'uomo (e non viceversa come da tradizione), risultando

confermata la cosiddetta “teoria di classe dell’amore” data la stabilità nel tempo della propensione all’omogamia occupazionale.

Ricerche quantitative interessanti come questa guardano alla struttura portante della vita delle singole persone, ricerche in altro senso interessanti come quelle effettuate da Fabris mostrano la trama culturale, le espressioni degli orientamenti di senso e di desiderio, degli individui: ma le une si pongono separate dalle altre, le une negano valore alle variabili messe a fuoco dalle altre. Io credo, senza nessuna motivazione irenistica, che proprio per l’importanza che hanno i livelli di istruzione nel discriminare i comportamenti della vita, e a parità di istruzione la condizione di genere, i legami tra disuguaglianze di classe e percorsi di istruzione (genere, età e istruzione vengono comunque considerati nelle indagini sugli stili di vita) vadano ben tenuti presenti – e non omettendoli come si fa volentieri nella maggior parte delle ricerche su atteggiamenti ed opinioni – andando alla radice dei modi con cui vengono prodotte le risorse a disposizione dei singoli, e quindi correlandole con le subculture⁵. E viceversa, è importante capire nei limiti del possibile non solo le condizioni strutturali dei “fatti” che scandiscono una vita, ma anche il senso che le persone danno degli eventi che esse hanno attivato o subito.

Dipartimento di Sociologia, Università degli studi di Padova.

⁵ Si vedano le implicazioni della stratificazione occupazionale emerse nelle analisi delle scelte elettorali elaborate da ITANES [2001].

Riferimenti bibliografici

ALBERONI, F.

1968 *Statu nascenti: studi sui processi collettivi*, il Mulino, Bologna.

BAUMAN, Z.

2002 *La società degli individui*, il Mulino, Bologna.

BILLARI, F. C.

2000 *L'analisi delle biografie e la transizione allo stato adulto*, II Indagine sulla Fecondità in Italia, CLEUP, Padova.

BOUDON, R.

1985 *Il posto del disordine*, il Mulino, Bologna.

1993 *L'arte di persuadere se stessi*, Rusconi, Milano.

BOURDIEU, P.

1992 *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.

CALVI, G.

1993 *Signori, si cambia: rapporto Eurisko sull'evoluzione dei consumi e degli stili di vita*, Bridge, Milano.

CATTARINUSSI, B. e PELANDA, C. (a cura di)

1981 *Disastro e azione umana. Introduzione multidisciplinare allo studio del comportamento sociale in ambienti estremi*, Angeli, Milano.

CROZIER, M. e FRIEDBERG, E.

1978 *Attore sociale e sistema: sociologia dell'azione organizzata*, ETAS Libri, Milano.

DE LEONARDIS, O.

2002 *In un diverso welfare: sogni e incubi*, Feltrinelli, Milano.

DE SANDRE, I.

1984 *Lavoro sociale come lavoro concreto-vivo: una proposta analitica*, in “Inchiesta”, XV, 66.

1993 *Una teoria generativa della «riproduzione sociale»*, in Carbonaro, A. e Facchini, C. (a cura di), *Capacità, vincoli e risorse nella vita quotidiana. Tradizione e innovazione nella riproduzione sociale*, Angeli, Milano.

1997 *Solidarietà*, in Bottomore, T., Gellner, E. et al., *Dizionario delle Scienze Sociali*, ed. it. a cura di Jedlovski, P., Il Saggiatore, Milano.

DE SANDRE, I. e DALLA ZUANNA, G.

1999 *Correnti socioculturali e comportamento riproduttivo*, in De Sandre, P. et al. (a cura di), *Nuzialità e fecondità in trasformazione: percorsi e fattori del cambiamento*, il Mulino, Bologna.

FABRIS, G.P.

2003 *Il nuovo consumatore: verso il postmoderno*, Angeli, Milano.

FOUCAULT, M.

1971 *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.

GIDDENS, A.

1979 *Nuove regole del metodo sociologico*, il Mulino, Bologna.

1994 *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.

1995 *La trasformazione dell'intimità: sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna.

GOFFMAN, E.

1969 *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.

HABERMAS, J.

1997 *Solidarietà tra estranei: interventi su Fatti e norme*, Guerini, Milano.

ITANES

2001 *Perché ha vinto il centro-destra*, il Mulino, Bologna.

JEDLOWSKI, P.

1994 *Il sapere dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano.

KOHLI, M.

1986 *Organizzazione sociale e costruzione soggettiva del corso della vita*, in Saraceno, C. (a cura di), *Età e corso della vita*, il Mulino, Bologna.

LALIVE D'EPINAY, C.

1986 *Sociologia della vita quotidiana. Nove tesi e quattro tranelli*, in Bimbi, F. e Capecchi, V. (a cura di), *Strutture e strategie della vita quotidiana*, Angeli, Milano.

LUHMANN, N.

1985 *Amore come passione*, Laterza, Roma.

2002 *La fiducia*, il Mulino, Bologna.

MELUCCI, A.

1991 *Il gioco dell'io: il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano.

1998 *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, il Mulino, Bologna.

2000 *Diventare persone: conflitti e nuova cittadinanza nella società planetaria*, Gruppo Abele, Torino.

MENEGHELLI, R.

1957 *La genesi del diritto nell'esperienza etica del matrimonio*, CEDAM, Padova.

MORIN, E.

1993 *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano.

PISAPIA, G.

1993, *Viaggio nella realtà delle vittime di reato: prima e seconda tappa*, Decembrio, Milano.

PRIVITERA W.

2001 *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma.

ROSATI, M.

2001 *La solidarietà nelle società complesse*, in Crespi, F. e Moscovici, S. (a cura di), *Solidarietà in questione*, Meltemi, Roma.

SARACENO, C. (a cura di)

1986 *Età e corso della vita*, il Mulino, Bologna.

SCHIZZEROTTO, A. (a cura di)

2002 *Vite ineguali. Disuguaglianze e corsi di vita nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna.

SCIOLLA, L. e RICOLFI, L. (a cura di)

1989 *Il soggetto dell'azione. Paradigmi sociologici ed immagini dell'attore sociale*, Angeli, Milano.

TOURAINÉ, A.

1978 *La voix et le regard*, Seuil, Paris.

1988 *Il ritorno dell'attore sociale*, Editori Riuniti, Roma.

1993 *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano.

TRIFILETTI, R.

2000 *Processi identitari e costruzione delle politiche per le madri sole. Storie di vita a Firenze*, in F. Bimbi (a cura di), *Le madri sole. Metafore della famiglia ed esclusione sociale*, Carocci, Roma.



alexander rodchenko. «courtyard on myasnicka street», 1928

Giuliana Mandich

Abitare il quotidiano: spazio-tempo e intersoggettività

1. *La società al quotidiano*

Nelle prime righe della *Società individualizzata* Bauman ci offre una descrizione molto efficace del quotidiano. “Gli usi le abitudini e la routine [la vita quotidiana, dunque] eliminano il veleno dell’assurdo dal pungiglione della finalità della vita”. La vita quotidiana si assume cioè, secondo l’autore, il compito di *rendere sostenibile* (se così possiamo dire) la società, intesa come “colossale marchingegno (...) sinonimo di convenire e condividere (...) e conferire dignità a ciò che è stato convenuto e condiviso” [Bauman 2000, 8].

Questa società viene descritta oggi (tanto nel senso comune quanto dai mass media e dalle stesse scienze sociali) in termini di incertezza, flessibilità, mobilità, virtualità, individualizzazione. Queste narrazioni sembrano poco compatibili con quella che, per definizione, è l’essenza stessa della vita quotidiana, ambito banale, forse noioso, ma rassicurante e protettivo dell’esperienza sociale. Ognuno di questi elementi, infatti, sembra togliere terreno alla stessa possibilità di tessere una trama di abitudini familiari.

È lecito allora chiedersi se esiste ancora la vita quotidiana, almeno nel senso che le è stato abitualmente attribuito.

Da un lato possiamo dire che esiste perché la vita quotidiana “è la vita che c’è. A meno che non crediamo in qualche forma di vita soprannaturale, non ne abbiamo un’altra” [Jedlowsky 2003, 2]. È la vita che ognuno di noi porta avanti ogni giorno e grazie alla quale la società esiste.

È la vita di Anna, insegnante, che si sveglia tutte le mattine alle ore 6.30, mezz’ora prima del marito e un’ora prima dei figli, entra in bagno bevendo il caffè e leggendo il giornale del giorno prima... quella di Luca, studente universitario e lavoratore interinale che si sveglia ogni giorno alle 4.00 e lavora dalle 5.00 alle 9.00 alla sistemazione degli scaffali nel supermercato dove Anna

va due volte alla settimana a fare la spesa... quella di Laura, giovane donna sposata e senza figli, direttore operativo in una società che opera nel campo della new economy, che passa davanti allo stesso supermercato almeno una volta alla settimana per andare all'aeroporto... quella di Alex, giovane senegalese che vende strofinacci e fazzoletti di carta nel parcheggio e che all'aeroporto ci va ogni giorno, col pensiero, quando sogna di tornare a casa dalla famiglia¹.

Dall'intreccio delle vite private di Anna, Luca, Laura, Alex, emergono il mercato, le disuguaglianze di genere, il sistema dei mass media, i rapporti tra generazioni, l'organizzazione del tempo sociale.

Questa è la vita quotidiana come ci appare se la osserviamo dall'esterno: da questa prospettiva essa si presenta come un colossale marchingegno che “macinando” gli individui produce la società. Il quotidiano, dunque, come ambito all'interno del quale vengono prodotte e riprodotte norme, elementi simbolici, relazioni di potere, strutture economiche e così via. La ripetitività, la ricorsività che è alla base della vita quotidiana è il meccanismo attraverso il quale si realizza il processo di costruzione sociale².

Per capire la vita quotidiana, non è però sufficiente analizzare gli effetti di aggregazione ed i processi di costruzione sociale a partire dai quali la vita di Anna, Luca, Laura e Alex si trasforma in società. Dobbiamo guardare alla vita

¹ Questi personaggi non sono “di fantasia” ma sono esempi tratti dai vissuti quotidiani di alcune categorie di giovani e giovani adulti rilevati attraverso il metodo dei diari. Luca, Laura e Alex hanno compilato il diario all'interno di una ricerca Cofin sull'uso del tempo. Anna invece è una delle insegnanti di una ricerca in corso sulle reti sociali dei ceti medi.

² A questo modo di intendere il quotidiano hanno fatto riferimento, anche se con intonazioni specifiche che non possono essere discusse in questo testo, un gran numero di autori. Dal marxismo critico, di autori come Henri Lefevre e Ágnes Heller (che analizzano la vita quotidiana come luogo della “riproduzione dei rapporti di produzione”, e insieme il luogo dove questi rapporti possono essere modificati) a Goffman, che mette in luce con estrema efficacia come l'ordine sociale sia costruito attraverso le rappresentazioni che si svolgono nel teatro della vita quotidiana.

quotidiana anche “dall’interno”, cioè dal punto di vista della soggettività. Per le implicazioni, dunque, che essa ha sulla “esistenza” degli individui³, per il modo in cui essa viene vissuta da Anna, Luca, Laura e Alex.

Da questo punto di vista, che mi sembra sia quello che voleva raffigurare Bauman, possiamo forse immaginarla come la *casa* all’interno della quale viviamo gran parte della nostra vicenda sociale. In questo caso, la ripetitività e la regolarità che sono l’anima della vita quotidiana si traducono (o si dovrebbero tradurre) in *familiarità*, diventano il fondamento di quella che è stata chiamata sicurezza ontologica (cioè il senso di continuità e ordine degli avvenimenti ancorato alla coscienza pratica e alla routine, la fiducia nel fatto che il mondo naturale e sociale e le coordinate del sé e dell’identità sociale sono come appaiono)⁴.

È questo aspetto della vita quotidiana, in quanto ancoraggio pratico e cognitivo, materiale e simbolico dell’esperienza sociale, che sembra entrare in crisi nella società contemporanea. Abitando il quotidiano abbiamo ancora la possibilità di sentirci come un “pesce nell’acqua” per usare un’efficace espressione che Bourdieu utilizza per spiegare l’habitus? [Bourdieu et Wacquant 1992, 127].

³ Utilizzo questo termine nel significato che gli è stato attribuito da Crespi [1994], cioè come dimensione *ontologica* del soggetto, che anticipa il momento della riflessività consapevole, come riferimento alla condizione umana degli individui nella società.

⁴ Sul concetto di sicurezza ontologica si veda Giddens [1990]. È naturalmente la tradizione fenomenologica a fornirci il vocabolario di base per parlare di questo aspetto della vita quotidiana. Per Schütz il mondo quotidiano è quella sfera della realtà all’interno della quale viviamo la maggior parte della nostra esperienza. La sfera in cui domina il senso comune e l’atteggiamento naturale.

2. *Abitare: le ragioni di una metafora*

Ce qui se passe chaque jour et qui revient chaque jour, le banal, le quotidien, l'évident, le commun, l'ordinaire, l'infra-ordinaire, le bruit de fond, l'habituel, comment en rendre compte, comment l'interroger, comment le décrire ?

Georges Perec, *L'Infraordinaire*, Paris, Seuil, 1973.

La tentazione, quando si parla di vita quotidiana, è di limitarsi a descriverla. Perec, romanziere dell'infraordinario che molto si è interrogato sulla natura della vita di ogni giorno, si lascia trascinare dalla ricchezza pressoché infinita della narrazione del quotidiano. In *Espace d'espaces*, *Les choses*, anche *La vie mode d'emploi*, l'essenza del quotidiano sta nella minuzia della descrizione, nell'elencazione senza fine, in un'ottica a "scatola cinese" che scopre una varietà infinita di livelli di osservazione.

Da dove partire? Partirò dalla frase di Bauman, traducendola attraverso una metafora, la metafora dell'*abitare*. La vita quotidiana, dunque, come quella dimora all'interno della quale viviamo la nostra esperienza sociale, come la nostra casa nella società.

Naturalmente le metafore non possono essere utilizzate nello stesso modo delle categorie analitiche, dei concetti sociologici. La caratteristica che le distingue, in fin dei conti, sta proprio nel fatto che "non si possono spiegare". "Il potere di una metafora deriva dall'interazione tra i significati discordanti che essa costringe simbolicamente entro una cornice concettuale unitaria" [Geertz 1987, 125].

Delle metafore però, non possiamo fare a meno. La storia della sociologia può essere riproposta attraverso le rappresentazioni che, nei diversi periodi, sono state utilizzate per descrivere il mondo sociale: quelle organicistiche, quelle teatrali, quelle spaziali, quelle contemporanee della mobilità⁵. In alcuni casi le

⁵ Per esempi ed analisi sul ruolo delle metafore citate nel testo si veda il numero speciale di Social Research "The Power of metaphor" [1995]; per le metafore della post-modernità tra gli altri Cresswell [1997] e Shield [1997].

metafore vengono accusate di colmare l'incertezza analitica che sta dietro ad alcune categorie sociologiche. In altri, una efficace metafora sembra essere fondamentale al "marketing" di un concetto⁶. Non necessariamente le metafore devono essere considerate per il loro effetto discorsivo. Su questo punto la sociologia ha sviluppato una particolare attenzione in tempi recenti: il riconoscimento dell'importanza del linguaggio nella costruzione del discorso sociologico ha reso esplicito il fatto che le scelte retoriche che si compiono, in modo più o meno consapevole per dare vita ad un testo, hanno forti implicazioni sulla visione della realtà che una certa teoria produce [Melucci, 1998]. Anche le metafore, dunque, contribuiscono fortemente alla spiegazione, piuttosto che costituire una semplice "strategia comunicativa". Cercherò, sulla scia di queste considerazioni, di "portare allo scoperto" alcune delle implicazioni della metafora che ho scelto (la metafora dell'abitare) per ragionare sul quotidiano.

Il primo significato che il termine di abitare richiama, quello più immediato, è proprio il senso di sicurezza e di radicamento che il dimorare in una casa ci trasmette. La casa, non solo *avere una casa*, ma soprattutto *sentirsi a casa* [cfr. Heller 1999] è il luogo della familiarità per eccellenza. Il quotidiano, dunque, come la nostra casa nella società, il rifugio dall'incertezza che sempre più invade le nostre vite, ma anche la nostra prigione. Il luogo al quale torniamo sempre e dal quale vorremmo sempre scappare.

Il riferimento all'abitare ha anche altre implicazioni. Abitare implica una relazione con uno *spazio*⁷. Significa avere un ancoraggio, un *punto di riferimento* spaziale. Certamente si fa una certa fatica ad identificare il quotidiano

⁶ Per quanto riguarda il primo caso si pensi al concetto di rete (network), tanto utilizzato negli ultimi anni: fortemente evocativo ma sostanzialmente ambiguo ci fornisce in realtà una metafora piuttosto semplice ed efficace per tradurre un'immagine intuitiva e largamente condivisa della società come un insieme di relazioni e di scambi. In relazione al secondo si pensi al ruolo che il nome di *Actor network theory* ha avuto sulla diffusione e fortuna di questa teoria [Law, 1998].

⁷ Si tratta di una metafora spaziale, come molte delle metafore utilizzate in sociologia. E come tutte le metafore spaziali trasmette alla realtà sotto osservazione il carattere della stabilità e della esteriorità, visibilità e concretezza proprio dello spazio [Mandich, 2002].

nella società contemporanea con una collocazione spaziale stabile e fissa [Cresswell 1997]. Non a caso le metafore prevalenti nella descrizione della condizione delle donne e degli uomini nella società contemporanea sono quelle della mobilità. Nomadi, migranti e viaggiatori abitano una realtà dove, in modi diversi, la stabilità della collocazione nello spazio viene meno. Non necessariamente, però, l'ancoraggio nello spazio si realizza attraverso *il principio della fissazione* (cioè l'aver una collocazione stabile). Come Simmel [1989] ha sottolineato, questo punto di riferimento può assumere il carattere *dell'indeterminatezza* come nel caso del nomadismo o quello del *centro di rotazione*. Possiamo dunque abitare il quotidiano anche a partire da un punto di riferimento nello spazio della società che non sia quello stabile della fissazione.

In quanto segna un riferimento nello spazio, il quotidiano può essere considerato un "punto di osservazione". Ogni casa, infatti, ha delle finestre attraverso le quali possiamo guardare. È attraverso le finestre del quotidiano che noi vediamo la società. Il quotidiano, quindi, come forma di esperienza della società, filtro che ci permette di interpretare la realtà che ci circonda a partire dalle nostre coordinate.

Infine, abitare implica il riferimento ad un vissuto. Non segnala quindi una collocazione passiva ma un modo di "vivere" lo spazio, l'insieme delle pratiche sociali connesse a questa collocazione. Abitare vuol dire infatti trasformare uno spazio in un luogo (la casa) attraverso l'attribuzione di una serie di significati simbolici ed affettivi [cfr. Augè 1992; Giaccardi e Magatti 2001].

Utilizzando la metafora dell'abitare abbiamo modo di rappresentare il quotidiano in quanto ancoraggio simbolico, affettivo, pratico e cognitivo della nostra esistenza. Come tutti i luoghi il quotidiano ha una doppia connotazione: spazio-temporale e relazionale. Vorrei ora soffermarmi su queste due coordinate del quotidiano che mi sembra siano quelle più problematiche e contraddittorie nella società contemporanea.

3. Una casa nello spazio e nel tempo

Vivre c'est passer d'un espace à un autre, en essayant le plus possible de ne pas se cogner

Georges Perec, *Especies d'espaces*, Galilée, Paris, 1974

Se guardiamo il quotidiano dall'esterno, come marchingegno che “macina individui”, percepiamo il “respiro” spazio-temporale della società. È attraverso l'aggregarsi, sovrapporsi, intrecciarsi delle micro-sequenze quotidiane di uso del tempo e dello spazio che la società prende forma. Riprendendo l'esempio della cronaca quotidiana di Anna, Luca, Laura ed Alex vediamo come ognuno di questi individui, nello spostarsi attraverso i diversi luoghi-tempo in cui svolge le sue attività, disegna delle *traiettorie* che intrecciate alle altre comporranno la struttura spazio-temporale della società, circoscrive uno *spazio di attività* (inteso come rete di legami ed attività, connessioni e localizzazioni all'interno del quale ogni individuo opera) che si dipana tra la casa, la scuola, il lavoro, la casa della madre, il vicinato, l'università, gli aeroporti, la realtà virtuale di Internet e che, tanto più ampio, tanto più contribuirà ad incrementare il processo di compressione spazio-temporale⁸.

È vista dall'interno, però, attraverso l'esperienza degli individui, che questa collocazione spazio-temporale ha un'importanza diversa e più radicale. Spazio e tempo sono infatti le radici della nostra esperienza, strutturano il nostro rapporto con la realtà sociale. Ci collocano non solo dal punto di vista mate-

⁸ Questa operazione di ricostruzione del macro (i quadri temporali, i processi di regionalizzazione) a partire dal micro è particolarmente importante nella società contemporanea. Questo è vero per lo spazio (si pensi come le analisi dello spazio urbano tendano a ricostruire traiettorie piuttosto che localizzazioni) ed è soprattutto vero per il tempo in una situazione in cui viene meno l'omogeneità dei tempi sociali e sono sempre più pervasivi i processi di destandardizzazione dei tempi sociali e di desincronizzazione dei tempi individuali. La fortuna di una serie di prospettive come la *time geography* o l'analisi dell'uso del tempo attraverso i bilanci tempo dimostra l'importanza di un'analisi micro per la ricostruzione delle cornici spaziali e dei quadri temporali della società contemporanea.

riale, ma anche dal punto di vista cognitivo nella società. Come Simmel ha, forse meglio di altri, mostrato, le categorie spaziali di vicinanza, distanza, mobilità, velocità e simultaneità si riferiscono in modo particolare alla proprietà dei dispositivi spazio-temporali di mutare la qualità dell'esperienza sociale.

In quanto categorie dell'esperienza, spazio e tempo sono indissolubilmente legate alla corporeità⁹. Una corporeità che si confronta oggi con una pluralità di ambienti e di pratiche che la ricreano e la mettono alla prova fino ad annullarla. Sta proprio all'interno della tensione crescente tra questa corporeità e l'ambiente che la circonda che spazio e tempo prodotti dalle nuove tecnologie appaiono come il luogo della destabilizzazione del quotidiano per eccellenza.

Facciamo fatica a fare i conti con un'esperienza quotidiana in cui i ritmi delle giornate sono sempre più frenetici ed assumono sempre maggior rilievo la segmentazione e la sovrapposizione temporale delle attività. Siamo costretti a spezzettare le nostre occupazioni quotidiane (il tempo libero, le relazioni, la riproduzione, il lavoro) in modo da sfruttare al meglio l'organizzazione del tempo quotidiano in cui ci siamo inseriti e tendiamo ormai a svolgere più attività simultaneamente (leggere e guardare la televisione, navigare su internet e telefonare, lavare i piatti ed ascoltare il telegiornale) [Gershuny 2000].

Inoltre ci troviamo sempre più spesso di fronte ad esperienze potenzialmente ambivalenti. L'annullamento dello spazio, prodotto dalle nuove tecnologie della comunicazione, amplia all'inverosimile le nostre possibilità, ci permette di comunicare in tempo reale con qualunque punto del globo e di viaggiare nello spazio senza muoverci dalla nostra scrivania. Il nostro quotidiano si dilata nello spazio. Nello stesso tempo questo processo di contrazione dello spazio attraverso il tempo produce una sorta di compressione, sembra quasi "schiacciarsi" in un mondo sempre più piccolo, che ci appare tutto contenuto nello schermo del televisore e del computer [cfr. Harvey, 1990].

⁹ Anche in questo caso la fenomenologia ci offre una serie di riflessioni. [Merleau-Ponty 1965, Minkowsky 1995]. Sul rapporto corporeità/quotidiano è interessante anche la prospettiva di Bourdieu che vede l'essenza del quotidiano nell'habitus in quanto sistema di disposizioni incorporate. Su questo punto cfr. Crossley [2001].

Ancora, ci sentiamo spesso “a casa” anche in luoghi lontani. Ritroviamo cioè spazi che ci sono familiari, che conosciamo e padroneggiamo: quando andiamo da MacDonald, ad esempio, o quando sostiamo in aeroporto. Nello stesso tempo ci sentiamo “fuor di luogo”, sempre incerti sulla nostra collocazione in uno spazio che spesso semplicemente attraversiamo trascinati dai flussi della velocità [cfr. La Cecla 1988].

Non siamo più vincolati all'interno di cornici spazio-temporali stabili e fisse. La virtualità prodotta dalle nuove tecnologie ci offre delimitazioni spaziali sempre più incerte e fluide, evanescenti e mutevoli, *superfici-limite* che non sono più le palizzate o le recinzioni di pietra, ma lo schermo della televisione o l'interfaccia del computer [cfr. Virilio 1988]. Facciamo però più fatica a circoscrivere la nostra esperienza, poiché i confini non sono solo limiti, ma anche cornici che “danno senso”, che ci aiutano ad interpretare.

Le dimensioni spazio-temporali della nostra esperienza, dunque, non sono coordinate stabili all'interno delle quali ci troviamo semplicemente collocati ma sono cornici che ci inventiamo o quantomeno dobbiamo costruire da noi [Beck e Beck-Gernsheim 2002].

4. *Una casa di parole*

Ils étaient toute une bande, une fine équipe. Il se connaissait bien; ils avaient, déteignant les unes sur les autres, des habitudes communes, des goûts, des souvenirs communs. Ils avaient leur vocabulaire, leur signes, leurs dadas... ils étaient si faits que, quelque humeur qu'ils eussent parfois, le groupe qu'ils formaient les définissait presque entièrement. Il n'avait pas, hors de lui, de vie réelle.

Georges Perec, *Les choses*, René Juillard, 1965

George Perec intitola il suo romanzo-saggio sulla vita quotidiana di una giovane coppia delle classi medie francesi *Les choses*. Certo la vita quotidiana è fatta di cose, anzi dice Perec, la felicità nella vita quotidiana è fatta di cose (i mobili, la lavatrice, i vestiti, il computer, il cellulare, le merendine del Mulino Bianco,

l'automobile). Se la trama della vita quotidiana è fatta di oggetti, però l'intreccio che dà forma e colore al tessuto è prodotto dalle parole. È costituito dai discorsi, dalle narrazioni, dalle conversazioni attraverso le quali la vita quotidiana si riempie di significato e questo significato viene condiviso. Elemento essenziale del quotidiano è il senso comune, la possibilità di costruire e condividere insieme ad altri la sensazione di “sentirsi un pesce nell’acqua”.

Possiamo raccontare la routine di Anna in modo diverso. A partire dagli incontri e dagli scambi comunicativi che vi si realizzano.

Anna si sveglia tutte le mattine alle ore 6.30, entra in bagno bevendo il caffè e leggendo il giornale del giorno prima. Alle sette parla brevemente con il marito, per organizzare i programmi della giornata e gli rinfaccia, come ogni giorno di avergli preparato il caffè, alle 8.00 prima telefonata della madre che le chiede di acquistare alcune cose al supermercato alle 8.15 la troviamo sul pianerottolo; scambio di cortesie con il vicino che la fa passare per prima nell'ascensore... davanti alla scuola discute brevemente con la maestra del comportamento del figlio più grande... arrivata in ufficio, primo caffè; poi, chiacchiere con le colleghe di ufficio; si parla dei figli, del marito... del problema delle persone anziane... e d'altro, si pettegola un po'... scambi di battute con il responsabile del suo settore... breve incursione nella chat cui partecipa regolarmente... SMS alla migliore amica... telefonata alla mamma... tornata a casa chiacchiera con i figli, li aiuta a fare i compiti, telefonata con la sorella.

Se comparata al racconto delle sue giornate fatto attraverso le attività questa narrazione è più ricca e complessa, tesse in modo diverso la struttura spaziotemporale del quotidiano, legando luoghi e tempi diversi, interrompendo i ritmi delle attività. La banalità di questi discorsi è ciò che contribuisce a rendere abitabile la vita di Anna, a darle un senso, a rafforzare la sua identità, creando quelle interpretazioni della realtà che contribuiscono a “rendere la società sostenibile”.

Il quotidiano è dunque una casa che costruiamo con gli altri, un ambito intersoggettivo. L'esperienza quotidiana è in primo luogo “realtà condivisa” (*shared reality*) che permette di strutturare la produzione di significati ed è alla base del senso comune [cfr. Jedlowski 1994], fonda la capacità degli attori di

costruire il senso dell'azione [Melucci 1998], il formarsi delle preferenze individuali [Pizzorno 2000] nonché della possibilità di sicurezza ontologica.

Se le cornici spazio-temporali dell'esperienza quotidiana sono segnate da una serie di profonde modificazioni che potremmo, per brevità, racchiudere sotto l'ombrello della compressione spazio-temporale, anche le configurazioni relazionali del nostro quotidiano sono profondamente mutate. In parte proprio in conseguenza delle trasformazioni dello spazio e del tempo, in parte in ragione del processo di individualizzazione.

Questo processo [cfr. Beck e Beck-Gernsheim 2002], inteso come necessità/obbligo per gli uomini e le donne della società contemporanea di costruire in modo autonomo il proprio percorso biografico, al tempo stesso modifica le configurazioni dell'intersoggettività e rende la necessità di trovare conferma nell'altro sempre più pressante.

L'individualizzazione dei percorsi biografici sposta, in primo luogo, la costruzione delle identità personali nel quotidiano [Giddens 1991]. Nel momento in cui le coordinate tradizionali dell'appartenenza (di classe, di genere o territoriale) e la corrispondente definizione normativa dei percorsi biografici si dissolve, siamo noi che costruiamo le nostre cerchie di riferimento attraverso i confini che segniamo con le pratiche di socialità e proprio perché le coordinate relazionali della nostra esperienza quotidiane non ci sono date, le relazioni personali, la *socialità ristretta* diventano una dimensione cruciale dell'esperienza sociale.

Queste trasformazioni si intrecciano a modificazioni che riguardano la natura stessa delle relazioni quotidiane. Sia l'amore che l'amicizia tendono ad assumere il carattere della "relazione pura", cioè una relazione sempre più svincolata dalle condizioni esterne della vita economica e sociale, riflessiva, fondata sull'impegno, la fiducia e l'intimità, in cui è la relazione in sé ad essere al centro dell'attenzione. Attraverso l'amicizia [Pahl 2001; Jedlowski 2003] ad esempio, si creano "storie condivise" potenzialmente di un tipo più coesivo di quelle caratteristiche degli individui che hanno in comune esperienze sulla base di una comune posizione sociale, storie che ci aiutano nella nostra opera di costruzione del quotidiano.

Se nel “quotidiano tradizionale” i confini all’interno dei quali si costituiva il senso comune (l’habitus) erano quelli stabili della comunità (di vicinato, di paese, professionale o etnica) nella realtà contemporanea sono quelli decisamente più instabili e proteiformi delle *comunità personali*.

5. *Una casa mai finita*

Tra i due poli in qualche modo opposti del quotidiano che potremmo chiamare “tradizionale”, ancorato stabilmente ad una cerchia ristretta, ordinato all’interno di *routines* ben definite, e quello “postmoderno”, disancorato, nomade, si giocano le vite quotidiane delle donne e degli uomini nella nostra società. Per tutti il materiale con il quale costruire la casa nel quotidiano è oggi diverso. Ad esempio la tecnologia contenuta negli oggetti di uso quotidiano è estremamente complessa e si configura in ambienti e sistemi esperti che se da un lato risolvono efficacemente molti problemi della vita quotidiana, dall’altro rivelano, quando meno ce lo aspettiamo, la loro fragilità.

Soprattutto il terreno sul quale fondiamo la nostra casa è profondamente mutato. Dobbiamo imparare a costruire su un terreno discontinuo, che rivela una natura diversa ad ogni passo, soggetto ad improvvise scosse telluriche. Anche le tecniche di costruzione, dunque, non possono che essere diverse.

Fuor di metafora, se l’essenza del quotidiano è la possibilità/capacità di dare il mondo per scontato, di sentirsi a casa, di sentirsi come un “pesce nell’acqua” il modo in cui ciò avviene è forse oggi profondamente mutato.

Ciò che era possibile dare per scontato nella prima modernità era trasmesso soprattutto tramite un processo di socializzazione che si realizzava in contesti stabili [cfr. Ghisleni e Moscati 2001]; consisteva nella trasmissione di un *habitus*, di un sistema di disposizioni interiorizzate ed incorporate che permettevano agli individui di sentirsi a casa in ambienti sociali la cui collocazione ed i cui confini erano chiari.

Quanto più complesse e permeabili si fanno, invece, le coordinate sociali dell’esperienza, quanto più la società diventa de-tradizionalizzata e individua-

lizzata, tanto meno il quotidiano è configurabile come una sfera immobile e non problematica della realtà. In queste condizioni, la costruzione della familiarità, dell'*habitus*, la messa tra parentesi di ciò che possiamo considerare come scontato, è sempre più il risultato delle attività discorsive che si realizzano nella vita di ogni giorno.

L'*habitus* quotidiano diventa un *work in progress*, si traduce in un sistema di disposizioni più flessibile ed è il risultato di una serie di tattiche e strategie [de Certeau 1980] ogni volta diverse, di “adattamento” al terreno che ci troviamo intorno.

Per capire questo nuovo quotidiano è forse necessario indagare il nesso tra le diverse dimensioni dell'atteggiamento quotidiano (il dare per scontato, l'abitudine, la familiarità [cfr. Jedlowski 2003]) che trovano nella società contemporanea nuovi modi di tradursi l'uno nell'altro (o talvolta di divergere) e i nuovi modi di interazione tra coscienza pratica e discorsiva che tengano conto della riflessività contemporanea.

Riferimenti bibliografici

AUGÉ M.

1993 *Non-luoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano.

BAUMAN, Z.

1999 *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari.

2000 *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna.

BECK, U. e BECK-GERNSHEIM, E.

2002 *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, London.

BOURDIEU, P. e WACQUANT, L.

1992 *Réponses*, Paris, Seuil, Paris.

BUZZI, C., CAVALLI, A. e DE LILLO, A. (a cura di)

2002 *Giovani del nuovo secolo*, il Mulino, Bologna.

CRESPI, F.

1994 *Imparare ad esistere*, Donzelli, Bari.

CRESSWELL, T.

1997 *Imagining the Nomad: Mobility and the Postmodern Primitive*, in Benko, G. e Strohmayer, U. (a cura di), *Space and Social Theory. Interpreting Modernity and Postmodernity*, Blackwell, London.

CROSSLEY, N.

2001 *The Social Body: Habit, Identity and Desire*, Sage, London.

DE CERTAU, M.

1980 *L'invention du quotidien*, Union Générale d'éditions, Paris.

GEERTZ, C.

1987 *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna.

GERSHUNY, J.

2000 *Changing times: work and leisure in post industrial society*, Oxford University Press, Oxford.

GHISLENI, M. e MOSCATI, R.

2001 *Che cosa è la socializzazione*, Carocci, Roma.

GIACCARDI, C. e MAGATTI, M.

2001 *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea*, Laterza, Bari.

GIDDENS, A.

1990 *La costituzione della società*, Edizioni di Comunità, Milano.

1991 *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press Cambridge.

1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge.

LEFEBVRE, H.

1979 *La vita quotidiana nel mondo moderno*, il Saggiatore, Milano.

HARVEY, D.

1990 *The condition of postmodernity*, Basil Blackwell, London.

HEELAS, P., LASCH, S. E MORRIS, P. (a cura di)

1996 *Detraditionalization*, Basil Blackwell, London.

HELLER, A.

1975 *Sociologia della vita quotidiana*, Editori Riuniti, Roma.

1998 *Dove siamo a casa. Pisan Lectures 1993-1998*, Franco Angeli, Milano.

JEDLOWSKI, P.

1994 *Il sapere dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano.

2000 *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano.

2003 *Fogli nella valigia. Sociologia e cultura*, il Mulino, Bologna.

LA CECLA, A.

1988 *Perdersi, L'uomo senza ambiente*, Laterza, Bari.

LAW, J.

1998 *Topology and the Naming of Complexity*, in Law, J. and Hassard, J. (a cura di), *Actor Network Theory and After*, Blackwell, London.

LEVINE, D. N.

1995 *The Organism Metaphor in Sociology*, in "Social Research", vol. 62, n.2.

LUKE, T. W.

1996 *Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space-time Compression*, in Heelas, P., Lasch, S. and Morris, P. (a cura di) *op. cit.*.

MANDICH, G.

2002 *Lo spazio incerto della globalizzazione*, in Ramazzi (a cura di), *La vita quotidiana nell'età dell'incertezza*, Guerini, Milano.

2003 *Abitare lo spazio sociale: giovani e reti sociali*, Guerini, Milano.

MELUCCI, A.

1998 *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, il Mulino, Bologna.

MERLEAU-PONTY, M.

1965 *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano.

MINKOWSKI E.

1995 *Le temp veçu: études phénoménologiques et psychopathologiques*, P.U.F, Paris.

PAHL, R.

2000 *On Friendship*, Polity Press, Cambridge.

PIZZORNO, A.

2000 *Risposte e proposte*, in Della Porta, Greco e Szakolczai (a cura di) *Identità, riconoscimento, scambio: saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Laterza, Roma-Bari.

PRIVITERA, W.

2002 *Incertezza e individualizzazione*, in Rampazzi (a cura di), *La vita quotidiana nell'età dell'incertezza*, Guerini, Milano.

SCHUTZ, A.

1974 *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna.

SHIELDS R.

1997 *Flow as a New Paradigm*, in "Space and Culture", 1.
(<http://www.carleton.ca/space/flow.html>)

SILBER, I. F.

1995 *Space, Fields, Boundaries: the Rise of Spatial Metaphors in Contemporary Sociological Theory*, in "Social Research", vol. 62, n.2.

SIMMEL, G.

1989 *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.

VIRILIO, P.

1988 *Lo spazio critico* (1984), Dedalo, Bari.



alexander rodchenko. «balconies», 1925

Francesco Paolo Colucci

Vita quotidiana, senso comune, cambiamento: alcune riflessioni

Il problema

In questo saggio vengono presentate alcune riflessioni critiche su un modo di intendere il rapporto tra vita quotidiana, senso comune e cambiamento, che afferisce a una teoria complessiva su questi concetti [tra l'altro Jedlowski 1994a; 1994b e da ultimo Jedlowski e Leccardi 2003]. Si ritiene che tali riflessioni possano evidenziare alcune questioni irrisolte di una concezione del senso comune – peraltro quella prevalente – che, seguendo una “scelta teorica” lo intende come “quello che tutti sanno” distinguendolo dalla “esperienza personale”, oltre che da altri “concetti più larghi” come quelli di “tradizione e di cultura” [Jedlowski op. cit.].

Subordinatamente, l'utilità di questo contributo può consistere nel fatto che considera da un punto di vista psicologico teorie sociologiche. Le intersezioni tra discipline diverse, specie quando affrontano, come in questo caso, temi comuni, possono essere utili se non necessarie. Si tratta di andare contro quella tendenza prevalente per cui, anche se affrontano temi comuni e riconoscono le stesse radici e gli stessi antenati, discipline e settori disciplinari diversi procedono su binari paralleli non comunicanti.

1. Lettura sintetica della concezione criticata

L'aspetto più qualificante della concezione di vita quotidiana qui considerata consiste nel fatto che questa viene a perdere la “connotazione negativa”, che tradizionalmente le veniva attribuita, per cui era “il tempo senza storia” del lavoro e delle altre pratiche ripetitive e obbligate, il tempo della “normalità”, divenendo invece anche il tempo dell'innovazione e del cambiamento. La vita

quotidiana sarà allora caratterizzata dalla duplicità: in essa si manifestano i “processi di mutamento” e insieme “la continuità”, “l’innovazione” e insieme la riproduzione di un “ordine rassicurante e protettivo” [Leccardi 2002]. E ancora di più: “Il quotidiano diventa il luogo della messa in scena del dissenso e di una visione alternativa del mondo” [Ivi, 10].

L’originalità di tale concezione consiste allora nel considerare il quotidiano non solo come “il luogo” in cui si manifestano i cambiamenti, in cui è possibile “vedere” il ritmo dei mutamenti [Leccardi 2002], ma nell’attribuirgli, oltre a questa funzione descrittiva difficilmente confutabile¹, la “potenzialità” di essere portatore dei progetti di mutamento che i “soggetti collettivi” elaborano; come dimostra la “stagione dei movimenti” alla fine degli anni Sessanta e tra questi in particolare i movimenti dei giovani e delle donne. Per questo, quotidiano e lotta al potere possono essere intesi come dimensioni intrecciate [Leccardi 2002].

La relazione tra vita quotidiana e senso comune è connaturata ai due concetti, oltre che attribuibile all’influenza della fenomenologia sociale di Berger e Luckmann [1966] sulla prospettiva teorica qui considerata.

Il senso della vita quotidiana è innanzi tutto senso comune, vale a dire un insieme di credenze, competenze, modalità di condotta e definizioni tipizzate delle situazioni che ciascun membro della società condivide con gli altri *dandole per scontate* [Jedlowski 2002, corsivi miei].

Il senso comune viene poi inteso, rinviando anche al concetto di “atteggiamento naturale” [Schütz 1979], come l’insieme delle *conoscenze, tacite e ordinarie* che *sospende il dubbio, tipizzazioni pre-interpretate* e condivise intersoggettivamente attraverso le quali la realtà sociale viene riprodotta; un “atteggiamento quotidiano” o “una sorta di routine cognitiva” che si manifesta come “*tendenza a rimuovere ogni tratto che sia problematico*” [Jedlowski 1994a].

¹ È evidente come il processo di modernizzazione italiano del secondo dopoguerra, a cui si riferisce questa studiosa, si sia manifestato e realizzato con un radicale cambiamento della vita quotidiana.

Dal momento che il senso comune viene così ricondotto alle sue connotazioni solo negative (alieno dal dubbio e dalla problematicità, scontato, irriflessivo...) la sua corrispondenza con la vita quotidiana è solo parziale: non può che corrispondere alle sole “connotazioni negative” della vita quotidiana, intesa come “tempo della normalità”, come ripetitività irriflessiva e banale, o per lo meno per quei suoi aspetti abitudinari “enfaticizzati” da Berger e Berger [1972]: una vita quotidiana in quanto routine che corrisponde specularmente a quella “routine cognitiva” che è alla fine il senso comune.

E invece, come si è prima sottolineato, la concezione di vita quotidiana proposta vuole giustificatamente evitare di ridurla alle connotazioni negative e al suo aspetto abitudinario in quanto,

tale aspetto corrisponde all’atteggiamento che dà il mondo per scontato, e tale aspetto è effettivamente consustanziale alla quotidianità, ma non la esaurisce: se non lo si riconosce, diviene difficile cogliere come essa muti in ragione della creatività degli attori, della loro capacità di produrre innovazioni magari microscopiche, ma significative [Jedlowski 2002; vedi su questo anche Balbo 1993].

“Abitudine”, “routine”, “familiarità” quindi “costituiscono categorie specifiche necessarie allo studio della vita quotidiana”, ma il loro ruolo “non va esteso alla caratterizzazione dell’intera vita quotidiana, bensì limitato alla definizione di quello che potremmo chiamare *l’atteggiamento o pensiero quotidiano*” e questo: “Sul piano pratico corrisponde alla formazione di abitudini e routine; sul piano cognitivo, *corrisponde al senso comune*” [Ivi, corsivi miei].

In definitiva alla vita quotidiana viene riconosciuto tutto quanto al senso comune viene invece negato. Le potenzialità della “creatività” e quindi del cambiamento vengono invece delegate da tale prospettiva teorica alla “esperienza personale” che per questo si contrappone al senso comune.

Ciò non toglie che vivendo giorno per giorno, *ciascuno di noi* acquisti ed elabori una *esperienza personale* che non si riduce ad abitudini e senso comune, ma si riverbera su questi e li interseca, portando ad affrontare domande che “l’atteggiamento quotidiano” tenderebbe ad evitare, mettendo a confronto ciò che “si dice”

e “si fa” con il *proprio vissuto*, generando scostamenti e innovazioni. Tenendo conto di entrambi questi aspetti bisogna dire così che la vita quotidiana contiene in sé *tanto l’atteggiamento quotidiano quanto il suo contrario*: la dialettica che la caratterizza sta *fra l’abitudine e la sua frequente rottura, fra senso comune ed esperienza* [Jedlowski 1994b, corsivi miei].

E come viene ancora ribadito e chiarito:

Se da un lato ogni soggetto, nel proprio vivere quotidiano, non può fare a meno di riferirsi a un universo di senso comune (a ciò che è dato per *scontato nelle proprie cerchie sociali*, a routine pratiche e cognitive che garantiscono la sua presa sul mondo), dall’altro *la singolarità della sua biografia* e di ciò che egli apprende vivendo costituisce il nucleo di *un’esperienza che al senso comune non è riducibile* [Jedlowski e Leccardi 2003, 45, corsivi miei].

Quindi se quotidiano e lotta al potere vanno intese come dimensioni intrecciate, queste si connettono non certo al senso comune ma “all’esperienza personale come fonte di conoscenza” [Leccardi 2002].

Dal momento poi che la vita quotidiana è costituita da un succedersi di azioni, si rinvia, richiamando Bourdieu [1972], al concetto di “pratiche” in quanto insieme o serie di azioni o di condotte la cui successione è almeno parzialmente fissata dall’abitudine e dalla tradizione; trattandosi poi di pratiche quotidiane, queste “tendono spesso ad assumere la forma di *routine*, cioè di corsi d’azione standardizzati, i cui fini e le cui modalità vengono dati per scontati” [Jedlowski 2002]. Da tali pratiche, che costituiscono il tessuto della vita quotidiana, si differenziano, secondo Jedlowski, le “esperienze eccezionali” o i “momenti straordinari” della vita che, come si può desumere, attengono alla “esperienza personale”.

2. Alcune questioni irrisolte della teoria

Il primo aspetto che suscita perplessità è relativo alla corrispondenza parziale tra vita quotidiana e senso comune. Se il cambiamento del e nel vivere e agire quotidiani è opera di “soggetti collettivi”, come dimostrano non solo la stagione sessantottina dei movimenti, ma eventi storici precedenti e ben più importanti², tale soggettività collettiva dell’agire necessita di una corrispondenza completa e forte con una soggettività altrettanto collettiva e condivisa del sentire. Sembra invece inspiegabile e ingiustificato attribuire la capacità del cambiamento a una “esperienza personale” che sarebbe attinente alla “singolarità” del soggetto, al “proprio vissuto”. Questo lascia inspiegato anche quel “paradigma della riflessività” che “entra in tensione con la percezione del mondo della vita quotidiana come universo del dato per scontato, regno della conoscenza tacita” che caratterizzerebbe il senso comune [Leccardi 2002]. Tale riflessività infatti, che viene attribuita alla “crescita delle risorse di conoscenza e di individuazione rese disponibili dalla seconda modernità”³ [Ivi], non può non implicare una soggettività collettiva, una condivisione che può in determinate fasi coinvolgere alcuni gruppi o classi di soggetti più di altri, ma che non può schematicamente, e sulla base qui di criteri a priori precari, includere alcuni ed escludere altri⁴, essendo invece tendenzialmente pervasiva e diffusa; dal momento che rappresenta uno degli elementi costitutivi del sentire comune (secondo la concezione di senso comune che qui di seguito si propone), almeno di non voler contrapporre al senso comune la riflessività moltiplicando ingiustificatamente concetti e teorie.

² Si pensi agli inizi del cristianesimo quando proprio la vita quotidiana dei primi cristiani, il loro modo di vivere e di praticare i rapporti, nuovo sino allo scandalo, scardinava un ordine sociale esistente da secoli.

³ Può essere invece ragionevole ipotizzare forme di riflessività precedenti e anche molto più antiche della seconda modernità.

⁴ Ad esempio una “classe media riflessiva” distinta da una classe media o alta o più facilmente bassa non riflessiva.

Seguendo la tradizione elitistica e solipsistica prevalente nel pensiero filosofico, la capacità di innovare (quindi il dubbio e la capacità critica che sono alla sua radice) è invece attribuita dalla concezione criticata esclusivamente al “proprio vissuto”, alla singola persona in quanto solo a questa appartarrebbe l’esperienza personale che viene contrapposta al senso comune: “ciascuno di noi” certo, ma inevitabilmente qualcuno più di altri; e questo discorso, se portato alle sue estreme ma logiche conseguenze, può finire con l’includere in tale “ciascuno di noi” alcuni (il filosofo, l’intellettuale, l’artista, lo scopritore...) ed escludere molti altri. Ma, anche prescindendo da simili più radicali considerazioni, si deve osservare che questo modo di intendere il senso comune entra in contraddizione, tanto da lasciarla inspiegata, con la vita quotidiana, giustamente considerata come un agire collettivo che provoca il cambiamento; questo infatti richiede un sentire e un pensare altrettanto collettivi e comuni, come si cercherà di indicare.

Inoltre, appare insufficiente una teorizzazione dell’agire umano che, rifacendosi al concetto di “pratiche”, distingue tra *routine* ed “esperienze eccezionali” o “momenti straordinari”. Infatti, tale distinzione, per quanto importante, sembra alquanto precaria, o di difficile individuazione, e soprattutto insufficiente a fondare una teoria dell’agire umano. Ciò che maggiormente importa è che non si possono far coincidere le esperienze eccezionali con la riflessività, e invece le pratiche quotidiane con l’assenza di riflessività, di consapevolezza, d’intenzionalità. A parte la “vaghezza” che lo stesso Jedlowski ammette per le definizioni e distinzioni proposte, queste lasciano non risolto il problema di distinguere se, quando, perché e per chi le attività e le pratiche sono riflessive e consapevoli piuttosto che date per scontate, irriflessive e inconsapevoli.

3. *Una proposta di ripensamento del concetto di senso comune*

Se si vuol attribuire all’agire quotidiano e comune degli uomini la capacità di avviare e sostenere i processi di cambiamento è necessaria una radicale riformulazione del concetto di senso comune che consenta una sua corrispondenza

isomorfa con la vita quotidiana. A tal fine un buon punto di partenza, tra i diversi possibili, può essere un ripensamento della concezione di senso comune di Vico – che dopo Cartesio e prima degli Illuministi, ha avviato la riflessione moderna su tale concetto – anche perché è possibile che una lettura parziale, se non superficiale, di quanto egli ha scritto sia stato all’origine di un fraintendimento⁵. Vico infatti definisce il senso comune come costituito da “idee uniformi appo interi popoli”, ma se non ci si ferma a tale *uniformità*, che è stata poi l’aspetto prevalentemente enfatizzato, si può constatare, continuando nella lettura dei *Principi di Scienza Nuova*, [1744] che a tali “idee uniformi”, definite anche come “sapienza volgare”, Vico, sulla base della sua dottrina del *verum-factum*, attribuisce – oltre all’essenziale funzione di guida dell’agire umano – delle funzioni creatrici fondanti. Pone infatti tali “idee uniformi” all’origine del diritto naturale [Dignità XII e XIII] e delle lingue nazionali (“i parlari volgari”) in quanto “testimoni” dei costumi [Dignità XVII]. Inoltre Vico scopre l’importanza fondante per la conoscenza, delle favole come delle credenze, dei riti, della “poesia mitica”; per la prima volta intesi come creazioni non più di singoli individui, ma dei “saperi volgari” e quindi dell’immaginazione di interi popoli; e in definitiva da tali “saperi volgari” trae origine la “sapienza riposta dei filosofi” [*Scienza Nuova, Libro secondo*].

Naturalmente non ci si può fermare a Vico per un ripensamento del concetto di senso comune che gli riconosca le stesse qualità della vita quotidiana e dell’agire collettivo: in breve la “polisemia” e il “polimorfismo” che lo caratterizzano sino a renderlo intrinsecamente contraddittorio; pensiero che rifiuta il dubbio e che è all’origine del dubbio, che conferma e dà per scontato l’esistente e che ha la capacità di riflettere criticamente sull’esistente e di cambiarlo. I cambiamenti a volte sono improvvisi e radicali, dovuti inizialmente ai sentimenti, ai pensieri e alle azioni di gruppi minoritari, *élites* o “minoranze attive”, ma se non sono effimeri non possono non coinvolgere i sentimenti, i

⁵ Gli studiosi, come la gente comune, tendono spesso a percepire solo quanto conferma le idee che hanno già.

pensieri e le azioni di tutti gli altri; solitamente sono lenti e quasi impercettibili, dovuti all'attività di "tutti gli uomini" – silente o meno clamorosa ma non per questo irriflessiva e acritica – e, inevitabilmente insieme, al sentire di "tutti gli uomini".

Questa necessaria rifondazione del concetto di senso comune tra l'altro rinvia, come qui si può solo indicare a una rilettura *ingenua* delle teorie filosofiche antiche e moderne; in particolare degli Illuministi francesi e tra questi di Voltaire, delle fondamentali e originali concezioni sul senso comune di Gramsci che ne spiegano la "polisemia" e il "polimorfismo", rifacendosi a Vico, per l'importanza attribuita al folklore, e a Voltaire per il concetto di "buon senso" in quanto suo "nocciolo sano" e capacità critica [Colucci 1999]. Sarebbe inoltre utile considerare l'attuale psicologia sociale europea [Billig 1991; Moscovici 1984] che ha posto il problema del senso comune al centro delle sue ricerche teoriche ed empiriche su problemi sociali reali, uscendo dall'ottica puramente mentalistica del cognitivismo [Colucci 1998a].

Il discrimine tra la concezione di senso comune qui proposta e quella criticata è segnato dalla possibilità e dalla sensatezza di una "*differentia specifica*" che, come ritiene Jedlowski [1994a, 60 ss.], distingue tale concetto oltre che dalla "esperienza personale" da altri "concetti più larghi" quali "la tradizione" e "la cultura".

Si ritiene invece che già un'analisi sullo sviluppo di questo concetto di senso comune nella nostra cultura possa evidenziare la fragilità di tale "*differentia specifica*" o la difficoltà di individuarla. Vico, ad esempio, come si è brevemente ricordato, non separa affatto il senso comune dalla tradizione e dalla cultura ma spiega queste come sue importanti manifestazioni. Gli Enciclopedisti [1751-1765] nella voce *Sens commun* lo definiscono come "un'jugement commun & uniforme", relativo alle "premieres vérités" intendendolo quindi come una base conoscitiva comune e necessaria, ma certamente tutt'altro che inconsapevole in quanto evidenzia che, per quanto riguarda tali "premieres vérités", "tous sont pholosophes"; e stabiliscono così un principio di eguaglianza, tutt'altro che scontato, che avrà di lì a poco importanti sviluppi [Colucci 2003]. Va subito oltre la concezione degli Enciclopedisti il loro amico e collaboratore

Voltaire che nel *Dizionario filosofico* [1764], intende il senso comune come un sentire “ciò che si verifica in fondo al cuore di tutti gli uomini” prima che come un pensare; e per spiegare da cosa è costituito si riferisce alle credenze religiose, che certamente afferiscono alla cultura, e alla capacità in quanto buon senso di criticarle e rifiutarle [Colucci 1998b, 35-39]. Ma oltre a queste formulazioni iniziali del concetto di senso comune nella cultura moderna, anche alcune prime, semplici riflessioni evidenziano la difficoltà di distinguerlo dalla tradizione e dalla cultura. Si pensi al primo tra gli “exemples” fatti dagli Enciclopedisti di giudizio comune e uniforme: “Il y a d’autres êtres, & d’autres hommes que moi au monde”, che rinvia poi a quelle “assunzioni” di Schütz (“che esistano altri corpi esterni a noi...”) alle quali si rifa Jedlowski per spiegare la sua concezione di senso comune [1994a, 55]. A ben pensarci anche tale “giudizio” o “assunzione” non è poi detto che sia così comune, uniforme e scontata in quanto connettendosi al modo di intendere l’individualità può diversificarsi diacronicamente, e forse ancora sincronicamente, nelle diverse culture e in alcune la sua presenza non è del tutto scontata. Inoltre, tale assunzione di distinzione rispetto agli altri tende a sfumarsi o a scomparire quando ci sentiamo completamente parte di un gruppo o di una massa: momenti che certo possono essere straordinari nel nostro vivere quotidiano, uscendo dalla routine, ma che non sono affatto riducibile a una “esperienza personale” che ci riguarderebbe solo come singoli. Per altro, gli stessi Jedlowski e Leccardi per descrivere il senso comune si riferiscono, come si è sopra riportato, a “idee scontate nelle *proprie cerchie sociali*” [2003, 45, corsivi miei] rendendo arduo distinguere tra idee di senso comune e credenze culturali che in genere connotano appunto le diverse “cerchie sociali”. Risulta ugualmente difficile, venendo al punto più specifico della concezione di Jedlowski, distinguere tra senso comune ed “esperienza personale”. Almeno di non pensarci come anacoreti o stiliti (improbabili dal momento che anche quelli erano inseriti in una fitta trama di relazioni sociali) tale esperienza, allo stesso modo del senso comune, è nello stesso tempo personale, appartenente al nostro proprio vissuto, e condivisa; ed è tale condivisione che le dà significato e rilevanza. La distinzione tra senso comune ed esperienza personale alla fine può risultare precaria come quella tra routine ed esperienze eccezionali o momenti straordinari.

Soprattutto si ritiene che l'individuazione di una “*differentia specifica*” del senso comune non sia teoricamente necessaria, non essendo di per sé necessario e produttivo distinguere e moltiplicare i concetti. La scienza anzi in genere progredisce quando individua concetti unificanti sui quali fondarsi. Se si segue questa prospettiva il senso comune potrebbe essere inteso non come una conoscenza di base distinta e scissa da altri concetti, ma come una conoscenza di base che per la sua polisemia e polimorfismo si trasforma, manifestandosi come cultura, tradizione, folclore, esperienza personale, e spiega la genesi di tali diversi fenomeni. Si potrebbe dire, rifacendosi a una concezione epistemologica proposta in psicologia da Kurt Lewin, che il senso comune così inteso, costituisce un “genotipo” che si pone all’origine di diversi “fenotipi” spiegandoli.

In definitiva, viene da pensare che il senso comune uniforme, scontato, acritico, incapace di dubbio possa essere del tutto irreali, come è irreali quello che in genere viene ritenuto il suo soggetto, il mitico uomo della strada o uomo medio: tutti ne parlano, ma nessuno lo ha visto; e credo che non sia mai stato soddisfacentemente definito come concetto, quindi non è né una realtà empirica né un costrutto teorico; esiste solo nella mente degli psicologi e dei sociologi.

4. *Una teoria dell’attività per la vita quotidiana e per il senso comune*

Nello stesso tempo, il senso comune per come qui viene inteso, e specialmente secondo la concezione di Gramsci, si basa su un rapporto dialettico di tipo bidirezionale con la prassi; e presenta una corrispondenza completa, di tipo isomorfo, con la vita quotidiana: *è necessaria quindi una teoria dell’attività*; essendo insufficiente, come si è osservato, la concezione di “pratiche”, con la conseguente distinzione tra routinario ed eccezionale, tra riflessivo o consapevole e inconsapevole. Tale teoria dell’attività per fondare il rapporto tra senso comune e vita quotidiana deve in primo luogo spiegare il rapporto tra l’attività e la soggettività. A tali questioni può dare un contributo importante la Scuola Storico Culturale e più di preciso la Teoria dell’attività di A. N. Leont’ev [1975]

che pone in un compiuto rapporto dialettico il soggetto, la sua attività e l'oggetto; per cui il soggetto con la sua attività interviene sulla realtà oggettiva, trasformandola e costruendola, e questo cambia l'attività che a sua volta modifica la coscienza. Un movimento dialettico continuo che spiega l'intero divenire storico e non solo i momenti eccezionali, che escono dalla routine, o rivoluzionari.

Questo richiede che si definisca cosa si intende per attività, come del resto qualsiasi teoria della vita quotidiana necessita di una teoria compiuta e unitaria dell'agire umano che spieghi le sue diverse manifestazioni e modalità e la loro origine. Si può solo ricordare che l'attività seguendo la teoria di Leont'ev può essere intesa come: "una complessa struttura di comportamenti, *interna a un processo storico sociale, orientata da scopi, sorretta da motivi* e realizzata entro particolari condizioni" [Conti e Romano 1979⁶, 119, corsivi miei]. Questo significa che l'attività, per tale teoria, è di per sé "oggettuale" o, come preferirebbero dire i cognitivisti, *intenzionale* in quanto diretta a un oggetto o scopo; sia se "esterna", in quanto effettuata su oggetti esistenti nell'ambiente attraverso movimenti corporei, sia se "interna" o "mentale" in quanto opera con le rappresentazioni degli oggetti. Infatti, le attività esterne ed interne hanno la stessa struttura e sono in una relazione biunivoca: le esterne interiorizzandosi sono all'origine di quelle interne e queste progettano le attività esterne e non possono realizzarsi che per il loro tramite. Le attività quindi o, se si preferisce, le pratiche della vita quotidiana, contrariamente a quanto sembra ritenere Jedlowski, non si differenziano sulla base di un criterio poco chiaro tra consapevoli e inconsapevoli ma sono di per sé consapevoli: non lo saranno i riflessi incondizionati e quelli condizionati, come le "operazioni"⁷ quando si automatizzano.

⁶ Questo libro presenta una ricerca empirica sulla vita quotidiana condotta sull'intero territorio nazionale e basata sulla Teoria dell'attività di Leont'ev.

⁷ Nella concezione di Leont'ev, segmenti di azioni o comportamenti privi di un proprio scopo, che afferiscono ad azioni e attività: ad esempio i comportamenti che poniamo in atto quando usiamo strumenti, macchine, ecc.

Questa teoria esplicita e fonda il carattere cognitivo, intenzionale, dell'agire umano, e insieme lo inserisce nel processo storico sociale e nelle singole concrete situazioni definite da quelle condizioni materiali dell'esistere con le quali sempre l'agire umano si pone in relazione. Su questa base le attività della vita quotidiana sono di ogni singolo individuo, come del resto la soggettività, ma insieme collaborative e coordinate, ponendo il singolo in relazione con gli altri e con le concrete situazioni di vita condivise con questi altri.

Tale teoria dell'attività può inoltre dare un contributo per affrontare il problema del rapporto tra la vita quotidiana e il tempo: non solo, come è ovvio, le attività quotidiane si svolgono nel tempo e il loro mutare accompagna il corso della vita, ma il ricordo del passato e le attese per il futuro, diversi per ogni persona, si connettono a diverse modalità del vivere quotidiano.

Tra le diverse teorie e concezioni del tempo è possibile distinguere, per quanto riguarda la psicologia e la questione qui affrontata, tra un tempo "operatorio", delle azioni e dei comportamenti che avvengono in un esterno, e un tempo interno dei vissuti coscienziali. Contrapposizione il cui superamento si deve a Piaget [1946]: sin dall'inizio dello sviluppo il tempo "operatorio" delle azioni e dei comportamenti diventa, attraverso il processo di interiorizzazione, tempo della coscienza e questo, a sua volta, guida le azioni. Il tempo esterno e il tempo interno, il tempo dell'azione e il tempo della coscienza si pongono quindi in un rapporto dialettico, di reciproca, continua interazione. Questo appare congruente con la teoria di Leont'ev sul rapporto tra le attività esterne e quelle interne o mentali: pur se attinente solo allo sviluppo ontogenetico, che dalla teoria piagetiana non viene inserito nel movimento della storia.

Inoltre, il modo di intendere la vita quotidiana e il senso comune proposto richiama in una certa misura il concetto di *habitus* di Bourdieu e insieme, se ci si riferisce alla letteratura più propriamente psicosociale, quello di rappresentazione sociale. Infatti, per Bourdieu l'*habitus* può essere inteso come "principio unificatore e generatore delle diverse pratiche" in quanto,

forma incorporata delle *condizioni di classe* e dei condizionamenti da essa imposti; dobbiamo pertanto costruire la classe oggettiva, *come insieme di attori sociali inse-*

riti in condizioni di esistenza omogenee (...) che producono sistemi di atteggiamenti omogenei, che sono in grado di produrre pratiche simili [Bourdieu 1979, 105, corsivi miei].

Condizioni di classe che in Bourdieu, come è noto, non si riducono affatto a una particolare occupazione o condizione economica che intervenga in modo deterministico; e anche per questo il concetto di *habitus* è confrontabile con quello di rappresentazione sociale. Infatti, Doise, che individua il carattere distintivo delle rappresentazioni sociali nel riferimento a un “metasistema costituito da regolazioni sociali differenti”, esplicita e sviluppa tali “regolazioni” in riferimento alle concezioni di Bourdieu e in particolare all’analisi delle relazioni fondamentali, ma non improntate a un “cieco determinismo”, tra gli “*habitus*” e gli elementi che costituiscono i “campi sociali”: a partire da quelli relativi alla divisione oggettiva in classi e alle condizioni materiali di esistenza, con le relative dinamiche di opposizione e di lotta. Gli “*habitus*” poi, in quanto “forme di classificazione”, “strutture mentali”, “schemi storici di percezione e valutazione” finiscono con il costituire quanto Bourdieu [1979] intende per senso comune [Doise 1990, 125 ss; Colucci 1998a]. Un senso comune *non più caratterizzato solo come uniformità e omogeneità indistinte* e che invece, pur essendo per la sua radice universale, “di tutti gli uomini”, si articola e si differenzia, nella mutevole realtà sociale.

5. *Problemi aperti*

L’articolarsi e il differenziarsi al loro interno della vita quotidiana e del senso comune, il fatto che *entrambi* non siano caratterizzati *solo* dalla uniformità, comportano delle conseguenze concrete e rilevanti con le quali la ricerca deve confrontarsi; e che comunque fanno apparire impropria la parola conclusione nella riflessione su questi temi. Per riprendere ancora un concetto di Bourdieu, questo significa che emergono – appunto nella vita quotidiana e nel senso comune – delle “distinzioni” che possono manifestarsi con modalità diverse.

Ad esempio nelle ricerche emergono insieme a un prevalente conservatorismo importanti segnali di cambiamento. Maggiormente rilevante è il persistere di forme di “distinzione”, in quanto disuguaglianza, svantaggio, emarginazione; e che queste riguardano anche i giovani al di sotto degli appariscenti processi di globalizzazione e omogeneizzazione: categorie di giovani le cui condizioni materiali di esistenza sono più difficili o, per usare una parola chiara anche se forse non molto scientifica, povere: ad esempio ragazze, meridionali, che frequentano gli istituti tecnici. La conseguenza negativa è che tra tali forme di svantaggio soggettivo – che tendono ad accompagnarsi a forme di conservatorismo, relative in particolare al modo di intendere il lavoro e il proprio futuro occupazionale – e la realtà oggettiva, le condizioni materiali di esistenza, si crei una sorta di circolo vizioso che può perpetuare il sottosviluppo. [Colucci e Castelli 2000; Colucci, Meraviglia e Stanga 2000].

Un diverso e più generale problema riguarda la sempre più evidente e grave distruttività della vita quotidiana, intesa come comportamenti sia di consumo che di lavoro. Le contraddizioni che hanno sempre caratterizzato quel comportamento quotidiano per eccellenza che è il lavoro diventano sempre più drammatiche ed è sempre più evidente la sua distruttività nei confronti dell’ambiente [Rozzi 1997]. Il rapporto dialettico tra soggetto, attività e realtà oggettiva che è il nucleo della Teoria Storico Culturale non può continuare ad essere inteso come di per sé positivo o progressivo.

Questo tende a emergere con sempre maggiore evidenza nel sentire comune e aggiunge un’ulteriore e più difficile contraddizione alle diverse che lo caratterizzano.

Dipartimento di Psicologia, Università di Milano-Bicocca

Riferimenti bibliografici

BALBO, L.

1993 *Introduzione*, in *Friendly. Almanacco della società italiana*.

BERGER, P. L. E BERGER, B.

1972 *Sociology. A Biographical Approach*, Basic Books, New York.

BERGER, P. L. E LUCKMANN, T.

1966 *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York.

BILLIG, M.

1991 *Ideology and Opinions. Studies in Rhetorical Psychology*. Sage, London.

BOURDIEU, P.

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Paris-Genève.

1979 *La distinction*, Les éditions de minuit, Paris.

COLUCCI, F. P.

1998a *Contraddittorietà del senso comune tra norma e devianza*, in Quadrio, A. e Colucci, F. P. (a cura), *Bei delitti e belle pene. Devianza, colpa, punizione: per una lettura psicosociale*, Unicopli, Milano, pp 35-36.

1998b *Limiti e potenzialità della teoria di Moscovici sulle rappresentazioni sociali*, in "Giornale italiano di psicologia", XXV, n.4, pp. 847-882.

1999 *The Relevance to psychology of Antonio Gramsci's ideas on activity and common sense*, in Y.Engeström (a cura) *Perspectives on Activity Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 147-164.

COLUCCI, F. P. e CASTELLI, S.

2000 *Tra scuola e lavoro: il tempo quotidiano alla fine dell'adolescenza*, in Mariani, A. M. (a cura), *I giovani adulti*, Unicopli, Milano, pp. 77-108.

COLUCCI, F.P, MERAVIGLIA, C. e STANGA R.

2000 *I giovani, la scuola, la fiducia nelle istituzioni*, in Colucci, F. P. (a cura), *Il cambiamento imperfetto. I cittadini la comunicazione politica i leader*. Unicopli, Milano, pp. 219-252.

CONTI, C. e ROMANO, D.

1979 *Il dramma uniforme. Per una Teoria della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

DOISE, W.

1990 *Les représentations sociales*, in R. Ghiglione et al (a cura), *Traité de Psychologie Cognitive*, Dunod, Paris, pp 111-174.

JEDLOWSKI, P.

1994a *Quello che tutti sanno*, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, XXXV, n.1, pp. 49-77.

1994b *Il sapere dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano.

2002 *Che cos'è la vita quotidiana? La sociologia della vita quotidiana oggi*, relazione al Convegno nazionale “Giorno per giorno. Ripensare il concetto di vita quotidiana”, Milano 21-22 novembre.

JEDLOWSKI, P e LECCARDI, C.

2003, *Sociologia della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

LECCARDI, C.

2002, *Vita quotidiana e processi di mutamento*, relazione al Convegno nazionale “Giorno per giorno. Ripensare il concetto di vita quotidiana”, Milano 21-22 novembre.

LEONT'EV, A.N.

1977 *Attività, coscienza, personalità*, (1975) Giunti e Barbera, Firenze.

MOSCOVICI, S.

1984 *The phenomenon of social representations*, in Farr, R. M. e Moscovici, S. (a cura), *Social Representations*, Cambridge University Press, Cambridge.

PIAGET, J.

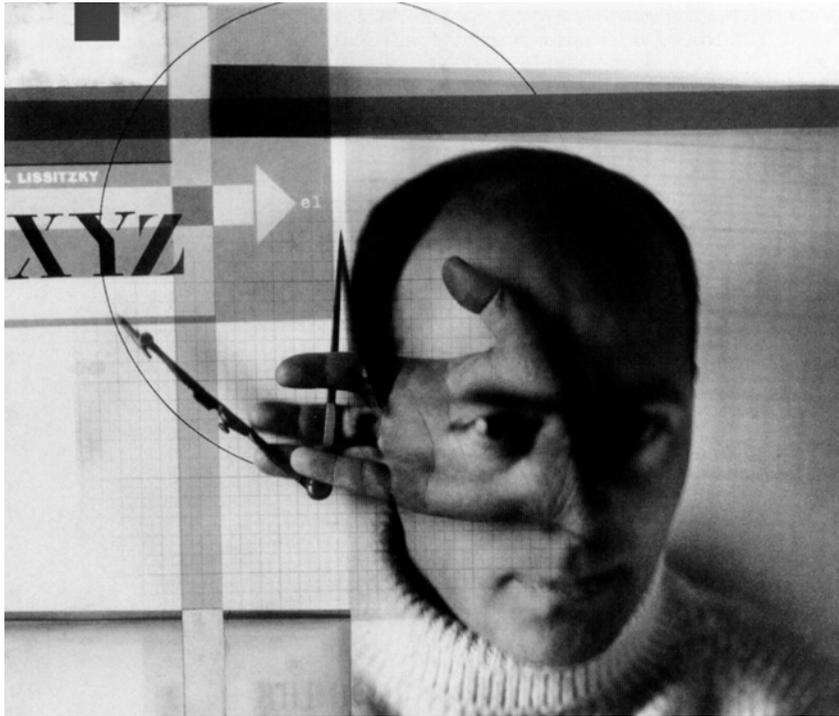
1946 *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, P.U.F., Paris.

ROZZI, R.

1997 *Costruire e distruggere. Dove va il lavoro umano*, il Mulino, Bologna.

VOLTAIRE

1764 *Dictionnaire Philosophique*, London, Amsterdam.



el lissickij, «il costruttore», 1924

Giovanni Gasparini

Gli interstizi della vita quotidiana: verso una nuova categoria analitica?

Interstizio: piccolo spazio tra due corpi o tra due parti di uno stesso corpo; intervallo di tempo

(Dizionario De Mauro della lingua italiana)

1. *Gli interstizi della vita quotidiana: elementi definitivi*

Iniziando pochi anni fa a riflettere sugli *interstizi della vita quotidiana* [Gasparini 1998], mi ponevo un problema che l'analisi sociologica, e in modo particolare quella rivolta ai fenomeni della vita quotidiana, ha più volte affrontato direttamente o implicitamente: l'assunzione e l'impiego di termini del linguaggio corrente e di senso comune (la locuzione "vita quotidiana" potrebbe essere in questo caso l'esempio introduttivo e quasi paradigmatico) in un quadro analitico e concettuale.

Interstizio è un termine che deriva dal tardo latino *interstitium* (da *interstare*, "stare in mezzo, essere collocato nell'intervallo") ed è in uso nella lingua volgare già dal Tre-Quattrocento con esempi cospicui (F. Petrarca e F. Colonna). Nonostante il fatto che sia stato rarissimamente usato dalle scienze sociali, esso – come cercherò di argomentare – presenta potenzialità euristiche assai notevoli, sia per la sua capacità di illuminare esperienze della vita quotidiana che a causa della loro supposta marginalità o scarsa visibilità non sono normalmente fatte oggetto di analisi scientifica, sia per l'attitudine di tale termine a riconsiderare in un'ottica diversa – "interstiziale" o di interstizialità, appunto – fenomeni studiati solitamente all'interno di altre prospettive interpretative.

Un aspetto strategico collegato al termine in questione è dato dalla vastità della sua latitudine semantica. L'interstizio infatti allude, in primo luogo, ad uno "stare fra" due realtà o fenomeni o situazioni, ad uno stare in mezzo che è

bene espresso dalla locuzione francese *entre-deux* (che viene anche sostantivata) e dalla corrispondente inglese *in between*. Ora, questo aspetto può essere declinato da diversi punti di vista e in primo luogo da quello dello spazio, con riferimento alla stessa accezione originaria del termine: in questo caso abbiamo a che fare con fenomeni quali il viaggio (inteso come ciò che s'interpone tra la partenza e l'arrivo; cfr. Gasparini 1998, cap. I) e il passaggio. Declinando poi l'interstizio in chiave temporale, nell'accezione di intervallo di tempo che s'interpone tra due fatti o situazioni, possiamo illustrare fenomeni solitamente (e ingiustamente) trascurati quali l'attesa, la sosta, l'anticipazione. Dopo quella dello spazio e del tempo, una terza possibilità di utilizzare gli interstizi in quanto fenomeni o esperienze di carattere intermedio è quella che allude alla dimensione indicabile comprensivamente come comunicazionale: il silenzio, ad es., si può intendere come un'esperienza anche socialmente rilevante di intervallo nella comunicazione pressoché incessante che domina nelle società contemporanee; analogamente, la corrispondenza epistolare, in quanto intervallo aperto tra due attori interagenti tra loro, può essere analizzata in questa prospettiva.

Ma la latitudine del termine va oltre questo primo livello, di cui si sono esemplificate tre varianti (spazio, tempo, comunicazione) e sul quale verranno presentate in seguito ulteriori elaborazioni. In effetti, un secondo livello o accezione comprensiva nel cui ambito si possono esplorare gli interstizi è quello della marginalità, nel senso di fenomeni considerati marginali o eccezionali rispetto ad altri ritenuti centrali e normali all'interno di un sistema sociale dato e in un quadro di convenzioni sociali consolidate. Questa ottica permette di mettere a fuoco e includere fenomeni quali tra l'altro il dono (in quanto eccezionale rispetto al mercato e al sistema del Welfare), la sorpresa (contrapposta alla cultura di programmazione temporale tipica dei nostri sistemi), il gioco come fenomeno residuale in confronto all'universo della serietà, il perdere rispetto al vincere e al successo.

In termini complessivi, è possibile dunque formulare e proporre uno schema che, anche alla luce delle analisi condotte su una decina di fenomeni-esperienze considerati nell'ottica in questione [Gasparini 1998; 2001; 2002], si articola in due accezioni o livelli:

1. interstizi di primo livello, vale a dire fenomeni che “stanno fra”, dal punto di vista dello spazio, del tempo o della comunicazione;
2. interstizi di secondo livello, intesi come fenomeni marginali o residuali rispetto ad altri ritenuti normalmente centrali in una data società.

La tab. 1 riassume sinteticamente una serie di fenomeni indagati o indagabili alla luce dello schema ora indicato. Vengono indicati così come interstizi di I livello il Viaggio e il Passaggio (dimensione dello spazio), l’Attesa, la Sosta e l’Anticipazione (dimensione del tempo), il Silenzio e la Corrispondenza (dimensione della comunicazione). Tra gli interstizi di II livello sono elencati, oltre ai già menzionati fenomeni rappresentati da Sorpresa, Dono, Gioco e Perdita, anche il Riso [cfr. Berger 1999] e la Stoltezza [cfr. Lanza 1997] in quanto realtà marginali ed eccezionali rispetto al mondo della serietà e della razionalità, analoghe per qualche aspetto al Gioco. Nelle esemplificazioni del II livello sono stati inseriti anche i Mondi virtuali, in quanto possibile caso di una realtà dell’immaginario residuale e alternativa rispetto a quella del cosiddetto mondo reale.

Tab. 1 – Gli interstizi della vita quotidiana – Esempificazioni

Interstizi di primo livello

Ambito	Aree trattate in Gasperini 1998	Aree trattate in Gasperini 2002	Altre aree
<i>Spazio</i>	Viaggio	Passaggio	
<i>Tempo</i>	Attesa	Sosta	Anticipazione
<i>Comunicazione</i>	Silenzio	Corrispondenza	

Interstizi di secondo livello

Aree trattate in Gasperini 1998	Aree trattate in Gasperini 2002	Altre aree
Sorpresa	Gioco	Riso
Dono	Perdita	Stoltezza
		Mondi virtuali

Alcune notazioni sintetiche s'impongono a questo punto. Anzitutto, va preso atto di una rete di collegamenti esistente tra fenomeni interstiziali, che ne determina talora sovrapposizioni senza tuttavia sminuire l'interesse di un'analisi condotta in modo distinto per ciascuno di essi: per fare solo alcuni esempi di abbinamenti, può essere il caso dell'attesa e della sosta, del viaggio e del passaggio, del dono e della perdita, del dono e della sorpresa. Si osserva poi una contiguità tra fenomeni interstiziali di primo e di secondo livello: l'esplicito carattere di "intermediarietà" dei primi si può tradurre (anche se non sempre) in una situazione di marginalità; in questo senso, ad es., il fenomeno del silenzio può essere considerato contemporaneamente un interstizio di secondo oltre che di primo livello.

Inoltre, va ribadito – pur essendo implicito negli elementi definitori offerti – che l'individuazione concreta di fenomeni da far rientrare nel novero degli Interstizi della vita quotidiana (o Ivq) varia nel tempo e nello spazio, in funzione della situazione e dell'evoluzione di un sistema sociale dato: questo aspetto è particolarmente verificabile nell'ambito degli Ivq denominati di II livello, per i quali il carattere di marginalità-eccezionalità-residualità può mutare anche profondamente nel tempo all'interno di un sistema sociale, o da una società all'altra. Significativo si presenta al riguardo il caso del dono: centrale nelle società primitive e antiche, marginale nelle società industriali, esso sta conoscendo nelle società postindustriali attuali una fase di espansione e di accrescimento di visibilità per una serie di forme e realizzazioni.

Per quanto concerne poi gli Ivq denominati di I livello, vale la pena di osservare che la già menzionata ampiezza semantica del nostro termine consente alcuni approfondimenti in direzione di un aspetto rilevante e ricco di implicazioni: si tratta del carattere di discontinuità ovvero di continuità che i fenomeni relativi possono alternativamente evocare. Riguardo al primo aspetto, abbiamo a disposizione una serie di sinonimi e vocaboli connessi che alludono al carattere di stacco e cesura sia in senso spaziale (ad es., tra gli altri, intercapedine, cavità, vuoto, varco, così come scarto, scostamento, distanza, *gap*) sia in senso temporale (come ad es., tra gli altri, intervallo, intermezzo, interruzione, intermittenza, oltre che sospensione, pausa, tregua, ritardo, in-

dugio, differimento). L'aspetto della continuità, a cui pure può alludere un fenomeno interstiziale, è messo in evidenza da sinonimi e vocaboli collegati quali ad es. soglia, margine, lembo, confine, così come da esperienze graduali di passaggio evocate da termini quali transizione, transito, attraversamento, traversata e simili.

L'interstizio come discontinuità tra fenomeni della vita quotidiana si avvicina all'idea di *limes*, cioè di un limite relativamente netto che separa esperienze o realtà ritenute diverse e distinguibili. Al contrario, l'interstizio come continuità e transizione tra fenomeni contigui è collegabile all'idea di *limen*, cioè di una soglia da percorrere e superare a seconda dei casi in una sola direzione o in entrambe.

Il rapporto che s'instaura tra terra e mare offre due esempi di interstizi naturali atti ad illustrare il duplice carattere ora indicato: il braccio di mare, quello che separa due terre (come ad. es. la Manica tra Francia e Inghilterra) è metafora del *limes* o della discontinuità, mentre la marea, con il gioco continuo e graduale ch'essa esprime tra terra emersa e sommersa, è metafora del *limen* o del carattere di continuità che può essere insito in certi Ivq. Utilizzando l'alternativa *limes/limen*, è possibile tra l'altro offrire una lettura atipica del celebre racconto biblico del passaggio del mar Rosso da parte degli Ebrei in fuga, inseguiti dagli Egiziani: in sintesi, il mare-*limes*, barriera d'acqua invalicabile, diventa temporaneamente, per l'intervento miracoloso di Jahwé, un mare-*limen*, e cioè un luogo asciutto (verosimilmente una striscia interstiziale di terra nel fenomeno delle maree) che permette il passaggio di Mosè e dei suoi, ma subito dopo, all'arrivo di cavalli e cavalieri nemici, si ritrasforma in un mare-*limes*, che provoca l'annientamento degli Egiziani e consente al popolo degli Israeliti di iniziare il suo esodo verso la Terra Promessa [Gasparini 2002, 9-11].

2. *Attinenze teoriche: affinità e distinzioni*

Volendo procedere sulla strada di un impiego analitico del termine oggetto della presente disamina, sembra opportuno cercare ora di individuare piste teoriche e riferimenti che si presentino eventualmente attinenti, affini o collegabili alla tematica degli Ivq; e questo nonostante il fatto che, come si è già avuto modo di osservare, il termine interstizio sia stato finora praticamente assente dal vocabolario della sociologia e dell'etno-antropologia.

Se si mette a fuoco il carattere di passaggio e di mutamento che in un modo o nell'altro pervade parecchi dei fenomeni interstiziali citati, affiora anzitutto il riferimento al noto concetto di *rito di passaggio* che venne introdotto agli inizi del Novecento da A. Van Gennep e che è stato ripreso in tempi più recenti da Turner con un'accentuazione della condizione liminale o liminare connessa a certi fenomeni [Van Gennep 1981; Turner 1972]. Lo schema di Van Gennep prevede le tre fasi tipiche della disaggregazione del soggetto dal gruppo (all'inizio del rito), della condizione liminale (durante lo svolgimento del rito) e della riaggregazione al nuovo gruppo (al termine del rito): ne viene una categoria apparentemente semplice ma di grande valore euristico, che a un secolo di distanza resiste solidamente alle critiche [cfr. Segalen 1998; Soudière 2000; Centlivres 2000] e tra l'altro rappresenta una delle poche locuzioni elaborate dalle scienze sociali ad essere stata accolta nel linguaggio corrente.

Alcuni Ivq che nell'ambito della presente prospettiva sono stati oggetto di studio – come il viaggio e il passaggio, che alludono a spostamenti nello spazio – sono particolarmente interessanti all'approccio ternario di Van Gennep. Così, nel viaggio si distinguono normalmente le tre fasi della partenza, del transito o del viaggio in sé (che è la fase interstiziale in senso stretto, quella che corrisponde all'esperienza fondamentale dello spaesamento e dell'estraneazione: Gasparini 1998, cap.1; Id. 2000; Leed 1992) e dell'arrivo. Analogamente, nell'esperienza più specifica del passaggio – di un confine, di una frontiera, di un valico, di un qualunque *limen/limes* – è centrale e qualificante la fase intermedia o dell'*entre-deux*, quando si è in mezzo tra uno spazio e un altro, un mondo

e un altro mondo, talvolta in un ambito imprecisato che viene indicato come *no man's land*, terra di nessuno.

Tuttavia, rilevate queste connessioni e attinenze, resta il fatto che gli Ivq, così come ne stiamo trattando, non si identificano con fenomeni definibili come riti né si esauriscono in esperienze di passaggio: quest'ultimo aspetto è peraltro assai pregnante, in quanto si presta ad essere declinato non solo in senso stretto in termini di spazio ma anche in una dimensione simbolica, come quando si tratta dell'acquisizione o perdita di status-ruoli, o dei passaggi connessi ad eventi biologici degli attori sociali.

La tematica del passaggio-trasformazione in quanto elemento di rilievo degli Ivq trova ulteriori connessioni con l'approccio teorico dello "stato nascente", elaborato da Alberoni negli anni Settanta con riferimento alla dinamica fondamentale tra movimento e istituzione [Alberoni 1977]. L'interesse di questo autore si concentra su quel momento o fase vitale e cruciale che vede il nascere di un movimento o di una nuova prospettiva sul sociale: essa può rappresentare l'opera di un grande leader carismatico (nel senso di Weber, da cui viene mutuato il termine stesso di stato nascente), di un profeta o di un rivoluzionario, ma anche semplicemente di due persone che vivono l'esperienza dell'innamoramento.

Lo stato nascente viene considerato un momento di discontinuità sia dal punto di vista istituzionale che della vita quotidiana, "una forma di transizione fra un assetto sociale ed un altro", e più precisamente "una esplorazione delle frontiere del possibile, (...) al fine di massimizzare ciò che di quell'esperienza e di quella solidarietà è realizzabile per se stessi e per gli altri in quel momento storico" [Ivi, 30-31]. Lo stato nascente corrisponde così ad un momento o a una fase di grande intensità emozionale, che si traduce nell'attraversamento di una soglia e che nei profeti e in certe figure eminenti di convertiti (come S. Paolo e S. Agostino, espressamente citati) corrisponde ad una esperienza di morte e rinascita psichica [ivi, 59]. Viene ricordata a riguardo anche la festa antica, in quanto istituzione sostitutiva che, per la sua capacità di rigenerare il cosmo e la vita, si avvicina allo stato nascente.

È evidente qui una certa affinità con lo schema dei riti di passaggio di Van Gennep, che peraltro non viene mai citato (mentre si accenna al contributo di Turner sulla *communitas* religiosa o politica allo stato nascente; cfr. Turner 1972): lo stato nascente corrisponde ad un processo di passaggio-mutamento che ha il suo fulcro e il suo momento tòpico nella fase liminale.

In modo analogo, è possibile trovare punti di contatto con la prospettiva dell'interstitialità qui esposta, sostanzialmente per due motivi. Anzitutto, come già rilevato a proposito delle convergenze con l'approccio antropologico di Van Gennep, vi sono esperienze o fenomeni interstitiali che si richiamano espressamente e direttamente a fenomeni di passaggio e mutamento o trasformazione (nello spazio, nel tempo, nella costruzione sociale della realtà) e che sono quindi immediatamente collegabili alle problematiche indicate da Alberoni come quelle relative allo stato nascente. In secondo luogo, e più in profondità, la prospettiva degli Ivq condivide con quella dello stato nascente l'interesse per l'esplorazione della creatività, del mutamento che ad un certo punto può insorgere dal basso, dalle "piccole cose" della vita quotidiana, in modi all'inizio poco visibili o non riconosciuti socialmente: pensiamo ad es. a gruppi che attuano nuove forme di dono inventate nella società contemporanea, ad ambiti dove si praticano forme di valorizzazione opportuna delle esperienze di attesa, a soggetti che reagiscono in modo innovativo a fenomeni di sorpresa, o perfino che accettano per determinate ragioni prospettive di perdita anziché di successo o affermazione.

In effetti, le esplorazioni compiute da chi scrive su una serie abbastanza ampia di Ivq sembrano dimostrare che le esperienze interstitiali forniscono una linfa al mutamento sociale: esse tendono a dissigillare realtà consolidate e ad attivare energie latenti proponendo nuovi significati all'azione personale e collettiva, laddove le strutture istituzionalizzate tendono invece a chiudere e stabilizzare le situazioni e le esperienze sociali [Gasparini 2002, 105].

Un altro contributo teorico che sembra utile richiamare in questa sede è quello che Berger ha utilizzato studiando il fenomeno del riso, alla frontiera tra il comico e il gioco [Berger 1999]. Egli si ricollega ad una felice intuizione di Schütz [1962] a proposito delle *multiple realities* e dell'idea di "sfera limitata di

significato”: quest’ultima si può applicare ad una serie di aree o isole che si distinguono dall’ambito di riferimento prevalente e tra cui si possono annoverare il mondo dei sogni, i giochi infantili, l’universo del teatro, l’esperienza estetica e quella religiosa. È in questa prospettiva che Berger studia l’*homo ridens*, assumendo il comico come un’esperienza ricorrente e – appunto – dotata di una sfera limitata di significato.

È evidente qui l’affinità con la prospettiva dell’interstizialità, specialmente per quanto attiene agli Ivq definiti di II livello, quelli che come si è visto esprimono esperienze di marginalità o eccezionalità rispetto alla cultura dominante o alla definizione della realtà sociale considerata normale. In questo senso, l’esplorazione del gioco in quanto fenomeno interstiziale di II livello [Gasparini 2002, cap. 4] può essere anche intesa come l’analisi di un’area dalla sfera di significato limitata e circoscritta, vale a dire di uno di quegli universi paralleli al mondo “normale”, ma nondimeno rilevanti o addirittura essenziali per la comprensione della varietà e dell’interesse delle situazioni sociali inerenti. Per quanto riguarda dunque il gioco, oggetto di alcuni studi diventati ormai classici [Huizinga 1951; Caillois 1981], si tratta di riconoscere la ricchezza di funzioni sociali che esso svolge e la sua impronta in numerose aree della vita sociale, a dispetto del suo ruolo dichiaratamente marginale; e, più ancora, di prendere atto che le logiche ludiche tendono oggi a superare i propri confini spazio-temporali, contagiando altri settori del sociale o inserendosi in essi, come nel caso delle attività sportive e in quelle del *loisir*.

Da ultimo, vorrei indicare una certa convergenza della prospettiva qui esplorata con l’originale approccio allo studio dei fenomeni sociali sviluppato da M. de Certeau, un autore prematuramente scomparso che, pur non facendo ricorso al termine di interstizio, ha condotto in modo pionieristico indagini transdisciplinari e trasversali sul senso dei fenomeni ordinari e apparentemente banali della vita quotidiana, quelli che riguardano le “pratiche comuni” dell’*homme ordinaire*, questo eroe che viene da lontano e che, anticipando le analisi delle scienze sociali, rappresenta “il mormorio delle società” [de Certeau 1990, 11].

Si coglie qui *in nuce* l'idea di una valorizzazione di esperienze comuni della vita quotidiana, che assurgono a chiave di comprensione fondamentale delle dinamiche sociali: è abbastanza evidente la connessione che si può stabilire a riguardo con la caratteristica di marginalità e scarsa visibilità dei fenomeni qui indicati come interstiziali, e specialmente degli Ivq di II livello. A questo si aggiunge l'interesse che a più riprese, in singoli punti della sua analisi della "Invenzione del quotidiano" [ivi; de Certeau, Giard e Mayol 1994], lo studioso francese esprime per la creatività che si può sprigionare da certe situazioni: vanno ricordate in particolare, per le attinenze al fenomeno della sorpresa nell'ambito degli Ivq, le sue osservazioni sugli imprevisti, quei "lapsus del sistema" che contrappongono al tempo programmato un "tempo accidentato", quello nel quale è possibile "una pratica viva e 'mitica' della città" [de Certeau 1990, 295-296].

3. *Il valore euristico degli Interstizi della vita quotidiana*

La prima questione di fondo che si pone riguardo all'approccio in esame si può riassumere nei termini seguenti: è in grado la prospettiva dell'interstizialità di fornire un supplemento di senso ai fenomeni via via studiati? Si tratta cioè di comprendere e verificare se un approccio trasversale come quello degli Ivq fornisca elementi o spunti di comprensione del sociale diversi e ulteriori rispetto a quelli che si possono o si potrebbero conseguire con analisi puntuali condotte dalle scienze sociali su singoli fenomeni ed esperienze: ad es. e rispettivamente sul silenzio, sul gioco, sul viaggio, sull'attesa, sul dono o sulla corrispondenza, fenomeni che sono stati oggetto di analisi socio-antropologiche o delle scienze umane, quantunque non molto frequenti.

La risposta, quanto meno in termini di elementi parziali e provvisori, è *in re*: essa può essere formulata cioè a fronte di una valutazione delle analisi già condotte su gruppi o fasci di Ivq. Così, per esemplificare, al termine di una esplorazione degli Ivq che ha accostato fenomeni apparentemente disparati quali viaggio – attesa – silenzio – sorpresa – dono, è sembrato di poter rilevare,

accanto alla tenuta in linea di massima dello schema, la molteplicità di connessioni tra singoli Ivq messe a fuoco, con una conseguente capacità complessiva di interpretazione di situazioni sociali diverse nonché di narrazioni letterarie [Gasparini 1998, 175-178].

Un altro aspetto trasversale sul quale la ricerca sugli Ivq sembra promettente è rappresentato dalla ridefinizione dei rapporti periferia/centro, vale a dire di ciò che è realmente marginale rispetto a ciò che è considerato centrale o dominante in un sistema dato. La prospettiva dell'interstitialità, in altri termini, rimette in questione l'asserita e consolidata centralità di certi fenomeni ed esperienze, di cui evidenzia il carattere mutevole e di costruzione sociale soggetta a trasformazioni e rivolgimenti.

Una esemplificazione di straordinaria efficacia ci viene in proposito da uno degli scrittori contemporanei più creativi, che era dotato anche di una acuta immaginazione sociologica. Mi riferisco a Italo Calvino e in modo particolare al suo volume *Le città invisibili* [Calvino 1972]: una delle cinquantacinque città immaginarie evocate dal racconto è appunto quella di Cecilia, "città molto illustre" in cui l'autore descrive il suo incontro con un capraio che gli si rivolge chiedendogli il nome della città, che egli non è in grado di riconoscere in quanto, spiega:

Le città per me non hanno nome: sono luoghi senza foglie che separano un pascolo dall'altro, e dove le capre si spaventano ai crocevia e si sbandano.

All'affermazione del capraio, per il quale sono i pascoli ad essere centrali, discernibili e infatti da lui denotati con nomi distinti, l'autore contrappone la propria visione di centralità/periferia.

Al contrario di te – affermai – io riconosco solo le città e non distinguo ciò che è fuori. Nei luoghi disabitati ogni pietra e ogni erba si confonde ai miei occhi con ogni pietra ed erba [Ivi, 158].

Il dialogo tra il cittadino e il capraio immaginato da Calvino può costituire così, dal punto di vista qui esposto, una illustrazione della reversibilità tra cen-

tralità e perifericità a cui induce un'analisi degli Ivq, specialmente di II livello: essi possono rappresentare degli indicatori o delle spie di mutamenti in atto e in fase di estensione, dai quali sorgeranno eventualmente nuove definizioni e costruzioni del sociale. Una testimonianza a riguardo è fornita dalla moltiplicazione, verificatasi negli ultimi anni, dei fenomeni di sorpresa, in contrasto con un tratto culturale fortemente radicato nell'organizzazione sociale del tempo dei nostri sistemi, quello rappresentato dalla programmazione. Penso qui essenzialmente alle cattive sorprese collegate ad eventi tecnologici, climatici e meteorologici (incidenti, catastrofi ambientali, calamità naturali e simili), così come alla sorpresa globale determinata dal terrorismo internazionale a partire dagli eventi drammatici dell'11 Settembre 2001 [cfr. Gasparini 2001a]. Ora, la moltiplicazione di tali fenomeni, considerati o considerabili fino a pochi anni fa interstiziali – nel senso di marginali o eccezionali –, sta inducendo una serie di mutamenti, che riguardano la definizione stessa di tali fenomeni (che in alcuni casi non possono o non potranno più essere ritenuti interstiziali) e un complesso di reazioni e implicazioni relativamente alla programmazione economica e sociale, alla progettualità politica, alla stessa vita quotidiana di grandi masse di attori.

Connessa a quanto ora indicato è un'altra dimensione che la prospettiva degli Ivq apre in direzione della creatività: si tratta del fatto che gli Ivq alludono a valori emergenti o *in nuce*, minoritari ma verosimilmente destinati a diffondersi nel sociale, talora anche come espressione di subculture o controculture. Gli Ivq esplorati esprimono quasi sempre valori che appaiono allo stato attuale in fase di espansione: come lo spaesamento e l'autenticità nel caso del viaggio e del passaggio, la lentezza e la gradualità nelle esperienze di sosta e di attesa, la gratuità nel gioco, nel dono e nella perdita, il riposo e la concentrazione nell'esperienza del silenzio, la capacità di ascolto e l'arricchimento relazionale nella corrispondenza epistolare.

Si tratta perlopiù di elementi attinenti all'ampio valore-obiettivo della qualità della vita, con una sottolineatura di quelle potenzialità degli Ivq che potremmo definire dal punto di vista degli attori rigenerative, ricostitutive, ricreative in senso pieno: come quelle che consistono nel rimettere in discussione

realtà ed esperienze consolidate, nel prendersi tempo per riflettere, nell'interporre momenti di pausa, di riflessione e di "vuoto" nel *trop-plein* della vita quotidiana.

Per concludere riprendendo anche spunti precedenti, le potenzialità euristiche degli Ivq, e dunque in ultima analisi la loro attitudine ad essere utilizzati come una categoria analitica atta a fornire elementi descrittivo-interpretativi delle società postindustriali contemporanee, si fondano sul loro essere, paradossalmente, elemento cruciale in senso proprio. Gli interstizi infatti, in quanto si pongono al crocevia o all'intersezione di azioni e di potenzialità umane, mettono in evidenza ciò che sta in mezzo tra una situazione e l'altra, tra il prima e il dopo, tra una fase di stabilità ed una di mutamento incipiente, sia nel senso della continuità che della discontinuità; fondamentale risulta dunque per lo svolgersi di tali fenomeni o esperienze la dimensione temporale, quella freccia del tempo che accompagna o fa da sfondo alla maggior parte degli Ivq richiamati nell'esposizione.

Sia consentito citare qui, a mo' di chiusura, una luminosa suggestione che ci viene offerta da Filone di Alessandria allorché parla dell'uomo *metorios*, quello che sta sul crinale, in posizione interstiziale si direbbe qui, e per ciò stesso possiede una acuità visiva particolare, anzi una saggezza che lo stacca dagli altri uomini e lo avvicina a Dio. Come afferma il grande filosofo dell'antichità.

L'uomo di valore occupa una posizione intermedia, sicché è appropriato dire che egli non è né Dio né uomo (Filone di Alessandria 1986, 588).

Dipartimento di Sociologia, Università Cattolica di Milano

Riferimenti bibliografici

ALBERONI, F.

1977 *Movimento e istituzione*, il Mulino, Bologna.

BERGER, P.

1999 *Homo ridens*, il Mulino, Bologna.

CAILLOIS, R.

1981 *I giochi e gli uomini* (1985), Bompiani, Milano.

CALVINO, I.

1972 *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.

CENTLIVRES, P.

2000 *Rites, seuils, passages*, in "Communications", 70, 2.

DE CERTEAU, M.

1990 *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris.

DE CERTEAU, M., GIARD, L. e MAYOL P.

1994 *L'invention du quotidien, 2. Habiter, cuisiner*, Gallimard, Paris.

FILONE DI ALESSANDRIA

1986 *L'uomo e Dio*, Rusconi, Milano.

GASPARINI, G.

1998 *Sociologia degli interstizi – Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, Bruno Mondadori, Milano.

2001 *Tempo e vita quotidiana*, Laterza, Roma-Bari.

2001a *Un bosco disetaneo*, in "Vita e pensiero", 84, 6.

2002 *Interstizi – Una sociologia della vita quotidiana*, Carocci, Roma.

GASPARINI, G. (a cura di)

2000 *Il viaggio*, Ed. Lavoro, Roma.

HUIZINGA, J.

1951 *Homo ludens* (1938), Gallimard, Paris.

LANZA, D.

1997 *Lo stolto*, Einaudi, Torino.

LEED, E.J.

1992 *La mente del viaggiatore* (1991), il Mulino, Bologna.

SCHÜTZ, A.

1962 *On multiple realities*, in *Collected papers, 1. The problem of social reality*, M. Nijhoff, The Hague.

SEGALEN, M.

1998 *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris.

SOUDIÈRE, M. DE LA

2000 *Le paradigme du passage*, in "Communications", 70.

TURNER, V. W.

1972 *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia.

VAN GENNEP, A.

1981 *I riti di passaggio* (1909), Boringhieri, Torino.



george bellows, «stag at sharkey's», 1909

Marco Ingrosso e Alfredo Alietti¹

Star bene nel quotidiano. Immagini di *fitness* e altri stili di vita sani nei periodici del benessere

1. *I periodici della salute e del benessere*

Questo saggio intende analizzare il ruolo della comunicazione mediatica della salute nella strutturazione della vita quotidiana del pubblico. In particolare presenteremo alcuni sintetici risultati di una ricerca che abbiamo recentemente concluso sulle immagini di salute e di stili di vita sani nei periodici del benessere in Italia.

In primo luogo va rilevato che la presenza dei temi della salute e del benessere nei media è stata assunta da diversi autori come uno degli elementi caratteristici dell'avvento della condizione postmoderna, del diffondersi di orientamenti postmaterialisti, del formarsi di nuove rappresentazioni del corpo [Featherstone 1991], dell'avvento di modi di vita globalizzati e individualizzati [Bauman 1999a e b], e così via. I media però non costituiscono una realtà uniforme, in particolare nelle modalità di affrontare il discorso *salute & benessere*. In uno studio precedente [Ingrosso 2001a], avevo cercato di tracciare una mappa della diffusione mediatica della tematica *salute & benessere* distinguendo *un'area ad alta densità* (costituita da un uso specializzato di canali comunicativi quali: periodici, libri, trasmissioni televisive e radiofoniche, siti internet, ecc.) portatrice di una forte rilevanza qualitativa, e *un'area a bassa densità* (comunicazione generalista, di attualità, pubblicitaria, di *entertainment*, ecc.) avente un ampio impatto quantitativo, oltre che *un'area intermedia*, in cui il tema

¹ Il saggio qui presentato è frutto di una ricerca più ampia a cui hanno contribuito anche Sandra Degli Esposti Elisi e Mirco Peccenini. Il saggio è stato scritto da Marco Ingrosso per i primi tre paragrafi e da Alfredo Alietti per il par. *Stili di vita sani e orientamenti per il benessere*. Le *conclusioni* sono comuni. Si ringrazia Mirco Peccenini per il contributo alla schedatura e all'elaborazione dei dati commentati nel quinto paragrafo.

della salute s'inseriva in più ampi discorsi destinati a specifici target, associazioni, ambienti locali.

Concentrando in questa sede l'attenzione su una parte dell'area ad alta densità, si deve sottolineare che anche i canali specialistici hanno una copertura rilevante in termini quantitativi, pur non raggiungendo certo l'*audience* di quelli generalisti. Infatti le trasmissioni televisive di medicina più seguite sulle reti pubbliche in Italia (*Check up*, *Tg2 Salute*, *Elisir*) hanno ascolti medi fra i 2 e i 2,5 ml di telespettatori [Censis 2001], i lettori medi di un gruppo di sette periodici mensili nel 2002 erano calcolati in circa 7 ml (dati Audipress²), mentre fra i settimanali *Viversani & belli* è accreditato di 1,25 ml di lettori medi, e gli inserti settimanali ospitati dal *Corriere della Sera* e da *Repubblica* possono contare su un pubblico potenziale di lettori del giornale pari a 2,6 ml ciascuno. Secondo la stima Censis del 2001, i frequentatori di siti internet dedicati alla salute erano già 4 mila su base annua, ma probabilmente questa quota è aumentata al momento attuale. Inoltre la salute è inserita in catalogo da 235 editori italiani ed è all'11° posto fra gli argomenti trattati. Nel settore specialistico ad alta densità troviamo dunque la compresenza di vari canali e l'apparente crescita di tutti contemporaneamente: ciò evidenzia un trend di espansione della domanda che continua a manifestarsi in modo sostenuto da oltre due decenni.

La nostra ricerca sui periodici del benessere si è sviluppata in una zona di confine fra sociologia del corpo, interessata prevalentemente alle rappresentazioni sociali della corporeità e ai suoi effetti sulla cultura di massa, e sociologia della salute, che si occupa prevalentemente dei mutamenti dei sistemi, dei processi, delle idee di salute³. In questa sede vorremmo evidenziare come que-

² Le riviste di settore indagate da Audipress sono: *Bimbisani & belli*, *Come stai*, *Fit for fun*, *Men's Health*, *Salve*, *Silhouette donna*, *Star bene*, *Vitality*. I dati si riferiscono all'autunno del 2002. Per una più ampia presentazione dei dati si veda Ingrosso e Alietti 2003.

³ Per una discussione sulla distinzione fra sociologia della salute e sociologia del corpo si veda Ingrosso 2003a (in particolare il capitolo su *Il benessere di moda*). Sul tema della sociologia del corpo, in particolare nell'opera di Alberto Melucci, si v. anche Ingrosso 2003b.

sto settore della comunicazione della salute si presenti come proposizione di specifici orientamenti verso il benessere e la qualità della vita, orientamenti che si articolano in veri e propri *stili di vita* che hanno al centro *la corporeità* da conoscere, di cui prendersi cura, da promuovere, da presentare socialmente. Il quadro di riferimento cui il periodico dà espressione si presta ad essere inglobato nella vita quotidiana in termini di informazioni, conoscenze, pratiche, consumi, tecniche, immagini di sé, modalità di relazione con i professionisti e gli attori del sistema di salute. Si produce dunque, potenzialmente, un processo di *embodiment* che, tramite il canale mediatico, mette in comunicazione attori e punti di vista diversi⁴, e che viene recepito – inglobato – nei modi di vivere dei lettori. Si crea così un processo di co-selezione per cui ad un pubblico caratterizzato da un complesso di idee e comportamenti corrisponde un prodotto espressivo, la cui scelta manifesta implicitamente una differenziazione rispetto ad altri orientamenti concorrenziali presenti sulla scena mediatica.

2. *La comunicazione della salute incorporata*

Dentro al concetto di *embodiment* possiamo scorgere diversi apporti sociologici a partire dalle *leggi dell'imitazione* di Tarde [1890], che tematizzano un principio di similitudine e appartenenza soggettivamente percepito come basilare alla vita sociale, e dalla *sociologia della cultura* di Simmel (1911), il quale, riferendosi allo sviluppo soggettivo mediante l'utilizzo di prodotti culturali preesistenti, afferma:

Egli (il soggetto) le deve incorporare (le forme oggettive), ma le deve *incorporare in sé* e non lasciarle sussistere come valori semplicemente oggettivi. È questo il paradosso della cultura (...) per cui essa nasce – e questo è veramente essenziale per la sua comprensione – quando s'incontrano due elementi che di per sé non la contengono: l'anima soggettiva e un prodotto spirituale oggettivo [Ivi, 192, sottolineatura mia].

⁴ Sulla questione della comunicazione fra punti di vista diversi si veda Ingrosso 2001b.

In tempi più recenti, la teoria delle rappresentazioni sociali, avviata da Moscovici (1961-76), ha studiato specificatamente i modelli diffusi nella cultura mediatica. Essa ha evidenziato delle forme o immagini di salute compresenti e variabili sulla scena sociale e dei meccanismi di assunzione nel repertorio cognitivo e comportamentale dei soggetti, in particolare l'*ancoraggio* e l'*oggettivazione* [Herzlich 1969].

Anche Bourdieu [1972] con la teoria degli *habitus sociali* (che riprende una nozione di Mauss utilizzata nello studio delle “tecniche del corpo”) intende render conto dei meccanismi di acquisizione del sistema normativo che differenzia diversi gruppi e classi sociali⁵. Più tardi lo stesso autore ritorna sul concetto per sganciarlo da uno specifico determinismo strutturale preordinato assumendolo invece in una teoria del gusto e della percezione che include al proprio interno i vincoli situazionali in termini di percezioni, idee, comportamenti socialmente stilizzati, ossia *stili di vita*.

Gli stili di vita sono pertanto prodotti sistematici degli *habitus* che, percepiti nei loro reciproci rapporti, in base agli schemi dell'*habitus* stesso, diventano sistemi di segni forniti di una qualifica sociale (come “distinti”, “volgari”, ecc) [Bourdieu 1983, 177].

L'*habitus* si basa quindi su sistemi di segni coordinati che, nel caso della salute, possono essere definiti “buoni”, “salutari”, “naturali”, “adatti”, *fit*), “piacevoli” e così via. Una trasmissione, o una rivista divulgativa specializzata, è in grado di organizzare un complesso di informazioni, di connotazioni, di imma-

⁵ Alain Accardo, interpretando Bourdieu, così definisce la nozione di *habitus*: “Come indica il termine stesso, l'*habitus* (dal verbo latino “habere” che significa avere) si riferisce all’insieme dei tratti acquisiti, delle disposizioni possedute o, ancor meglio, delle proprietà risultanti dall’appropriazione di certi saperi, di certe esperienze. A proposito di queste proprietà bisogna notare che esse ci possiedono tanto quanto noi possediamo loro. Sono talmente interiorizzate, “incorporate”, che sono parte di noi stessi e non più dissociabili dal nostro essere di quanto non lo siano le caratteristiche fisiche come il colore dei nostri occhi. L'*habitus* è un avere che si è trasformato in essere” [Accardo 1983, 142].

gini in modo coerente, percepibile, fruibile, trasferibile, continuato, usando vari linguaggi e colpendo vari sensi, suscitando attenzione, emozione, identificazione, differenziazione, identità sociale. Si tratta di veicoli quindi molto efficienti per attivare meccanismi d'incorporazione "in tempo reale".

Le forme sociali della salute espresse nei media sono oggi tuttavia più mobili che in passato, riflettono un sistema di salute plurale e variegato. I periodici fanno da ponte con le immagini della pubblicità e con il mercato dei servizi e dei consumi di *salute & benessere* che si aggregano per affinità intorno a prodotti comunicativi differenziati, e che hanno come interlocutori target socialmente definiti, ma insieme mobili, di lettori. È necessario quindi un ulteriore passaggio concettuale che dinamizzi la nozione di stile e *habitus*, permettendo forme di *embodiment* più intense e insieme flessibili, tipiche della postmodernità multimedializzata. Nel loro volume dedicato al *corpo nella vita quotidiana* Sarah Nettleton e Jonathan Watson [1998] affermano che si dovrebbe parlare di una *sociology of embodiment* piuttosto che di una sociologia del corpo in quanto questo non può più essere dato come stabile e garantito, ma piuttosto va visto come "incerto" sia in termini di percezione soggettiva sia di costruzione sociale da parte di vari attori influenti. Il corpo inoltre, nella contemporaneità, fa da base alla costruzione dell'identità non più definita da appartenenze forti, ma dal significato che si attribuisce al proprio vissuto, alla propria biografia, come ha evidenziato Melucci [2000, 60].

È attraverso il corpo come appartenenza unica e inalienabile che ciascuno sente di essere individuo. È attraverso la consapevolezza di sé come essere vivente, come essere che ha un corpo che gli è proprio in maniera unica e lo fa soggetto irripetibile, che ciascuno scopre di esistere come individuo separato e distinto.

La nuova cultura del corpo che, in certa misura, ha sostituito quella moderna – tipicamente dualista, funzionale, repressiva – è caratterizzata da una visione positiva del naturale, del desiderio e del piacere; il corpo diventa luogo d'identità, di storicità, di unicità; un corpo che sa comunicare e relazionarsi; un corpo che scambia sostanze, energia, comunicazione con gli ambienti di

vita quotidiana, non meno che con i più ampi ambienti sociali e naturali; un corpo, infine, che sente, che pensa, che si autoregola, che guarisce, che apprende, che si trasforma. Questa trasformazione diventa però fonte di ambivalenze in quanto non cessano i tentativi di controllo e regolazione da parte di vari apparati sociali, non più però in termini diretti di “disciplinamento”, secondo la visione di Foucault [1969], ma piuttosto in termini di *inglobamento*. Infatti:

Il boom del corpo è anche un grande fenomeno di mercato. (...) Di esso ci si serve ormai per vendere quasi tutto, ma intorno ad esso si concentrano le esigenze di autonomia, espressione, creatività degli individui [Melucci 2000, 60-61].

Ciò accade in quanto il corpo è al contempo *soggetto*, ossia creatore di esperienza, ed *oggetto*, prodotto da costruire e manipolare. Il mercato, in alleanza coi media, tende ad esercitare una funzione di indirizzo e controllo, creando ambienti di consumo capaci di inglobare il consumatore dentro un complesso di immagini virtuali estremamente connaturate, realistiche, ma insieme sognanti, che sollecitano il suo desiderio e lo guidano al soddisfacimento pilotato. Non si vendono solo oggetti, ma anche idee, stili, modi di essere, differenze capaci, apparentemente, di nutrire le identità, che convergono verso la necessità del consumo. Un consumo che diventa iperprestativo, compulsivo, auto-centrato, ma proprio per questo fortemente soggetto alla manipolazione emozionale.

Anche la nostra ricerca conferma queste osservazioni. Infatti i prodotti di consumo e di moda legati alla cura e all'immagine del corpo trovano ampia ospitalità nei periodici di *salute & benessere*. Dietro l'aspetto salutista della dieta essi propongono specifiche immagini di “forme” femminili e maschili, l'attività fisica di fitness non cela le sue motivazioni e obiettivi di successo e iperprestatività sociale, la cosmetica e la bellezza vengono associate senza soluzione di continuità al corpo sano, giovane, appetibile. Più recentemente anche le pratiche naturali e dolci si prestano, talvolta, al raggiungimento degli stessi obiettivi di adeguatezza, prestatività e bellezza socialmente definiti. La fitness raccoglie una convergenza di canoni culturali postmodernisti e di nuovi inte-

ressi bio-tecnologici (palestre, centri, macchinari, integratori, abbigliamento, ecc.); essa si estende verso una *wellness* più comprensiva [Sassatelli 2000], e soprattutto verso una filosofia e pratica dei rapporti di genere che coinvolge sia giovani maschi (e non solo) sia giovani donne, disposte a passare dalla *linea*, orientata alla levigatezza estetica e alla sottrazione di peso, alla più tonica e performante *Fit for fun* (come adeguatamente sintetizza un periodico del settore), che include una nuova forma di cameratismo, ludicità e prestazionismo sessuale reciproco.

L'*embodiment* si può quindi concepire come un complesso di processi di costruzione sociale capaci di tradursi in vissuto corporeo, in *individualizzazione*. Essi devono essere abbastanza stabili e costanti nel tempo da costituire un riferimento capace di produrre apprendimento, naturalizzazione, abitudine, ma insieme abbastanza variati e cangianti da permettere rinnovamento dell'attenzione, trasformazione, adeguatezza alle variazioni sociali. Il soggetto deve poter attivare meccanismi non solo di semplice identificazione, ma di assunzione riflessiva, capaci di combinare dimensioni più specificamente razionali e cognitive con connotazioni emozionali e relazionali, e in tal modo essere assunte, in forme gestaltiche, nelle parti più affettive e profonde della mente. L'oggetto della nostra ricerca sembra prestarsi a corrispondere a questo insieme di caratteristiche, veicolando al contempo orientamenti di fondo e gusti mobili e flessibili, come cercheremo di mostrare.

3. I periodici della salute e del benessere in Italia

Come già detto, i periodici del benessere costituiscono oggi una presenza rilevante e ormai stabile nel panorama dei media. Riassumendo brevemente una ricostruzione storica più ampia presentata in altra sede [Ingresso 2001a], si può dire che il lancio del genere avviene in Italia nella seconda metà degli anni '70: sono *Salve* (1977) e *Starbene* (1978) i primi mensili dedicati completamente alla medicina e al benessere. Il primo ha infatti come sottotitolo esplicativo: *Mensile di medicina pratica del Corriere della Sera*, mentre il secondo si

presenta come *Il giornale della salute*. Il loro taglio si può definire *medico-preventivo*: essi si rifanno alla tradizione del medico di famiglia come fiduciario nelle situazioni di malessere e consigliere nella tutela dello star bene.

Negli anni successivi si presentano sul mercato pubblicazioni come *Salvalinea Weight Watchers* (1979) e *Riza psicosomatica: rivista di medicina globale* (1980), che inaugurano altri due filoni che resteranno costanti nell'ambito di questo tipo di pubblicistica: quello *salutista-di consumo*, particolarmente centrato su linea-beauty, e quello *naturista-olista*, che raccoglie i nuovi fermenti, ancora di nicchia, che cominciano a manifestarsi nel campo medico-alternativo. Dopo alcuni anni di consolidamento, inizia una nuova fase espansiva, nella seconda metà degli anni '80, che amplia l'offerta del filone salutista, con pubblicazioni come *Forma* (1986), *Vitality* (1989), *Top Salute* (1993). Importante anche la comparsa dell'insero del "Corriere della Sera" (*Corriere Salute*: 1989) cui seguirà, alcuni anni più tardi, il supplemento de "La Repubblica" (*Salute. Il settimanale di chi vuole vivere bene*: 1995) che si apre in modo più deciso alle problematiche della qualità della vita e del pluralismo sanitario. Nel corso degli anni '90 s'infittisce il filone salutista e di *fitness*. In questo periodo si avvia un rimando abbastanza significativo fra trasmissioni neotelevisive di salutismo leggero (si ricordi la famosa *Più sani, più belli*) e pubblicazioni che ne riprendono i temi e gli stili, come *Salute & Beauty* e *Viversani & belli* (ambidue del 1992). La *fitness*, intesa soprattutto come tecnica di sviluppo del tono muscolare, diventa di moda in Italia nella seconda metà degli anni '90, anche in seguito a fortunate serie televisive come *Bay Watch* che alimentano periodici come *Sport & Fitness* (che ha come sottotitolo *California-for active people*), *Fitness* (1995), *Fit for fun* (1998). In quegli'anni gli stessi gruppi editoriali lanciano anche prodotti rivolti ad altri gruppi culturali, come *Essere New Age* (1996), che tuttavia sembrano non trovare adeguato ascolto. In tempi più recenti quest'area si rinnova con l'*Altra Medicina*, *Salute naturale* e altre pubblicazioni che fanno riferimento al bio-naturale (come *Sani naturalmente* e *Biobenessere*).

Nella fase più recente, il settore vede un ulteriore incremento di presenze passando dalle circa venti pubblicazioni distribuite nelle edicole con diffusione nazionale nel 1998 alle circa 35 da noi censite nel 2001 (tab. 1).

Tab. 1 – Periodici del benessere distribuiti in edicola in Italia nel 2001 e nel 1998

<i>n°</i>	<i>period.</i>	<i>riviste 2001</i>	<i>1998</i>	<i>n°</i>	<i>period.</i>	<i>Riviste 2001</i>	<i>1998</i>
1	M	Ambiente, risorse, salute		19	M	Rimedi Naturali	*
2	M	Bimbi Sani & Belli	*	20	M	Riza Psicosomatica	*
3	M	Biobenessere		21	M	Riza, Salute Naturale	
4	M	Cenesthesis		22	M	Salute & Beauty	*
5	M	Come Stai	*	23	M	Salute &...	
6	IS	Corriere Salute	*	24	M	Salute Pratica	
7	M	Cucina bene Vegetariana		25	IS	Salute Repubblica	*
8	M	Cucina e salute naturale (1998: Cucina & Salute)	*	26	M	Salve	*
9	M	Dossier Salute	*	27	M	Sani Naturalmente	
10	M	Erbe e salute		28	M	Scienza e salute	
11	M	Fit for fun	*	29	M	Silhouette donna	*
12	M	Guida Benessere		30	M	Starbene	*
13	Sup	Donna in Forma		31	Sem	Starbene collezione	
14	M	In forma perfetta		32	M	Sto bene naturalmente	
15	M	L'Altra Medicina		33	M	Top Salute	*
16	M	Linea (Weight Watcher)		34	M	Vita & Salute	
17	M	Men's Health		35	M	Vitality	*
18	M	Obiettivo Salute		36	S	Viversani & belli	*

Legenda: Periodicità: IS=Inserto settimanale di giornale quotidiano, M=mensile, S=settimanale, Sem=semestrale, Sup=supplemento di periodico mensile

N.B. Nella ricerca del 1998 erano presenti anche le riviste *Essere new age, Fitness, Sport & Fitness*

L'indagine evidenzia una crescita delle testate che utilizzano nel titolo le parole chiave: *natura/naturale/bio*, in particolare legate al tema alimentare. Ciò è dovuto probabilmente al forte impatto di problematiche ambientali e alimentari (mucca pazza, ogm, ecc.), ma anche ad una nuova attenzione alla qualità del cibo e del vivere. Si deve tuttavia notare che alcune delle riviste nate sull'onda di questi input di forte impatto non sembrano avere incontrato un favore permanente nel pubblico. Molte di queste riviste si possono iscrivere dentro l'*orientamento naturista-olista*, che sembra mantenere una buona vitalità propositiva nonostante che, alla fine degli anni '90, abbia visto un relativo declino nel pubblico [Censis 1998].

Un'altra tendenza da sottolineare è l'esistenza di un *filone pratico-autocurativo* caratterizzato, più che da un taglio informativo-preventivo, da un orientamento di guida, di consiglio pratico, d'informazione finalizzata al fare (ad esempio: *Guida benessere, Rimedi naturali, Salute pratica*).

Si nota una buona tenuta delle altre testate del genere salutista leggero dedicate al pubblico femminile. Per quanto riguarda l'orientamento verso la *fitness*, già nel '98 notavamo che si stava aprendo questo filone nell'ambito del più ampio genere salutista di consumo. Nella fase attuale si afferma come un nuovo orientamento di successo che rinnova i canoni del genere: esso infatti si propone non semplicemente come attività fisica per la forma, ma piuttosto come tecniche di flessibilizzazione e iperprestatività esplicitamente orientate all'immagine e al successo sociale.

Nel complesso si può affermare che il settore periodici della salute conferma la sua articolazione in *un'area preventivista, un'area naturista-olista e un'area salutista di consumo* formatasi a cavallo fra anni '70 e '80. Questi orientamenti si mantengono già da oltre due decenni conferendo continuità di riferimenti al settore. I sottogeneri che articolano però i tre indirizzi variano nel tempo, con il ridimensionamento di alcuni filoni (ad esempio, quello *new age*) e crescita di altri (ad esempio, quello di *fitness*). Queste osservazioni confermerebbero l'esistenza, in questo campo dei media, di quel doppio livello comunicativo (stabilità-flessibilità) che la teoria dell'*embodiment* ci ha indicato.

4. *Stili di vita sani e orientamenti per il benessere*

La seconda fase della nostra ricerca ha individuato un campione di riviste sulle quali abbiamo proceduto ad analisi più approfondite⁶. La scelta del campione ha mirato ad essere rappresentativa dei principali orientamenti culturali pre-

⁶ I criteri di scelta delle riviste sono stati: a) *diffusione sul territorio nazionale*: si sono privilegiate riviste effettivamente presenti in tutte le città indagate; b) *dati di vendita*: sono state prescelte le riviste maggiormente vendute (dati riscontrati attraverso nostra inda-

senti sul mercato, ma anche di differenze di sottogenere emergenti. Tale varietà è sintetizzabile in tre diversi orientamenti di fondo, per ognuno dei quali sono state incluse almeno due riviste: a) riviste di tendenza salutista orientate al consumo – *Donna in forma*, *Silhouette donna*, *Men's health*; b) riviste di tendenza naturista-olista – *L'altra medicina*, *Salute naturale*; c) riviste di tendenza preventivista: *Starbene*, *Viversani & belli*⁷. In questa sede presenteremo in sintesi alcune caratterizzazioni del discorso e delle rappresentazioni della salute presenti nei tre orientamenti con particolare attenzione ai processi d'incorporazione nella quotidianità.

Relativamente alla prima tendenza, si può notare che il campione contiene due riviste tipicamente rivolte al pubblico femminile, tuttavia differenziate fra loro in quanto la prima fa parte di un progetto editoriale più ampio guidato dalla rivista madre *Donna moderna*, di cui *Donna in forma* costituisce una specificazione e autonomizzazione. *Silhouette donna* rappresenta la tipica rivista per un pubblico femminile di giovane e media età dedicata alla dieta, alla linea, alla cosmetica, come chiaramente indica il sottotitolo: *Linea, bellezza, benessere, moda, alimentazione*. Tali riviste mostrano una chiara strategia editoriale tesa ad esaltare la forma fisica come elemento prioritario sul quale si fonda un preciso ideale di donna: una donna autonoma nelle scelte di vita, che si prende cura di sé, alla ricerca di un benessere psico-fisico che le consenta di essere “adeguata” nelle relazioni sociali. L'obiettivo della forma fisica è perseguito combinando l'agire quotidiano, come il mangiare o il truccarsi, con i benefici attesi dall'esercizio fisico costante e dall'opportuno utilizzo della risorse della medicina, compresa la chirurgia estetica. La “medicina dei desideri” è finalizzata a modificare il proprio aspetto esteriore, condizione essenziale per

gate; b) *dati di vendita*: sono state prescelte le riviste maggiormente vendute (dati riscontrati attraverso nostra indagine nelle edicole e confermati da *Audipress* per la maggioranza delle riviste); c) *rappresentatività dei tre orientamenti principali* (preventivista, salutista, olista) individuati. Anche questa analisi si è svolta sui fascicoli comparsi nel 2001.

⁷ Tutte le riviste hanno periodicità mensile tranne *Viversani* che è un settimanale.

“stare bene” con se stessi e con gli altri. La lettrice in sostanza è invitata a ridisegnare, non solo in senso metaforico, il proprio Sé attraverso il proprio corpo.

Per alcuni aspetti, anche *Men's Health* ricalca tale strategia, la quale è spesso evidenziata negli editoriali del direttore. In questi editoriali il messaggio, esplicito ed implicito, è il richiamo a un ideale di maschio che possa fornire la fisicità e le abilità cognitivo-pratiche necessarie per “dominare” le situazioni sociali in genere e il rapporto con l’universo femminile in particolare. La visione del benessere-salute dominante si esprime in termini di prestazione, anche se non viene trascurato un discorso anche di tipo preventivista, sui rischi di malattia, attraverso articoli specifici e guide allegate di approfondimento. L’idea soggiacente sembra quella dell’estetizzazione della vita quotidiana sulla base di scelte individuali, soprattutto di consumo, con espliciti messaggi indirizzati verso una mascolinità ri-trovata⁸, proposta come modello sociale da perseguire. L’insieme di queste riviste, pur nelle loro diversità, rappresenta in modo chiaro il paradigma di ciò che possiamo definire promozione di uno *stile di vita performativo ed estetizzante*, coniugato però nel primo caso “per sottrazione” (linea, dimagrimento), nel secondo “per aggiunta” (muscoli, curve, tonicità).

Le due riviste prescelte a rappresentare l’orientamento naturista e olista (*L'altra Medicina* e *Salute naturale*) sono anch’esse ben differenziate. La prima fa parte di un progetto internazionale e, a dispetto della presentazione e titolazione “alternativa”, si presenta come una delle più documentate e stilisticamente tradizionali dell’intero panorama (articoli abbastanza lunghi, citazioni, bibliografia, ecc.). Essa rappresenta quella tendenza alla legittimazione non conflittuale nell’ambito delle nuove pratiche mediche che è stata individuata anche nel contesto italiano [Colombo e Rebughini 2003]. L’intento di fondo che

⁸ L’aggettivazione *ri-trovata* fa riferimento al fatto che questa nuova mascolinità coniuga elementi postmoderni (primato all’individualità, flessibilità e *performance*) con elementi propri della figura maschile “moderna”, tra i quali i più interessanti sono il concetto di virilità maschile, dominanza nelle relazioni di genere, eterosessualità. Per una discussione del concetto di maschilità nella cultura occidentale vedi Mosse (1997).

traspare dalla lettura è quello di affermare una *cultura integrata della salute e della cura*. Infatti si fa un costante riferimento alla scienza ufficiale con cui collaborare e integrarsi: in particolare il tentativo è quello di evidenziare il fondamento “scientifico” delle cure presentate al fine di legittimazione degli operatori e rassicurazione del lettore.

Salute naturale è un periodico del gruppo Riza, il quale pubblica anche la capostipite *Riza psicosomatica* e l’affiliata *Riza Scienze*, dedicate ad un pubblico più acculturato e raffinato, seguite da poco tempo anche da *Dimagrire*⁹. *Salute Naturale* si caratterizza per una proposta basata sulla variabilità stagionale, nel senso che ogni mese dell’anno diviene l’orizzonte di significato entro il quale si esplicitano i possibili mali psico-fisici per i quali si propongono i rimedi adeguati. La narrativa adottata è semplice e allusiva, senza veri approfondimenti, contraddistinta dal costante richiamo alla pratica. Nonostante il taglio olistico-alternativo proclamato, la scelta editoriale è verso una rivista piacevole, facilmente fruibile e ristretta a pochi temi. Uno spazio significativo è riservato al dialogo con i lettori, i quali sono chiamati a testimoniare l’efficacia delle auto-cure praticate. Lo stile di vita sottinteso, di tipo *individualista-pragmatico*, centrato su di sé e sul far da sé, sviluppa l’idea di proteggersi e curarsi sulla base di un’acquisizione individuale di adeguati canoni culturali.

Venendo alle due ultime riviste inserite nella tendenza preventivista, *Starbene* risulta la più letta e una delle più accreditate riviste storiche del settore. Tuttavia, ad un esame più ravvicinato, si è evidenziato uno spostamento a partire dal 2001 verso uno stile più salutista e *omnibus*, ossia aperto a diversi pubblici e orientamenti culturali. Il sottotitolo della rivista *Curarsi, Piacersi, Conoscersi* sottolinea l’aspetto riflessivo e responsabilizzante della ricerca di benessere, la quale copre un ampio spettro di temi, dalla dimensione del corpo

⁹ La presenza di questa specifica offerta editoriale è un esempio evidente del tentativo di occupare uno spazio di mercato oggi trainante rappresentato dal dimagrimento e dalla bellezza fisica.

(*fitness, beauty, diete*) alla dimensione psicologica e relazionale alla prevenzione sanitaria. La narrativa adottata è prevalentemente di tipo pedagogico-consulenziale-operativo, ma con una particolare attenzione a privilegiare, su temi di interesse sanitario, il rapporto con gli esperti attraverso l'invito al contatto diretto tramite un numero verde. Vi è anche da sottolineare il richiamo a specifiche strutture sanitarie (ospedali, centri di ricerca) e organismi/associazioni *ad hoc*. La presenza di questa possibilità di relazionarsi con il sistema medico-sanitario è una traccia significativa di un orientamento di base che rimane preventivo pur all'interno di una cornice che richiama i canoni salutisti.

Da parte sua *Viversani & belli*, inizialmente partito da una collocazione salutista e pur senza rinnegare totalmente tale orientamento, si è spostato verso una concezione preventivo-promozionale e pluralista, prestando una particolare attenzione ai nuovi rischi ambientali (tipo mucca pazza, ogm, sars) e alle pratiche non convenzionali di benessere. La periodicità settimanale di *Viver Sani e Belli* permette un maggior peso dell'attualità e una varietà di argomenti e temi trattati maggiore degli altri periodici del settore. I temi trattati riguardano sia il benessere individuale sia la qualità della vita collettiva, in particolare i possibili rischi sulla salute, le modalità di controllo, le iniziative per il loro contenimento. È presente anche un ambito di "difesa del consumatore" che analizza prodotti di largo consumo in termini di sicurezza e benefici per la salute. Gli stili di vita espressi dalle due riviste oscillano fra il *riflessivo-consumérista* e quello *responsabilizzante-solidarista*.

5. *La quotidianità della salute*

Nella sintetica presentazione dei tre orientamenti, abbiamo visto l'orizzonte narrativo entro cui si esplicitano le differenti rappresentazioni della salute. Il genere salutista assume un'immagine iperprestativa e di successo sociale del corpo sano. Convergono su questo obiettivo anche periodici di altri orientamenti attraverso mix tematici sempre più ampi e variati. Al contempo, tuttavia, il filone salutista si mantiene relativamente ortodosso nei riferimenti me-

dico-curativi e preventivi. I periodici del genere naturista-olista sviluppano un'opera di socializzazione del pubblico alle nuove tecniche e all'immaginario della cura in chiave bio-psichica e globale; al contempo ricercano nuove forme di legittimazione e accordo con gli scienziati e i medici, da una parte, coi gusti del pubblico di massa e i produttori del bio-tecnologico, dall'altra. L'aspetto autocurativo e pratico diventa qui una cifra distintiva a sostegno di una relativa autonomia gestionale e promozione del proprio benessere personale. Il genere preventivista, pur in un'esplicita ortodossia dei riferimenti medico-sanitari, mostra alcuni elementi di crisi e sembra ricercare nuove combinazioni, orientandosi talvolta verso il filone salutista, talvolta verso il pluralismo terapeutico, talvolta verso la denuncia dei rischi ambientali e politico-sanitari, talvolta verso il sostegno alla cittadinanza e alla promozione della qualità della vita in mix ancora instabili e solo parzialmente definiti.

Per molti aspetti si potrebbe sostenere che in tutti i filoni si ravvisa un'oscillazione e tensione fra un polo di presentazione del corpo e successo sociale e un altro di responsabilizzazione e mutamento dello stile di vita. La distinzione del gusto, attraverso le pratiche e i consumi, si coniuga, in forme e composizioni molto diverse, con la cura di sé, l'apprendimento-cambiamento, l'attenzione alla qualità relazionale e, talvolta, ambientale. Si genera quindi un processo d'incorporazione nella quotidianità che si presenta ambivalente e composito, aperto a diversi esiti. È interessante tuttavia notare, in questa sede, che proprio la *quotidianizzazione della salute e benessere* costituisce la cifra di fondo del genere, in una sorta di unità nella diversità. Infatti, in tutti gli orientamenti il quotidiano diventa il luogo e il tempo principale cui si fa riferimento nell'insieme della proposta editoriale. Il quotidiano viene problematizzato, analizzato, decostruito nelle sue molteplici attività – quali mangiare, vestirsi, truccarsi, amare, lavorare, consumare e così via – e, per ognuna di esse, vi è un'offerta di ristrutturazione o cambiamento che, in prima battuta, si giustifica in termini salutistici e di benessere, ma che si amplia, esplicitamente o implicitamente, ai modi di essere e di relazionarsi con gli altri in una molteplicità di situazioni. Talvolta il concetto di quotidiano è palese nelle rubriche e nei titoli, ma più spesso è implicito, ad esempio nella individuazione degli *step* necessari a rag-

giungere la forma, che quasi sempre richiedono periodicità e costanza di applicazione.

Nel richiamo costante alla quotidianità, possiamo rinvenire un cambiamento di fondo dello “spirito del tempo” che governa le forme che deve assumere il Sé. Nella società contemporanea, come ricordato precedentemente, il disciplinamento “forzato” viene meno a fronte di una supposta autonomia del soggetto e a una prospettiva di scelta identitaria più ampia. Tale allentamento della regolamentazione disciplinare, come rileva Ehrenberg [1998], promuove l’individuo a responsabile del proprio agire, ma anche del proprio possibile fallimento, ponendo in primo piano l’intreccio performativo tra questione dell’identità e quella dell’azione¹⁰. A questa condizione esistenziale di fondo si associa Bauman (1999b), che sottolinea la diffusione dell’idea del corpo come *compito*: il soggetto diviene custode della propria corporeità e deve difenderla dalle minacce esterne, senza poter contare però sulla mediazione di un gruppo o di un’ideologia, ma solo sulla propria capacità di fare e di reperire le risorse “adeguate”. Le pratiche di *fitness*, lo stile di vita sano, le terapie alternative, l’intervento sanitario, divengono strumenti a disposizione dell’individuo per difendersi, ma anche per sentirsi incluso.

L’ambivalenza dei fini e dei modi di individualizzazione e inclusione a disposizione dei soggetti apre le porte sia ad una colonizzazione del quotidiano da parte del mercato sia *in nuce* a formare un potenziale di cambiamento “salutare” della propria quotidianità. Infatti, in qualche misura, i periodici del benessere, in termini e qualità molto variabili, assolvono un ruolo sociale di nuova socializzazione ai mutamenti dei sistemi di salute, di ricerca di soluzioni sanitarie adeguate, di riflessività problematica, di allargamento di orizzonti ai nuovi rischi e alle nuove risorse utilizzabili in termini di cittadinanza. Questo ruolo dovrebbe essere meglio compreso, ampliato e valorizzato, in particolare attraverso il possibile coinvolgimento dei produttori più responsabili in un *Patto di solidarietà per la salute*, come già aveva proposto il Piano Sanitario

¹⁰ Questo intreccio, che caratterizzerebbe lo stile di vita nella postmodernità, promuove, secondo l’autore, una nuova figura “patologica”: *l’uomo insufficiente*.

Nazionale 1998-2000. Vi è quindi spazio per una responsabilizzazione e progettazione condivisa di percorsi di salute e benessere, che anzi potrebbero diventare parte di un nuovo interesse pubblico per la salute [Ingrosso 2003, cap. 10].

Centro Studi Sociali sulla Salute, la Cura e la Qualità della Vita *Paracelsus*,
Dipartimento di Scienze Umane, Università di Ferrara.

Riferimenti bibliografici

ACCARDO, A.

1983 *Initiation à la sociologie de l'illusionisme sociale*, Le Mascaret, Bordeaux

BATESON, G.

1976 *Verso un'ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano.

1984 *Mente e natura. Un'unità necessaria* (1979), Adelphi, Milano.

BAUMAN, Z.

1999a *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1998), Laterza, Roma-Bari.

1999b *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.

BOURDIEU, P.

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Minuit, Paris.

1983 *La distinzione. Critica sociale del gusto* (1979), il Mulino, Bologna.

CENSIS

1998 *La domanda di salute negli anni novanta: Comportamenti e valori dei pazienti italiani*, Censis Materiali di Ricerca, Roma.

2001 *Comunicazione e informazione per la salute*, rapporto di ricerca per "Forum per la ricerca biomedica", in www.censis.it.

COLOMBO, E. e REBUGHINI, P. (a cura)

2003 *La medicina che cambia. Le terapie non convenzionali in Italia*, il Mulino, Bologna.

EHRENBERG, A.

1999 *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino.

FEATHERSTONE, M.

1991 *The body in consumer culture*, in Featherstone M., Hepworth M. e Turner B.S. (eds.), *The body. Social process and cultural theory*, Sage, London.

FOUCAULT, M.

1969 *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino.

HERZLICH, C.

1969 *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Mouton, Paris.

INGROSSO, M.

2001a *I periodici del benessere: un'analisi degli orientamenti culturali e delle strategie editoriali*, in Ingrosso M. (a cura), *Comunicare la salute. Scenari, tecniche, progetti per il benessere e la qualità della vita*, Angeli, Milano.

2001b *L'esagono della salute: un modello di costruzione sociale del benmalessere*, in "L'Arco di Giano", 30.

2003a *Senza benessere sociale. Nuovi rischi e attese di qualità della vita nell'era planetaria*, Angeli, Milano.

2003b *Il limite e la possibilità. Riflessioni sulla sociologia del corpo di Alberto Melucci*, in Leonini L. (a cura), *Identità e movimenti sociali in una società planetaria. In ricordo di Alberto Melucci*, Guerini, Milano.

INGROSSO, M. e ALIETTI, A.

2003 *Immagini del vivere sani. I periodici del benessere fra prevenzione, fitness e sapere pratico*, in Guizzardi G. (a cura), *Star bene*, il Mulino, Bologna, in stampa.

MELUCCI, A.

2000 voce *Corpo*, in Melucci A. (a cura), *Parole chiave*, Carocci, Roma.

MOSCOVICI, S.

1961-76 *La Psychanalyse: son image et son public*, Université de France, Paris.

MOSSE, G. L.

1997 *L'immagine dell'uomo* (1990), Einaudi, Torino.

NETTLETON, S. e WATSON, J. (eds.)

1998 *The body in everyday life*, Routledge, London-New York.

PASSATELLI, R.

2000 *Anatomia della palestra: cultura commerciale e disciplina del corpo*, il Mulino, Bologna.

SIMMEL, G.

1911 *Concetto e tragedia della cultura*, in Simmel, G., *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano.

Fabio D'Andrea

Vita quotidiana e creatività. Figure dell'originalità

*Prologo**

Se, una mattina in cui ci si sente particolarmente di buon umore, si decide di sospendere per qualche tempo la pratica attiva dell'ovvio, la semplice routine giornale-caffè ha in serbo sorprese insospettate. Ci si avvia all'edicola, godendo del fresco dell'aria come accade in un giorno di vacanza – che di vacanza si tratta, dal senso comune e dall'appannamento che porta alla vista – e lo sguardo nuovo che si posa su di essa rivela un oggetto quasi misterioso, che conserva scarse attinenze con il ricordo che ne ha chi abbia già qualche anno alle spalle. Ai tempi l'edicola era un chiosco, non particolarmente comodo per chi dovesse lavorarvi, dove si vendevano giornali, periodici e riviste. In seguito si era adeguata alle novità dell'industria, togliendo le pubblicazioni dall'ordine essenziale e austero in cui erano disposte – in diagonale le une a nascondere le altre mostrando solamente la testata e a volte neanche quella – ed esponendole diritte e con la copertina in bella mostra intorno al microscopico varco che permetteva l'interazione tra edicolante e cliente, munito di solito di un vetro scorrevole che in giorni di freddo e di scarsa affluenza potesse alleviare il tendenziale assideramento a cui il poveretto, immobile tra cataste di resi, inserti e prodotti di minore importanza, sembrava condannato.

Di tutto ciò nessuna traccia. La nuova edicola è un fabbricato scintillante in cui gli spazi espositivi si sono moltiplicati a dismisura e che accoglie il cliente nel suo seno come in un antro delle meraviglie. Il suo genio – l'edicolante di un tempo – siede dietro un bancone rutilante di colore, ma non c'è nulla che ricordi le barrie-

* Si è scelto di introdurre il saggio con un breve brano di quella che si potrebbe definire “narrativa sociologica”. Questo esperimento mira a introdurre il lettore all'esperienza quotidiana che sarà poi oggetto di trattazione senza il filtro di una lingua già specialistica, per conservarne il più possibile il carattere condiviso di vissuto e far meglio risaltare, per contro, la filigrana di rimandi e possibilità di lettura che si vuole evidenziare.

re d'antan: spesso il pellegrino che si è avventurato all'interno può girarvi intorno, smarrito nella contemplazione delle mille offerte che affollano gli scaffali, trovarsi il genio di fronte, impegnato in una telefonata o a sorridente disposizione. Ed è con crescente senso di meraviglia che chi ha rinunciato allo scudo dell'ovvio si accorge di una miriade di nuovi oggetti, che da tempo dava per scontati e che ora gli appaiono in tutta la loro inquietante varietà. Lasciando da parte i settori dedicati ad argomenti di ogni tipo, dal bonsai alla cucina etnica, dal body-building al ricamo e alla manutenzione delle auto d'epoca, ci si imbatte in ben altre proposte. Raccolte tematiche di film su supporti assortiti, VHS, DVD, e selezioni dalla narrativa mondiale operate nell'esclusivo interesse del lettore, per rimediare alla sua disgraziata assenza di dimestichezza con la parola scritta in forma di libro; strumentari su CD-ROM per utenti più o meno esperti di computer; corsi pratici di ogni genere, dalla lingua straniera alla riproduzione di un galeone spagnolo o di un villaggio medievale e infine decine di oggetti esclusivi da collezionare, soli o accompagnati a testate bisognose di supporto e promozione: preziose scatoline in porcellana decorate a mano, bolidi di Formula Uno, cabine telefoniche del mondo e altrettanto cosmopoliti automezzi dei pompieri, solidi di pietre dure in astucci da gioielli.

Dopo aver acquistato, attoniti, il solito quotidiano ci si dirige al bar per l'altrettanto solito caffè e, invece di rimuginare questioni personali di varia rilevanza disinteressandosi totalmente del mondo circostante, si porge l'orecchio alle richieste degli altri convenuti al rito mattutino, si nota il loro abbigliamento e comportamento. Ed è subito il caso di riprendere i vecchi consigli in materia di educazione della nonna, quando si raccomandava di "non fissare il signore a quel modo", di "non guardare a bocca aperta" i personaggi diversamente bizzarri che si potevano incontrare all'epoca. La stessa impressione di brulicante policromia ricevuta dal chiosco dei giornali torna a ingolfare i sensi, giocata su registri diversi, variegata ma inconfondibile: gli indumenti sono di fogge e sfumature incatalogabili e gli accessori complicano ancora di più la rappresentazione, con borse, sciarpe, fazzoletti, tatuaggi, piercing, stili di trucco e di gestualità uniti o accozzati secondo strategie non sempre comprensibili. E la stessa ansia si rintraccia nelle ordinazioni, dove tutto ciò che può essere concepibilmente variato varia: contenitori, tempera-

ture, miscele degli stessi triti elementi accuratamente escogitate per trasformarli in qualcosa d'altro. Dall'orzo in tazza grande con un cubetto di ghiaccio al decaffeinato macchiato con schiuma di latte tutto testimonia della maestria combinatoria dell'uomo del XXI secolo che fa uso senza esitazioni sia degli ingredienti della colazione che della linea del tacco per tramutare se stesso e ogni suo minimo comportamento in un'attestazione di esistenza unica ed irripetibile.

Sentendosi a un tratto quasi eroico nella stringata richiesta di un caffè, addolcito con del buon vecchio zucchero bianco senza cedimenti a favore della canna o del miele, delle variazioni aromatizzate alla cannella o alla nocciola, oppure della schiera dei dolcificanti dietetici, si getta un occhio ai titoli dei giornali che si rivelano stranamente insipidi a fronte del rigoglio di notizie raccolte dal mondo circostante e si ritorna a passo lento a casa, a riflettere...

1. Qualche considerazione sul collezionismo

Alcune caratteristiche della vita quotidiana riescono a non suscitare stupore solo grazie a un costante e ferreo esercizio di autocontrollo da parte dei soggetti che vi sono implicati, che porta all'ottundimento incosciente di quella che Melucci chiamava "capacità di meraviglia" [1992, 146] e alla "conquista" della condizione di *blasé*, efficacemente descritta da Simmel [cfr. 1995a, 42-44] quando ancora la giornata-tipo non forniva esempi eclatanti quanto quello appena abbozzato¹. Il disinteresse forzato, autoindotto, verso manifestazioni che dovrebbero altrimenti provocare curiosità e spingere a porsi domande di portata ormai quasi rivoluzionaria consente a queste di dispiegarsi all'eccesso, rivelando molto più di quanto gli strateghi responsabili riterrebbero utile e forse più di quanto essi immaginino. Dato il contesto e lo spazio a disposizione, si tralascerà in questa sede di riprendere la discussione delle ragioni e conseguenze dell'incremento patologico di stimoli nervosi proprio della me-

¹ Per un'originale impostazione del problema dei rapporti tra *blasé* e tessuto sociale cfr. Napoli 2001.

tropoli² e si sceglierà invece di seguire le tracce di uno di questi fenomeni eccessivi, incidentalmente già incontrato.

Ci si riferisce a una particolare categoria di merci disponibili in edicola, gli oggetti seriali da collezione, nei quali si compie un'istruttiva inversione di senso, le cui radici risalgono a epoche trascorse e possono gettare una luce nuova sul vivere di tutti i giorni. La gran parte delle confezioni che racchiudono le componenti di queste collezioni prefabbricate attraggono il possibile acquirente con formule di sicuro impatto, "In esclusiva per lei", "Solo a casa sua..." e via discorrendo, le stesse che fanno mostra di sé sulla corrispondenza pubblicitaria che contiene poi messaggi personalizzati a firma ciclostilata del direttore marketing. Quel che colpisce in queste comunicazioni è l'uso del tutto fuori luogo di alcuni termini, che dovrebbero indicare – a norma di vocabolario – "godimento di un bene o di un diritto da cui è escluso ogni altro" e concetti simili. A voler fare i sofisti, è vero che l'oggetto contenuto nella confezione verrà fruito fisicamente in esclusiva da chi se lo aggiudica, ma non appena si lasci il livello letterale e si passi all'idea implicita che dovrebbe motivarne l'acquisto l'assurdo è palese. Trattandosi di realizzazione seriale, esso non soddisfa alcun sentimento di possesso unico: ci si troverà comunque in compagnia di svariate centinaia o migliaia di altri che si fregiano di un esemplare identico a quello che riposa su una mensola nel proprio studio o salotto. Quella che viene venduta è l'illusione dell'insostituibilità di una qualsiasi cosa, che prescinde dalle caratteristiche specifiche della cosa stessa, permettendole di essere il più particolare e inutile possibile, com'è appunto il caso delle cabine telefoniche mondiali o di altre amenità del genere.

L'attenzione si sposta sui motivi che rendono sensibile il consumatore al richiamo di sirene tanto grossolane. Una possibile lettura fa perno, in questo caso particolare, sulla stratificazione di senso del termine "collezione" e dell'atto del collezionare. "In genere i grandi collezionisti sono caratterizzati dall'originalità nella scelta dell'oggetto della loro attività" [Benjamin 1992, 113], si differenziano in altre parole dai comuni mortali per l'idea – a volte la mania –

² Si veda in proposito D'Andrea 1998; 1999, 51-75.

alla base della loro collezione, che rafforza la percezione altrui della loro individualità e li proclama come unici e inimitabili. Raccogliere un qualche genere di cosa qualifica quindi l'autore del gesto, lo distacca dalla massa. I grandi collezionisti cui si riferisce Benjamin, tuttavia, sono "intenti a perseguire programmaticamente un loro progetto, risolutamente votati a un'unica causa" [Ibid.], guadagnano la qualità che deriva loro dalla collezione dal fatto che essa è intimamente connessa al loro essere e da questo trae senso e fascino, divenendo l'oggettivazione di un particolare aspetto spirituale. Idealmente il percorso che lega la più o meno inattesa congerie di esemplari simili al suo autore parte da quest'ultimo e dalla scoperta da parte sua di un tratto fino ad allora ignoto del suo panorama interiore che, per vie diversamente evidenti, lo spinge verso una classe di cose. Grazie ad esse la nuova passione potrà meglio esplicitarsi, fiorire e infine trasformare la sua vittima in un uomo diverso da quello che non ne soffriva, più formato e realizzato: "Come collezionista Fuchs è anzitutto un pioniere (...). Ma più importante è un'altra circostanza, peraltro complementare: Fuchs diventò collezionista proprio in quanto pioniere" [Ivi, 81].

Nelle collezioni da edicola questo aspetto manca *in toto*. La logica che ne promuove la vendita ha conservato, dell'idea iniziale, solamente il significato ultimo, rovesciandone il senso: del collezionista viene unanimemente riconosciuta l'originalità che gli deriva dalla collezione. *Ergo*, per essere originali è sufficiente avere una collezione di qualcosa o almeno essere impegnati nella sua raccolta. Dell'itinerario esistenziale che è il solo a giustificare la constatazione di partenza non resta nulla. E sì che ne esistono dignitose varianti in minore, senza disturbare le imprese memorabili su cui si è costruita l'immagine del collezionista, realizzate dai vari Goncourt, Borghese, Ludovisi: molti creano il loro campionario privato con *souvenirs* di viaggio, ognuno dei quali segna un momento preciso della loro vita, oppure raccolgono tutto ciò che ha a che fare con qualcosa che a loro piace, uno sport, un popolo, un animale. La radice formale di questi diversi casi è la stessa: l'atto del collezionare aiuta a mettere a fuoco un interesse, una sfaccettatura del carattere di cui si percepisce oscuramente l'importanza e che si trova magnificata e valorizzata dall'accumulo dei suoi segni. Il rapporto con l'oggetto – pur non essendo di creazione, come richiederebbe ad esempio la via culturale alla soggettività descritta da

Simmel – è di interazione feconda, di stimolo e memoria e infine di rafforzamento dell'identità.

Proprio qui sta il punto dolente. Nel circuito virtuoso tra il collezionista e la sua opera può immaginarsi un momento iniziale che coincide con la presa di coscienza dell'unicità della propria individualità, con il germogliare di questa che si fa norma formale di crescita, nel senso attribuito da Maffesoli all'idea di "ragione interna" [cfr. 1996, 67-101]. Che la nuova coscienza derivi da esperienze precedenti o nasca da un'intuizione favorita dal primo contatto con il tema della futura raccolta è poco importante: quel che conta è che sarà essa a spingere i primi passi intenzionali del collezionista in erba e ad esserne confortata e rinsaldata, fino a quando il legame soggetto-collezione sarà tanto evidente da manifestarla all'esterno. Può darsi che per qualcuno l'incontro casuale in edicola con qualche proposta prefabbricata possa costituire il primo passo lungo un itinerario di formazione interiore, ma l'idea stessa di originalità cozza con la possibilità che ciò avvenga su larga scala. Il movente che spinge i futuri clienti all'acquisto dev'essere un altro. Per metterlo a fuoco, dopo queste brevi considerazioni sul collezionismo, è utile volgersi all'idea di imitazione.

2. *Imitazione e originalità*

"Imitare" è un verbo ricco di accezioni che incontrano diversi giudizi sociali: se il comico o l'attore che riproduce voce e atteggiamenti delle celebrità per metterle alla berlina o comunque farsene gioco viene sempre più spesso acclamato, la condanna è unanime per chi fabbrica oggetti simili ad altri approfittando della somiglianza per intercettarne il plusvalore simbolico. Il giudizio sull'imitazione per cui ci si comporta in modo simile agli altri copiandone atteggiamenti, modi di vestire o espressioni, oscilla tra questi poli, tradendo un'incertezza diffusa e rivelando un aspetto problematico del quotidiano. Una prima chiave di lettura di questa ambiguità viene proposta da Simmel nella sua analisi della moda, campo nel quale il lato positivo del fenomeno viene magnificato arrivando a tradursi in norma e ad orientare di fatto le vite di molti. Quello che

Simmel mette in luce è il movimento paradossale che l'imitazione modale sottende. Essa di fatto tenta di soddisfare – e spesso vi riesce – due esigenze opposte: confermare l'appartenenza a un gruppo più o meno ampio e strutturato, da cui derivano sentimenti di conforto, protezione e rassicurazione; proclamare la particolarità individuale attraverso l'adozione di simboli che hanno valore precipuo di messaggio per il resto della collettività³. È una lettura che integra come aspetti parziali altri approcci meno soddisfacenti, come le tesi di Tarde sull'individuo geniale o l'accento posto da Veblen sulla moda come strumento di controllo sociale. Allo stesso tempo presenta la moda come forma dell'essenziale ambivalenza umana data dalla “sintesi e contemporaneità delle due determinazioni dell'essere membro e dell'essere per sé” [Simmel 1976, 32].

L'imitazione, tuttavia, non è soltanto moda. Ne ha superato i confini mal definiti eppure percepiti ed efficaci, per farsi in certi casi identificazione, replica. Ciò che viene imitato non è allora uno stile, un taglio di capelli o un capo d'abbigliamento, ma un'altra persona, scelta a modello e inseguita con tutti i mezzi che medicina e tecnologia mettono oggi a disposizione dell'iniziativa individuale. Il *fan* è da questo punto di vista colui che modifica la sua vita e il suo aspetto fisico per renderli il più possibile simili a quelli del divo o della diva prescelti, attraverso un processo che sembra privilegiare unilateralmente l'aspetto mimetico evidenziato nel fenomeno moda. Il suo agire è estremo e di nuovo rivela toni che comportamenti meno esasperati dissimulano, rendendone ardua la scoperta. Esso mostra come anche la proposta simmeliana sia a suo modo parziale, articolandosi comunque nell'opposizione irrisolta di moventi razionali e separatamente comprensibili senza sforzo. Nell'identificazione è all'opera invece qualcosa di estetico, di magico, che presuppone la possibilità che la somiglianza esteriore possa propiziare uno scambio, trasformare in modi oscuri l'uno nell'altro i termini del rapporto. Di nuovo allora l'imitazione persegue paradossalmente lo scopo di un'individuazione massima, perché la *star* cui ci si

³ “La definizione simmeliana generale della moda mette in evidenza nella condizione umana moderna l'esistenza di un bisogno nel contempo reale e difficile da soddisfare e di una duplice funzione antinomica” [De Simone 2002, 239].

rifa è il modello di successo che la cultura contemporanea propone, l'essere originale per antonomasia, e copiandone atteggiamenti, acconciatura, modi di dire si partecipa magicamente della sua eccellenza in un qualche campo.

L'interesse per le vicende personali dei divi, il *gossip*, il rotocalco sono altre figure della stessa spinta, più diluite in vite "normali", ma non meno importanti simbolicamente.

Queste figure [le *star*] sono come altrettante caricature magiche nelle quali ognuno, in funzione dei suoi gusti, interessi e desideri, può riconoscersi o esprimere il suo sentimento di appartenenza. Così, senza essere un grande musicista o uno sportivo di fama, senza esagerare nell'agire contro la miseria nel mondo o le diverse ingiustizie, sogno attraverso queste forme analogiche di farlo e questa illusione non è priva di efficacia, almeno per la costituzione del mio io, la costruzione della mia personalità [Maffesoli 1996, 111].

Le osservazioni di Maffesoli permettono di stabilire una connessione piuttosto stretta tra processi imitativi e formazione interiore che aggiunge un nuovo livello di analisi a quanto già sostenuto da Simmel. Le sue considerazioni sulla moda, in effetti, hanno un notevole interesse in sé, ma guadagnano spessore una volta inserite nel più ampio discorso riguardante la soggettività e le diverse dinamiche che la favoriscono o ne impediscono il dispiegarsi. In questo senso la moda viene vista come un potente ausilio lungo il percorso che conduce alla costruzione del sé, perché offre agli attori un repertorio di atteggiamenti, stili, oggetti la cui adozione consente loro di ribadire automaticamente l'appartenenza al gruppo sociale durante il lasso di tempo necessario a conquistare l'autonomia soggettiva. È uno strumento che consente ad ognuno di distribuire le scarse energie disponibili in vista di uno scopo superiore. In altre parole, l'uomo non deve perder tempo ad architettare modi che rassicurino gli altri sulla sua affidabilità in quanto parte del tutto e può dedicarsi col massimo delle forze a diventare se stesso.

La moda è anche una di quelle forme con le quali gli uomini, abbandonando ciò che è esteriore al dominio della collettività, vogliono salvare il massimo grado di libertà interiore (...). In questo senso la moda è una forma sociale di ammirevole

utilità, proprio perché (...) coglie soltanto l'esteriorità della vita, il lato rivolto alla società [Simmel 1985, 45; 47].

L'imitazione è dunque strumentalmente utile poiché libera energie per l'impresa spirituale, ma non può in alcun modo sostituirla. Volendo integrare le tesi di Maffesoli in questo discorso, essa può forse giocare un ruolo accessorio in virtù della magia della partecipazione estetica, ma non è in grado di surrogare del tutto il lavoro di ricerca in sé che scopre e porta alla luce la nuova coscienza che si è vista essere alla base dell'istinto collezionistico. La tendenza generale alla quale si assiste – e della quale le proposte commerciali da edicola sono un caso specifico – va in tutt'altra direzione: non comprendendo appieno il complesso rapporto esistente tra moda e personalità, lo semplifica radicalmente in un'equivalenza che non lascia intravedere alcuna speranza di successo.

Attraverso la moda si cerca di ricomporre e ordinare l'individualità; darle un inizio e una fine, delimitarla e circoscriverla. Ma, nel momento in cui si crede di aver raggiunto una stabilità, e dunque un'identità, un senso dell'Io, nel quale trovare un comodo rifugio, questo si sgretola e si appassisce proprio come una costruzione posticcia, un castello di carte [Curcio 1990, 100].

La meccanica imitativa che è alla base della moda non è rimasta confinata al campo dell'apparenza – come sarebbe dovuto accadere secondo Simmel – ma è diventata la caratteristica principale del modello dell'azione di successo, realizzando ora lo schema immaginato a suo tempo da Tarde⁴. Alla radice di una simile fortuna si trovano indubbiamente numerosi vettori, dei quali non è facile stilare un elenco completo, né stabilire il peso relativo. Indubbiamente le esigenze dell'economia consumistica hanno giocato un ruolo di primo piano

⁴ Si pensi all'uso ormai canonico del termine “clone” per descrivere chi intraprenda una carriera adottando in tutto e per tutto le caratteristiche di chi ha già avuto successo – fenomeno diffusissimo nell'industria musicale e nell'editoria – nonché al trionfo dell'*ars combinatoria* e alle sempre più numerose lamentazioni sulla fine della creatività.

nell'imprimere un'accelerazione senza precedenti al ciclo vitale di ciò che è di moda e nell'imporre la sua logica a settori dove essa era meno sentita. Ciò non toglie, tuttavia, che un'interpretazione, come quella radicata nel senso comune, che voglia spiegare la diffusione di questo modello di comportamento solamente con la sua funzionalità economica appare riduttiva. Senza voler negare la correlazione con questo aspetto, se ne può proporre una lettura non così rigidamente causale: il *marketing* ha privilegiato lo schema imitativo perché esso aveva già da prima una potenza intrinseca, dato che tendeva a soddisfare delle esigenze primarie dell'uomo, e un'attrattiva che lo rendeva facilmente ed efficacemente strumentalizzabile ad altri scopi, apparentemente coincidenti.

3. *L'originalità del soggetto*

Se l'esigenza di manifestare la propria appartenenza a un gruppo si riscontra – con gradi diversi – in ogni società, la necessità implacabile di affermare con ogni mezzo la propria unicità è invece peculiare della cultura occidentale. Il primato dell'individuo sulla società e sulle formazioni intermedie che ne sostanziano il tessuto è uno dei tratti caratterizzanti della particolare forma che questa cultura ha assunto dopo l'ultima svolta epocale della sua lunga evoluzione, l'avvento dei Lumi. In quell'occasione è comparsa sulla scena una configurazione che ha rappresentato per molti versi una rottura netta con le forme precedenti, opponendosi ad esse su punti di grande importanza.

Senza che l'enumerazione ambisca all'eshaustività, si considereranno come tratti generali o elementi architettonici i seguenti: individualismo (opposto a olismo), primato delle relazioni con le cose (opposto a quello delle relazioni tra uomini), distinzione assoluta tra soggetto e oggetto (opposta a una distinzione solamente relativa, quasi fluttuante), segregazione dei valori in rapporto ai fatti e alle idee (opposta a una loro non distinzione o stretta combinazione), distribuzione della conoscenza su piani (discipline) indipendenti, omologhi ed omogenei [Dumont 1991, 20].

L'individualismo propugnato in questo contesto non è tuttavia esente da ambiguità. In esso si nascondono due possibili interpretazioni, una “che colloca l'uomo completamente nel proprio io, sciolto da ogni legame, ma interpreta questo io come l'io universalmente umano, uguale e di uguale valore in ognuno” [Simmel 1995b, 34]; l'altra che sostiene “l'idea che anche la *diversità* dell'elemento umano sia un'esigenza morale e che, per così dire, ciascuno debba realizzare una particolare immagine ideale di se stesso, che non è uguale a nessun'altra” [Ivi, 36]. La seconda lettura segue temporalmente la prima, che si afferma negli sconvolgimenti della Rivoluzione Francese e nel suo celebre motto “Liberté, Egalité, Fraternité”, ma non ne costituisce – come alcuni sostengono⁵ – uno stadio evolutivo ulteriore. Essa raccoglie e valorizza gli elementi cui la drastica formulazione precedente aveva negato rilevanza e completa la descrizione, su questo piano d'analisi, della paradossale condizione umana che si è vista sottesa dalla moda, quell'inestricabile complesso imitazione-differenziazione sul cui equilibrio dinamico e “contraddittoriale”⁶ si muove la vita dei soggetti.

L'individualismo della differenza, comunque, appare più armonico al clima culturale della configurazione moderna di quello dell'eguaglianza, che presenta tratti formali troppo simili all'olismo sconfitto per non creare difficoltà ai teorizzatori del nuovo. Esso tra l'altro consente di privilegiare l'aspetto esteriore della costruzione della differenza, sposandosi alla perfezione con il primato delle relazioni con le cose messo in luce da Dumont. È tuttavia un accordo che nasconde un trabocchetto, poiché l'ispirazione iniziale alla valorizzazione dell'individualità ha radici che con l'esteriorità non hanno nulla a che fare, provenendo dall'elaborazione teorica di movimenti del XVIII secolo impegnati in una profonda revisione del protestantesimo luterano. Questa si concentra su alcuni capisaldi dell'impostazione ortodossa del pensiero della Riforma, in particolare sul veto alla partecipazione alle cose del mondo unito da Lutero all'autonomia spirituale che doveva permettere ad ogni fedele di incontrare

⁵ Cfr. Andolfi 1995, 5-7.

⁶ Si dice di un'opposizione che non consente sintesi ulteriori o superamenti di altro genere, ma è destinata a permanere nel tempo. Cfr. Durand 1991, 437-438; Maffesoli 1996.

Dio nel segreto della propria anima⁷. Questa prescrizione aveva avuto col tempo conseguenze impreviste, lasciando gli uomini soli di fronte al “deserto dell'infinito metafisico” [Dumont 1991, 102] e fallendo in ultima analisi nel compito di alleviare le loro ansie metafisiche ed esistenziali. Nel mentre, il divieto di impegno mondano si faceva difficile da rispettare – perfino da concepire – per lo sviluppo dei traffici, le scoperte della scienza che ampliavano le potenzialità dell'intervento umano e l'influsso delle nuove filosofie da cui sarebbe infine sorta la conformazione individualista.

I teoreti tedeschi recepiscono i cambiamenti alla luce della loro tradizione, innestando i fermenti rivoluzionari sul tronco vigoroso di una cultura che per certi versi li aveva anticipati⁸ e ne danno una versione originale che si contrappone all'universalismo francese rivendicando il diritto alla differenza. La spinta etico-religiosa è inizialmente tanto forte da trasformare la possibilità di mantenere la propria unicità ed autonomia nel dovere morale di realizzarla, agguinandovi dei toni emotivi e sacrali che sono alla radice dell'istituzionalizzazione della *Bildung*, intesa come costruzione armonica di sé e realizzazione della propria vocazione. Un comportamento laico e pragmatico trae così origine da altre preoccupazioni e ne custodisce in sé il senso profondo, secondo una dinamica simile a quella su cui Weber [1990] ha svolto il suo famoso saggio sull'etica protestante. Sovente, tuttavia, una determinata forma, nata da una specifica configurazione culturale, le sopravvive e assume nuovi contenuti, trasferendo ad essi il valore che le derivava dai primi, con i quali essi non sono necessariamente coerenti. A seguito delle incessanti contaminazioni che han-

⁷ La negazione di ogni tramite tra la divinità e l'uomo era servita a Lutero come strumento politico per sottrarsi all'influenza di Roma, percepita come sempre più ingombrante e meno sopportabile a causa della corruzione dilagante e del crescente interesse per le cose terrene. Egli non vi aveva dedicato molta attenzione. L'accento sempre più marcato sull'inermità umana di fronte a Dio è opera dei suoi successori e culmina nella dottrina della grazia di Calvino.

⁸ “La Riforma ha ‘immunizzato’ la Germania contro la Rivoluzione. Si può vedere nel *pamphlet* di Herder del 1774 una controffensiva della comunità tedesca, fondata sull'individualismo luterano, contro la forma ‘seconda’ dell'individualismo” [Dumont 1991, 24].

no luogo nella cultura occidentale tra i diversi filoni di riflessione che le donano un dinamismo unico, l'importanza dell'originalità individuale, fondata sul suo essere segno di salvezza spirituale, ne diviene un tratto irrinunciabile, pur nell'affievolirsi della motivazione originaria.

Con gli sviluppi successivi, le nuove priorità che si impongono all'azione degli attori capitalizzano l'eredità valoriale precedente, orientandola ad altri fini. La centralità dell'unicità soggettiva rimane, ma perde i connotati di interiorità ed introspezione per farsi sempre più esteriore, secondo il dettato della civiltà dell'immagine. Quello che era il corollario di un'impresa intellettuale diventa fine in sé e per la funzionalità economica dei suoi caratteri formali vede rinnovato il suo prestigio, tanto da potersi elevare a unico modello di successo. Esso tuttavia porta in sé una promessa che la sua nuova veste non è in grado di mantenere: in mancanza di una reale crescita spirituale, l'originalità di facciata – anche se realizzata – è effimera ed incapace di soddisfare il bisogno profondo che la rende desiderabile, soprattutto in un'epoca e una cultura che questa ansia non sanno lenire in alcun modo. La dissociazione dal mondo interiore è tanto drastica da aver in molti casi rimosso la percezione della sua stessa esistenza, rendendo così difficile per chiunque ricorrere alle vecchie strategie che consentivano almeno un sollievo relativo e spingendo i più sensibili a una ricerca priva di bussola, i segni della quale si moltiplicano nell'attualità. Quella che viene definita “religiosità fai-da-te”, la crescente attenzione per le dottrine orientali, il sincretismo che sostituisce sempre più spesso la creatività nell'arte e nella vita quotidiana sono segni di un'irrequietezza che deriva anche dall'evidente fallimento dell'idea consumistica di salvezza attraverso l'acquisizione perpetua. Idea che mantiene tuttavia un fascino trascendentale che permette strumentalizzazioni evidenti come quelle dalla cui considerazione si è partiti per svolgere queste brevi riflessioni. L'attrattiva delle proposte “esclusive” sgorga anche – al di là delle alchimie dei guru della pubblicità – dall'eco implicita e incosciente che risuona ancora nella figura dell'originalità soggettiva, di essere segno di elezione e sollievo all'angoscia esistenziale per la grande incognita che ogni vita nasconde in sé.

Riferimenti bibliografici

ANDOLFI, F.

1995 *L'etica di Simmel ovvero l'individuo come dover essere*, in Simmel 1995b, 5-27.

BENJAMIN, W.

1992 *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.

CURCIO, A. M.

1990 *La moda: identità negata*, Angeli, Milano.

D'ANDREA, F.

1998 *L'esperienza smarrita. Il gioco di ruolo tra fantasy e simulazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

1999 *Soggettività e dinamiche culturali in Georg Simmel*, Jouvence, Roma.

DE SIMONE, A.

2002 *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*, Quattroventi, Urbino.

DUMONT, L.

1991 *Homo Aequalis II: L'idéologie allemande*, Gallimard, Paris.

DURAND, G.

1991 *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari.

FEDERICI, M. C. (a cura di)

2001 *Georg Simmel e la sociologia omnicomprensiva*, Morlacchi, Perugia.

MAFFESOLI, M.

1996 *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris

MELUCCI, A.

1992 *Il gioco dell'Io*, Feltrinelli, Milano.

NAPOLI, L.

2001 Blasé e Wechselwirkung. *La mancata interazione come fattore di rischio*, in Federici 2001, 139-150.

SIMMEL, G.

1976 *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma.

1985 *La moda*, Editori Riuniti, Roma.

1995a *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.

1995b *La legge individuale e altri saggi*, Pratiche, Parma.

WEBER, M.

1990 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze.

SAGGI



william klein, «theater tickets», new york, 1955

Guglielmo Chiodi¹

Sraffa e le premesse a una critica della teoria economica

Sono passati da poco vent'anni dalla morte di Piero Sraffa (1898-1983), un intellettuale al quale la definizione di economista, o di economista accademico, sta in verità molto stretta². Ciò è emerso, tra l'altro, anche da alcuni lavori presentati in recenti convegni³ che, in occasione del ventennale inizialmente ricordato, hanno cercato di delineare la complessa figura di Sraffa. Come è ben noto, infatti, egli non solo ha avuto un ruolo non secondario in vicende umane e politiche relative a momenti molto delicati della storia del nostro Paese e una partecipazione non marginale in alcuni momenti di elaborazioni filosofiche⁴, ma è stato anche un economista *sui generis*. Uno dei tratti caratterizzanti

¹ Università di Roma "La Sapienza". Desidero ringraziare Leonardo Ditta non solo per aver letto e commentato il manoscritto, fornendomi utili consigli, ma anche per le innumerevoli conversazioni avute con lui sugli argomenti trattati nel presente scritto dalle quali ho tratto grande beneficio.

² Piero Sraffa inizia molto presto la sua carriera accademica, dapprima presso l'Università di Perugia, dove tiene corsi di Economia Politica e Scienza delle Finanze dal Novembre del 1923 al Febbraio del 1926, successivamente presso l'Università di Cagliari. A causa delle particolari condizioni politiche di quegli anni Sraffa si trasferisce in seguito a Cambridge (Inghilterra) nella cui Università manterrà diversi incarichi accademici. Per un resoconto dettagliato degli anni perugini di Sraffa si veda Naldi [1998]. Notizie biografiche più generali si trovano in Potier J.-P. [1991] e in Roncaglia [1999].

³ In Italia, nel ventennale della morte, sono stati organizzati nel corso del 2003 tre Convegni: il primo a Roma, presso l'Accademia Nazionale dei Lincei, nel mese di Febbraio; il secondo a Napoli, presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, nel mese di Ottobre; il terzo di nuovo a Roma, presso l'Istituto Nazionale di Studi Romani, nel mese di Dicembre.

⁴ È ampiamente noto sia il legame di amicizia avuto con Antonio Gramsci che la grande influenza esercitata da Sraffa sul lavoro filosofico di Wittgenstein, come esplicitamente quest'ultimo riconosce nella prefazione di un suo libro [1953].

la produzione scientifica di Sraffa, infatti, è stato quello di “costruire” egli stesso alcuni strumenti analitici necessari o meglio appropriati alla propria ricerca, fornendo altresì una rappresentazione dell’economia per molti aspetti nuova rispetto a quelle comunemente predisposte dalla teoria economica, discostandosi, anche in modo marcato, dai “modelli” già disponibili e criticando radicalmente i fondamenti di molti di essi. Si potrebbe dire, in maniera diversa ma equivalente, che il suo contributo consista essenzialmente nell’aver prodotto un *nuovo modo di ragionare* in termini economici oltre che un *nuovo modo di impostare* i problemi economici. Uno degli scopi del presente lavoro è proprio quello di illustrare, seppur brevemente, il contenuto di tale affermazione. Si cercherà inoltre di argomentare che *proprio per le caratteristiche qui attribuite al suo contributo* quest’ultimo non ha prodotto (finora) i risultati che molti si attendevano, e cioè un cambiamento radicale nel modo di rappresentare l’economia e di analizzare il suo funzionamento.

I.

La pubblicazione nel 1960 (in italiano e in inglese) del suo libro, *Produzione di merci a mezzo di merci – Premesse a una critica della teoria economica*⁵, ha segnato l’inizio di una lunga quanto mai abbondante produzione scientifica di elevato rigore analitico che può convenientemente essere divisa in due blocchi principali. Il primo⁶, che per la maggior parte è costituito dalle prime reazioni (sia in negativo che in positivo) al testo e contiene contributi di critica e contro-critica a concetti e strumenti della teoria economica “tradizionale”, propri sia dell’impostazione marshalliana che di quella walrasiana.

⁵ Sraffa [1960].

⁶ Nella vasta produzione scientifica di questo primo blocco si segnalano qui i lavori di Bruno, Burmeister e Sheshinski [1966], Garegnani [1966] e [1970], Harcourt [1972], Harrod [1961], Levhari [1965], Levhari e Samuelson [1966], Pasinetti [1966] e [1969], Samuelson [1962] e [1966], Solow [1963] e [1967], Spaventa [1968].

Dagli anni '60 fin oltre gli anni '70 del secolo scorso si sviluppa, in particolare, una ripetuta serie di attacchi alla nozione di “capitale” che una parte della teoria economica “tradizionale” aveva posto con estrema disinvoltura sullo stesso piano del “lavoro” e della “terra” quali input di produzione. Questo tipo di assimilazione, come è stato ampiamente dimostrato, è logicamente inammissibile, poiché il “capitale”, per la sua natura eterogenea, non può essere definito senza un processo di *valutazione* di cui gli altri input, invece, possono tranquillamente fare a meno. Gli effetti di questa circostanza, tuttavia, vanno ben oltre un semplice problema di *definizione*. Essi, in realtà, investono parti cruciali dell'impostazione “tradizionale”, quali (ad esempio) l'impossibilità di concepire una qualsiasi nozione di “produttività” riferita al “capitale”, e quindi l'impossibilità di fondare una teoria *generale* della distribuzione funzionale del reddito basata sul principio delle “produttività” degli input di produzione. Vengono altresì a cadere, sempre in conseguenza dell'impossibilità di definire la nozione di “capitale” senza un'adeguata teoria del valore, alcune relazioni semplici e simmetriche assunte generalmente alla base dei ragionamenti economici da parte della teoria “tradizionale”, quale l'associare saggi di remunerazione relativamente più elevati a quantità di “fattori della produzione” relativamente più scarsi, rispetto agli altri input (e viceversa). Con tale critica viene quindi messo a serio repentaglio il principio base della teoria “tradizionale” del valore fondato sulla *scarsità relativa* dei beni.

Il secondo blocco di contributi, ai quali poco sopra si è fatto riferimento, contiene invece una serie di analisi, di approfondimenti e di estensioni *in positivo* del contributo scientifico di Sraffa⁷. Ciò avviene, tuttavia, quando ormai i dibattiti tra le due scuole rivali, quella che sostiene la teoria “tradizionale” da un lato e quella che rappresenta la posizione sraffiana dall'altro, sono ormai sopiti (se non addirittura esauriti), con esiti assai incerti circa l'*effettiva* rilevanza avuta dalla critica alla teoria economica sollevata da Sraffa con il suo libro.

⁷ Anche i contributi appartenenti a questo secondo blocco sono innumerevoli. Tra quelli più significativi si veda Garegnani [1981], Kurz e Salvadori [1995], Manara [1968], Napoleoni [1985], Pasinetti [1977], Pasinetti (a cura di) [1977], Pasinetti [1981], Roncaglia [1975], Schefold [1989; 1997], Steedman [1977].

II.

Più volte e diffusamente nella ormai vasta letteratura su Sraffa si sono evidenziati i caratteri di *continuità* e gli elementi di *sviluppo* del suo lavoro in relazione a quello degli economisti classici (segnatamente Adam Smith e David Ricardo) e di Marx. Lo stesso Sraffa, in effetti, fin dalla *Prefazione* al suo libro e poi nell'apposita *Nota sulla fonti*, in appendice allo stesso libro, dichiara in modo esplicito il suo riferimento ai classici e a Marx. Non altrettanto evidenti, tuttavia, risultano gli elementi di *discontinuità* con i classici e con Marx che, in senso positivo, caratterizzano il lavoro sraffiano, e sui quali tra breve si avrà occasione di tornare.

Questo modo di mettere in rapporto Sraffa e gli economisti classici e Marx, in termini di continuità e sviluppo analitico, ha finito per far apparire Sraffa, a seconda delle circostanze, o come un semplice continuatore di quella tradizione o come colui che correggeva impostazioni difettose o mal formulate di quella scuola di pensiero, su basi coerenti e rigorose. L'originalità del pensiero di Sraffa poteva pertanto essere vista, in un certo senso, come *limitata* da un quadro concettuale e di riferimento già predisposto da altri prima di lui. Le ragioni di fondo per le quali l'impostazione dei classici (e di riflesso quella di Marx) fosse stata "sommersa e dimenticata in seguito all'avvento della teoria 'marginale'"⁸ non venivano così rese esplicite, o meglio, venivano ricondotte *semplicemente* al fatto che in essa fossero contenuti irreparabili errori o incoerenze di natura logica. Il significato di una impostazione teorica radicalmente diversa quanto a struttura e a significato rispetto a quella "tradizionale", qual è quella di Sraffa, veniva così colto sotto un profilo essenzialmente della coerenza *logico-formale*.

Quest'ultima circostanza è da collegarsi direttamente a quegli sviluppi a cui si è fatto cenno a proposito del primo blocco di contributi emersi dopo la pubblicazione del libro di Sraffa. La caratteristica dominante di essi, infatti, era quella di richiamare l'attenzione sulla nozione di "capitale" quale grandez-

⁸ Sraffa [1960], p. v.

za espressa in *valore* e alle complicazioni che ne sarebbero derivate sul piano *analitico*. Sembra opportuno a questo punto fare due osservazioni.

La prima è che una parte della letteratura marxista avvertì un certo “disagio” per il fatto che Sraffa considerasse il “capitale”, in ultima istanza, semplicemente come “insiemi di mezzi di produzione espressi in valore” e il dibattito acceso dopo la pubblicazione di *Produzioni di merci a mezzo di merci* confermava tale punto di vista⁹. Quella parte della letteratura marxista giudicava fondamentale che il “capitale” dovesse essere considerato anche e soprattutto un “rapporto sociale” e considerava come evidente il fatto che, per usare le stesse parole di Sraffa, una tale visione fosse stata “sommersa e dimenticata” dallo stesso Sraffa e dai suoi più vicini interpreti.

La seconda osservazione è che le basi della critica alla nozione di “capitale” erano state, in verità, gettate da Wicksell più di mezzo secolo prima della pubblicazione del libro di Sraffa, seppure all’interno di un modello di tipo “tradizionale” e senza che ne fossero state esplicitate pienamente tutte le conseguenze¹⁰. Inoltre, all’inizio degli anni ’70 del secolo scorso alcuni paradossi e relazioni asimmetriche nell’ambito della teoria del valore erano state ugualmente poste in evidenza nell’ambito di modelli *flow-input, flow-output* di tipo “austriaco”, anche a un solo bene¹¹. Questa circostanza pone in risalto due fatti:

1. la critica alla nozione di “capitale” aveva già avuto inizio molto tempo prima della pubblicazione del libro di Sraffa,
2. tale critica e tutte le implicazioni che ne derivano non sono ricavabili esclusivamente dal modello di Sraffa.

Ciò sollecita, pertanto, una lettura più articolata e complessa di quella finora fatta del testo di Sraffa, che ne metta meglio in evidenza i tratti *caratterizzanti* e ne evidenzi quelli *originali*.

⁹ Si cfr., ad esempio, Shaikh [1982; 1987] e Bhaduri [1969]

¹⁰ Si veda, in particolare, Wicksell [1901], Garegnani [1960], Chiodi [2003].

¹¹ Cfr. Hicks [1973] e Nuti [1970].

III.

Già nel primo capitolo di *Produzioni di merci a mezzo di merci* sono presenti tre caratteristiche fondamentali.

La prima è che Sraffa prende in considerazione un'economia *senza* sovrappiù. Tale tipo di economia, caratterizzata dal fatto che ogni settore produce una quantità di merce esattamente uguale alla quantità di tale merce complessivamente impiegata in tutto il sistema, è praticamente assente nei lavori sia degli economisti classici che di Marx, nei quali, invece, è presente fin dall'inizio un'economia che *già produce* un sovrappiù.

La seconda caratteristica riguarda la nozione di "vitalità" di un'economia. Un'economia è "vitale", secondo la definizione data da Sraffa, se, indipendentemente dalle *proporzioni* nelle quali sono rappresentati i settori produttivi dell'economia considerata, è *in grado di riprendere* il ciclo della produzione. Anche questa caratteristica è assente sia negli economisti classici che in Marx.

Nella letteratura economica la nozione di "vitalità" è per la verità comparsa alcuni anni prima della pubblicazione del libro di Sraffa. Il teorema di Hawkins – Simon, come è noto, fornisce formalmente una condizione necessaria e sufficiente affinché un'economia sia in grado di produrre un sovrappiù di merci oltre le quantità richieste di ciascuna di esse *come mezzi di produzione*, escludendo pertanto quelle richieste dai fabbisogni di consumo. Come è stato messo in evidenza in un altro lavoro dello scrivente¹², la nozione di "vitalità" alla base della condizione di Hawkins – Simon è profondamente diversa da quella fornita da Sraffa. I fabbisogni della produzione, nel primo schema di *Produzione di merci a mezzo di merci* e relativo a un'economia senza sovrappiù, sono *congiuntamente* espressi sia dalle quantità di merci impiegate come mezzi di produzione che dalle quantità di merci impiegate come mezzi di sostentamento ai lavoratori (e quindi tali quantità risultano *indistinguibili* tra loro). La nozione di "vitalità" che emerge invece dal teorema di Hawkins – Simon *esclude* il consumo dei lavoratori. Tale consumo, pertanto, non solo non esercita

¹² Chiodi [1992].

alcun ruolo nella definizione di quella nozione, ma anzi è passivamente e interamente subordinato alle “tecniche” di produzione (espresse dall’insieme delle quantità di mezzi di produzione richieste per ciascuna unità di merce prodotta) che ne vincolano di conseguenza la composizione. Le esigenze del sistema di produzione sono così espresse dal solo lato della “tecnologia” e non anche da quello “sociale”. La letteratura economica, compresa anche quella più affine al modo sraffiano di rappresentare l’economia, non sembra aver colto questa importante differenza tra le due nozioni di “vitalità”¹³.

La terza caratteristica riguarda *il ruolo* svolto dal sistema dei prezzi e gli *elementi* che lo caratterizzano. Il ruolo svolto dal sistema dei prezzi è strettamente collegato alla seconda caratteristica sopra menzionata. I prezzi che emergono nell’analisi di Sraffa (e che quest’ultimo tiene nettamente distinti dai prezzi di mercato ai quali la sua analisi non fa mai riferimento) sono quei rapporti di scambio tra le merci tali che se adottati consentono alle quantità delle varie merci prodotte di “ritornare” nei distinti settori produttivi esattamente nella quantità dettata dai fabbisogni della produzione. Tali fabbisogni produttivi, come si è visto poco sopra illustrando la nozione sraffiana di “vitalità”, non riguardano solo le quantità richieste dai metodi di produzione in uso nell’economia considerata, bensì anche le quantità di quelle merci che l’economia stessa considera necessarie al sostentamento dei lavoratori e che hanno come riferimento o le condizioni fisiologiche dei lavoratori stessi oppure le loro condizioni sociali. Nell’uno come nell’altro caso le quantità di merci da corrispondere alle unità di lavoro impiegate nei vari processi produttivi riflettono circostanze legate alla storia *specificata* dell’economia considerata, oltre che al suo contesto sociale. Gli *elementi* che caratterizzano quindi il sistema dei prezzi coincidono proprio con tutte quelle circostanze che definiscono ciò che Sraffa denomina sinteticamente “metodi di produzione e di consumo produttivo”¹⁴, espressi in termini quantitativi dall’insieme delle quantità di merci impiegate e prodotte nel sistema economico.

¹³ Si veda Pasinetti [1977].

¹⁴ Sraffa [1960, 4].

Anche questa terza caratteristica, così come emerge dal testo di Sraffa, è assente sia negli economisti classici che in Marx. In effetti, la teoria dei prezzi in *ciascuno* di tali autori ha una struttura sua propria, differente l'una dall'altra, e svolge altresì un ruolo diverso. In Adam Smith, ad esempio, è il lavoro *comandato* la misura più significativa del valore delle merci, in una società che abbia superato lo stadio “rozzo e primitivo”, poiché, in un senso che Smith preciserà in vari luoghi della *Ricchezza delle Nazioni*, esso fornisce una *misura* di quanto una nazione abbia aumentato la sua “ricchezza”. In Ricardo, invece, è il lavoro *contenuto* nelle merci la misura più significativa, poiché sintetizza a suo parere, meglio di ogni altro grandezza, le condizioni della produzione delle merci, fornendo così una misura del loro “costo”. Il lavoro *contenuto*, pertanto, costituendo l'elemento comune a tutte le merci, è ritenuto da Ricardo lo strumento più appropriato per confrontarle e aggregarle in una grandezza unica. Ne consegue che il problema della distribuzione del reddito tra le classi sociali (che Ricardo considerava “il principale problema dell'Economia Politica”) può essere allora bene impostato e quindi analizzato.

In Marx, la teoria del valore ha una struttura molto più complessa rispetto a quella degli economisti classici. La teoria marxiana del valore, basata sulle quantità di lavoro socialmente necessario alla produzione delle merci, ha la funzione *strumentale* di “svelare” il fenomeno dello sfruttamento capitalistico, ma non anche quella di costituire una teoria dei rapporti di scambio.

Se si considera un'economia con sovrappiù, sono almeno due le caratteristiche che possono mettersi in rilievo ai fini di un confronto tra Sraffa da un lato e gli economisti classici e Marx dall'altro.

La prima è la nozione di “salario” che, nel modello di Sraffa, può includere una parte del sovrappiù prodotto. Concettualmente tale “salario”, come Sraffa esplicitamente afferma, può essere distinto nelle due parti costituenti: quella relativa al sostentamento, che deve in ogni caso essere corrisposta alle unità di lavoro, sia che si produca sia che non si produca sovrappiù; l'altra relativa alla quota eventuale di sovrappiù attribuibile a tali unità di lavoro. Negli economisti classici e in Marx la nozione di salario coincide con quella relativa al sostentamento. Nei classici, scostamenti del salario *effettivo* da quello di *sussistenza*

erano prodotti da flussi numericamente differenti di quantità domandate e quantità offerte di lavoro *sul mercato*, né più e né meno di come poteva accadere per una merce qualsiasi, il cui prezzo *effettivo*, realizzato *sul mercato*, poteva discostarsi da quello ritenuto *naturale* per effetto di temporanee differenze tra quantità domandata e quantità offerta della merce considerata; in Marx gli scostamenti del salario effettivo rispetto a quello di sussistenza erano causati dai movimenti prodotti dall’“esercito industriale di riserva”¹⁵.

La seconda caratteristica riguarda la distinzione introdotta da Sraffa nello schema con sovrappiù tra merci-base e merci non-base. In un sistema con produzioni singole e con i mezzi di produzione interamente consumati nel ciclo della produzione, quella distinzione si basa su una caratteristica puramente *oggettiva*: sul fatto cioè che una merce entri in *tutte* le produzioni oppure no. Solo nel primo caso la merce è base. Negli economisti classici e in Marx una nozione analoga ma non identica a quella di merce-base si può trovare in quella di beni-salario. Poiché l’impiego di lavoro è necessario in tutte le produzioni, e poiché ciascuna unità di lavoro deve percepire un salario di sussistenza, tutte le merci che compongono il salario “entrano” in tutte le produzioni, e quindi esse sono, usando la terminologia sraffiana, merci-base. Dalla classificazione classica e marxiana, tuttavia, restano fuori quelle merci che pur non appartenendo alla classe dei beni-salario sono tuttavia indispensabili in tutte le produzioni, direttamente o indirettamente.

IV.

Quasi tutti i ragionamenti formulati da Sraffa in *Produzione di merci a mezzo di merci* hanno una struttura completamente diversa rispetto a quella di analoghe strutture generalmente presenti nella logica e nella matematica. Qui è sufficiente considerare brevemente due soli esempi. Il primo riguarda la costruzione della particolare unità di misura dei prezzi e del salario impiegata da

¹⁵ Si cfr. Smith [1776, Libro I, cap.VIII], Ricardo [1817, cap. IV], Marx [1867, cap. 23].

Sraffa; il secondo si riferisce al modo con il quale egli dimostra la positività dei prezzi in un sistema con sovrappiù, qualunque sia il valore assunto dal salario tra i due estremi possibili (il massimo e lo zero).

L'unità di misura dei prezzi e del salario è una merce composta particolare (*merce-tipo*) costruita dallo stesso Sraffa a partire dalle quantità impiegate e prodotte che rappresentano, nel loro insieme, il sistema osservato. La costruzione di tale merce costituisce uno dei casi più evidenti di ragionamento che segue una procedura di tipo *costruttivo*¹⁶.

Nell'ambito della produzione singola, e con mezzi di produzione interamente consumati nel ciclo della produzione (di durata uniforme in tutti i processi), la costruzione della merce tipo non incontra alcuna difficoltà, né di tipo analitico, né di tipo interpretativo. Essa è composta da una “miscela” di merci-base ricavata dal sistema d'osservazione e caratterizzata dal fatto che le proporzioni tra le merci che la compongono sono le stesse di quelle dei suoi mezzi di produzione. La proprietà di tale merce particolare sta nel fatto che essa rimane *invariabile* a fronte dei mutamenti nei prezzi delle merci originati dai possibili e alternativi valori che il saggio del profitto (e quindi il salario) può assumere. Il vantaggio di tale *invariabilità* si riflette nel fatto che la relazione tra il salario e il saggio del profitto – relazione che si dimostra essere *inversa* – diviene *lineare* quando si adotta come unità di misura dei valori proprio la merce-tipo. Ciò vuol dire, da un punto di vista economico, che su quella relazione i mutamenti dei prezzi, che intervengono a seguito di alternativi assetti distributivi, *non* esercitano alcuna influenza.

Sraffa dimostra che per ogni sistema “vitale”, sia in stato reintegrativo che in stato non-reintegrativo, è possibile *costruire* una simile merce ritagliando “strisce” di industrie in modo tale che le proporzioni tra le merci prodotte e le merci impiegate siano le stesse. Poiché non esiste altro modo per ricavare una merce composta con la proprietà appena detta, Sraffa dimostra anche che essa è *unica*.

¹⁶ Il primo autore a mettere in evidenza tale caratteristica è stato Velupillai [1980]. Di questo stesso autore fondamentale è il saggio del 1989.

Da un punto di vista puramente formale la procedura di Sraffa si basa, come egli stesso suggerisce, nel moltiplicare ciascuna delle equazioni rappresentanti le industrie per un numero diverso da zero. Il risultato ottenuto, benché non sia ovviamente il sistema *osservato* bensì uno *ricavato* da quello di partenza, condivide con quest'ultimo le stesse proprietà matematiche, e quindi le stesse soluzioni.

Se si confronta la procedura seguita da Sraffa nella costruzione della merce-tipo con quella adottata nella letteratura economica per fornirne una soluzione alternativa, si vede che quest'altra fa ricorso all'uso di strumenti matematici e di teoremi, propri dell'algebra delle matrici, ai quali non può essere direttamente attribuito alcun significato economico¹⁷. Inoltre, la mera dimostrazione dell'*esistenza* di una particolare soluzione comporta la perdita di informazioni sul *processo* attraverso il quale quella particolare soluzione è stata *ottenuta*.

La letteratura ha metabolizzato le modalità generalmente seguite da Sraffa nelle sue dimostrazioni poco ortodosse (se non forse, talvolta, ritenute addirittura non-rigorese), sostituendole con altre procedure più sintetiche e più conformi al comune linguaggio matematico. Queste ultime, tuttavia, sono profondamente lontane dalla "filosofia" sraffiana basata invece, come visto nell'esempio della costruzione della merce-tipo, sulla forza dell'intuizione e sulla semplicità degli strumenti utilizzati, senza tuttavia concedere nulla, a parere di chi scrive, quanto a rigore.

Il secondo esempio è quello riguardante la positività dei prezzi in un sistema con sovrappiù, quando i prezzi delle merci mutano a seguito del mutare del salario entro l'intero intervallo di valori teoricamente possibili, compresi tra il massimo e il suo minimo virtuale, cioè lo zero.

Sraffa considera una qualsiasi delle equazioni di prezzo di una merce-base. Si chiede a quale condizione il prezzo di tale merce possa diventare negativo a

¹⁷ In un testo caratterizzato da un elevato rigore matematico, Gale [1960], per esempio, dichiara esplicitamente di non voler far ricorso alla teoria dei determinanti e delle radici caratteristiche o autovalori, poiché non si conosce alcun caso nel quale "questi particolari oggetti algebrici sono utili per trarre conclusioni dai modelli economici".

seguito di un cambiamento del salario. La condizione richiesta è che il prezzo considerato deve passare prima per lo zero, e ciò implica che almeno un prezzo di una merce usata come mezzo di produzione della merce considerata risulti negativo. Ma allora, poiché nessun prezzo potrà mai diventare negativo *prima* di un altro, nessuno di essi potrà *mai* diventarlo.

Il prezzo di una merce, tuttavia, potrebbe diventare negativo passando per l'infinito. Poiché si tratta di merci-base, affinché il prezzo di una di esse diventi infinito sarebbe necessario pensare che i prezzi delle altre merci diventino nulli, se si adottasse come unità di misura il prezzo della merce che diventa infinito. Ma ciò resta escluso da quanto detto poco sopra.

In questo tipo di dimostrazione, come facilmente si può constatare, Sraffa non fa altro che usare strumenti di logica *elementare*.

V.

La seconda parte del libro di Sraffa riguarda il caso della produzione congiunta. La ragione principale per la quale è necessario considerare la produzione congiunta risiede nella necessità di introdurre beni-capitali ad uso durevole (capitale fisso), oltre che risorse naturali non-prodotte, diverse dal lavoro, che vengono impiegate dal lato dei mezzi di produzione (terra).

La letteratura economica ha ampiamente analizzato la struttura formale del modello che è alla base della produzione congiunta e le sue diverse implicazioni e complicazioni sotto il profilo economico.

Se tuttavia si confronta questo modello con quello della produzione singola, ciò che emerge è che molti tra i più significativi risultati ottenuti nell'ambito di quest'ultima non sono più ottenibili nell'ambito della produzione congiunta.

Innanzitutto, non sempre è assicurata l'esistenza della merce-tipo, né tanto meno, nel caso che esista, la sua unicità. La conseguenza immediata di ciò è che nel caso della produzione congiunta viene a mancare quella particolare unità di misura adottando la quale la relazione tra salario e saggio del profitto

poteva essere vista in forma inversa e lineare. Nel caso della produzione congiunta quella relazione non sempre risulta inversa. In altri termini, a valori più elevati del saggio del profitto possono corrispondere valori più bassi *oppure* valori più alti del salario, *a seconda dell'unità di misura prescelta*.

In secondo luogo, il processo di riduzione a quantità “datate” di lavoro non è più generalmente possibile, poiché sarebbe impraticabile procedere “a ritroso” nei vari stadi di produzione a causa dell’esistenza di una molteplicità di “percorsi” all’indietro da seguire nei vari stadi produttivi¹⁸.

In terzo luogo, la distinzione tra merci-base e merci non-base perde gran parte della sua giustificazione economica, e si trasforma solo in una distinzione quasi esclusivamente matematica.

Benché la letteratura economica abbia con rigore ed enfasi messo in evidenza ciò, poco si è fatto sul piano più squisitamente interpretativo di simili risultati.

Lo schema della produzione congiunta rappresenta, da un certo punto di vista, una generalizzazione della produzione singola, la quale, come afferma Sraffa, “viene così ad essere riassorbito come un caso estremo”¹⁹.

Da un altro punto di vista, tuttavia, lo schema generale della produzione congiunta dimostra come il passaggio da rappresentazioni semplificate a rappresentazioni più generali dell’economia comporti necessariamente il venir meno di relazioni semplici e univocamente definibili tra le grandezze caratterizzanti il sistema considerato. Dimostra, in altro modo, l’incapacità (se non addirittura l’impossibilità) da parte della teoria economica di catturare, pur con uno schema formalmente coerente, l’intera “realtà” e comprenderne i complessi meccanismi di funzionamento.

¹⁸ Il processo di riduzione a quantità “datate” di lavoro benché sia possibile nel caso della produzione singola incontra tuttavia difficoltà interpretative. Su questo punto si veda Chiodi e Ditta [2003].

¹⁹ Sraffa [1960, 57].

VI.

Il principale contributo di Sraffa, *Produzione di merci a mezzo di merci*, intenzionalmente designato dall'autore a costituire delle "premesse" a una critica della teoria economica, non ha tuttavia avuto finora quell'impatto dirompente che la forza delle argomentazioni di Sraffa lasciava inizialmente credere.

Ipotizzare quali possano essere state le ragioni di questo risultato è questione alquanto difficile e complessa. Il terreno sul quale il dibattito si è concentrato all'indomani della pubblicazione del libro, benché importante per una critica ad alcuni aspetti cruciali della teoria economica "tradizionale", appare piuttosto limitato per poter esaurire tutta la carica innovativa contenuta nel lavoro sraffiano.

Le precedenti riflessioni hanno in parte fatto emergere alcune ragioni possibili di quell'esito, oltre che indicare, in positivo, aspetti alternativi sui quali potrebbe (e dovrebbe) essere indirizzata l'attenzione.

Una ulteriore causa possibile dell'ancora scarsa assimilazione della critica sraffiana nell'ambito della disciplina economica sembra risiedere nella profonda differenza esistente tra i due diversi modi di rappresentare e analizzare il funzionamento di un sistema economico. Tale differenza non è stata forse percepita pienamente neanche da quella parte della letteratura più sensibile al contributo sraffiano, che ha invece privilegiato o l'insistenza su una critica in senso *distruttivo* della teoria "tradizionale" oppure un'estensione *costruttiva* ma in senso puramente "scalare" del modello di Sraffa.

Riferimenti bibliografici

BHADURI, A.

1969 *On the significance of recent controversies on capital theory: a marxian view*, in "Economic Journal", September, pp. 532-9.

BRUNO, M., BURMEISTER, E. e SHESHINSKI, E.

1966 *Nature and Implications of the Reswitching of Techniques*, in "Quarterly Journal of Economics", pp. 526-53.

CHIODI, G.

1992 *On Sraffa's notion of viability*, in "Studi Economici", n. 46, pp. 5-23.

2003 *A Wicksellian Monetary Theory of Production and Distribution*, Mimeo.

CHIODI, G. e DITTA, L.

2003 *On the Pure Labour Theory of Value*, History of Economic Ideas.

GALE, D.

1960 *The theory of linear economic models*, McGraw-Hill, New York.

GAREGNANI, P.

1960 *Il capitale nelle teorie della distribuzione*, Giuffrè, Milano.

1966 *Switching of Techniques*, in "Quarterly Journal of Economics", pp. 554-67.

1981 *Marx e gli economisti classici*, Einaudi, Torino.

HARCOURT, G. C.

1972 *Some Cambridge controversies in the theory of capital*, Cambridge University Press, London.

HARROD, R. F.

1961 *Review di Sraffa, P. (1960)*.

HICKS, J. R.

1973 *Capital and time. A neo-Austrian theory*, Oxford University Press, London.

KURZ, H. D. e SALVADORI, N.

1995 *Theory of production. A long-period analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.

LEVHARI, D.

1965 *A Nonsubstitution Theorem and Switching of Techniques*, in “Quarterly Journal of Economics”, pp. 98-105.

LEVHARI, D. E SAMUELSON, P. A.

1966 *The Nonswitching Theorem is False*, in “Quarterly Journal of Economics”, pp. 518-19.

MANARA, C. F.

1968 *Il modello di Piero Sraffa per la produzione congiunta di merci a mezzo di merci*, in “L'industria”, n. 1, pp. 3-18.

MARX, K.

1867, *Il capitale*, libro I, Editori Riuniti, Roma, (1974).

NALDI, N.

1998 *Piero Sraffa a Perugia: Novembre 1923 – Febbraio 1926*, in “Il pensiero economico italiano”, VI, n. 1, pp. 105-131.

NAPOLEONI, C.

1985, *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino.

NUTI, D. M.

1970 *Capitalism, socialism and steady growth*, in “The Economic Journal”, March, pp. 32-57.

PASINETTI, L.

1966 *Changes in the Rate of Profit and Switches of Techniques*, in “Quarterly Journal of Economics”, pp. 503-17.

1969 *Switches of Technique and the 'Rate of Return' in Capital Theory*, in “Economic Journal”, 508-31.

1977 *Lectures on the theory of production*, Columbia University Press, New York.

PASINETTI, L. (a cura di)

1977 *Contributi alla teoria della produzione congiunta*, il Mulino, Bologna.

POTIER, J.-P.

1991 *Piero Sraffa – Unorthodox Economist (1898-1983)*, Routledge, London and New York.

RICARDO, D.

1817 *On the principles of political economy and taxation*, vol. I di *The works and correspondence of David Ricardo*, edited by Piero Sraffa with the collaboration of M.H. Dobb, Cambridge University Press, Cambridge, (1951).

RONCAGLIA, A.

1975 *Sraffa e la teoria dei prezzi*, Laterza, Roma-Bari, 2^a ed. (1981).

1999 *Sraffa – la biografia, l'opera, le scuole*, Laterza, Roma-Bari.

SAMUELSON, P. A.

1962 *Parable and Realism in Capital Theory: The Surrogate Production Function*, in “Review of Economic Studies”, pp. 193-206.

1966 *A Summing Up*, in “Quarterly Journal of Economics”, pp. 568-83.

SCHEFOLD, B.

1989 *Mr. Sraffa on Joint Production and Other Essays*, Unwin Hyman, London.

1997 *Normal prices, technical change and accumulation*, Macmillan, Basingstoke and London.

SHAIKH, A.

1982 *Neo-Ricardian Economics: a Wealth of Algebra, a Poverty of Theory*, in “Review of Radical Political Economy”, Summer, pp. 67-83.

SMITH, A.

1776, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Benton, Chicago, (1952).

SOLOW, R. M.

1963 *Heterogeneous Capital and Smooth Production Functions: An Experimental Study*, in “Econometrica”, pp. 623-45.

1967 *The Interest Rate and Transition between Techniques*, in *Socialism, Capitalism and Economic Growth – Essays presented to Maurice Dobb*, ed. By C. H. Feinstein, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 30-39.

SPAVENTA, L.

1968 *Realism without Parables in Capital Theory*, in “Récherches récentes sur la fonction de Production”, Centre D’Etudes et de Récherches Universitaire de Namur, pp.15-45.

SRAFFA, P.

1960 *Production of commodities by means of commodities. Prelude to a critique of economic theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

STEEDMAN, I.

1977 *Marx after Sraffa*, NLB, London.

VELUPILLAI, K.

1980 *Review* a Pasinetti, L. (1977), in “Journal of economic Studies”, vol. 7, pp. 64-65.

1989 *The existence of the standard system: Sraffa’s constructive proof*, in “Political Economy”, vol. 5, pp. 3-12.

WICKSELL, K.

1901 *Föreläsningar i Nationalekonomi*, Första delen: Teoritisk Nationalekonomi, Lund. Trad. it. – condotta sulla traduzione inglese dallo svedese di E. Classen, *Lectures on Political Economy*, a cura di L. Robbins, vol. I, The Macmillan Company, New York, (1935) – *Lezioni di economia politica*, a cura di P. Jannaccone, Utet, Torino (1966), pp. 1-245.

WITTGENSTEIN, L.

1953 *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford.

Mascia Ferri

L'opinione pubblica in Walter Lippman: un contributo alla sociologia della conoscenza

Quando gli uomini agiscono in base al principio
della ricerca e della documentazione,
vanno a cercare i fatti e a formarsi una loro saggezza.
Quando lo trascurano, rientrano in se stessi
e trovano soltanto ciò che hanno dentro.
E così elaborano i loro pregiudizi
invece di accrescere le loro conoscenze¹.

Walter Lippmann, nato a New York City il 23 settembre del 1889, studiò alla Harvard University dove si avvicinò al pensiero socialista. Sostenne inizialmente il Partito Progressista e Theodore Roosevelt nelle elezioni presidenziali del 1912. Nel 1914 collaborò alla fondazione della rivista liberale “New Republic” e divenne, due anni dopo, simpatizzante del Partito Democratico. Partecipò con Woodrow Wilson² e Edward House³ alla compilazione dei Quattor-

¹ W. Lippmann, *L'opinione pubblica*, Roma, Donzelli editore, 2000, p. 395.

² Thomas Woodrow Wilson nacque il 28 dicembre del 1856 a Staunton in Virginia. Educato a Princeton, all'Università della Virginia e alla Johns Hopkins University, diventò professore e insegnò a Princeton dal 1890 al 1902. Dopo essere stato eletto Governatore nello Stato del New Jersey nel 1911, Wilson diventò una figura nazionale e nel 1913 divenne ventottesimo Presidente degli Stati Uniti fino al 1921. Nel 1917 proclamò l'entrata dell'America nella Prima Guerra Mondiale. Morì a Washington il 3 febbraio 1924.

³ Nato il 26 luglio 1858 a Houston in Texas, Edward Mandell House fu membro del Partito Democratico e aiutò Woodrow Wilson a vincere la campagna presidenziale del 1912. Divenne portavoce personale del Presidente Wilson in Europa. Dopo che gli Stati Uniti entrarono in guerra nel 1917 divenne responsabile delle relazioni con i paesi alleati.

dici Punti del Programma di Pace⁴ per la firma dell'Armistizio della Prima Guerra Mondiale. Fu membro della delegazione americana alla Conferenza di Pace di Parigi⁵ del 1919 e collaborò alla stesura dell'accordo della Lega delle Nazioni⁶.

Giornalista e saggista, Walter Lippmann nel 1921 iniziò a scrivere per il giornale riformista "New York World", di cui fu direttore dal 1929 al 1931. Trasferitosi successivamente al "New York Herald-Tribune", vinse due premi Pulitzer che lo resero uno dei più grandi giornalisti politici del mondo. Dopo la Seconda Guerra Mondiale tornò alle sue idee liberali non risparmiando critiche ai leaders repubblicani e democratici – precedentemente appoggiati nelle campagne elettorali – per le politiche aggressive manifestate con la guerra di Korea e del Vietnam. Morì a New York City il 14 dicembre del 1974.

⁴ L'8 gennaio del 1918, il Presidente degli Stati Uniti Woodrow Wilson presentò il suo Programma di Pace al Congresso. Redatto con un gruppo di esperti di politica estera americana, il Programma si articolava in quattordici punti. I primi cinque punti si basavano su altrettanti principi generali: Punto 1 rinuncia a trattative segrete; Punto 2 libertà dei mari; Punto 3 rimozione delle barriere commerciali; Punto 4 riduzione delle armi e Punto 5 ricorso ad un arbitrio internazionale per le dispute coloniali. Dal Punto 6 al Punto 13 venivano regolati i problemi internazionali includendo le richieste fatte dalla Russia, Francia e Italia. Tutti i maggiori stati coinvolti nella Prima Guerra Mondiale obiettarono su alcuni punti del Programma presentato da Wilson, ma il Presidente americano, quando i negoziati di pace cominciarono nell'ottobre del 1918, pose come condizione per la firma dell'Armistizio l'accettazione di tutti e quattordici i punti.

⁵ Quando l'Armistizio fu firmato l'11 novembre 1918, era negli accordi una conferenza di pace per discutere sul post-guerra. Essa fu aperta a Parigi il 12 gennaio del 1919, e proseguì i lavori in diverse località francesi fino al 20 gennaio 1920.

⁶ Durante la Prima Guerra Mondiale alcuni leaders mondiali come Wilson sostennero l'esigenza di un'organizzazione internazionale a tutela della pace e degli accordi internazionali. Questa organizzazione era la Lega delle Nazioni approvata nella Conferenza di Pace di Parigi nel 1919. La Lega delle Nazioni non possedeva una forza militare ma solo la possibilità di applicare sanzioni economiche agli stati trasgressori degli accordi. Di fatto si rilevò inefficace per impedire l'azione dell'Italia in Etiopia nel 1935, l'attacco del Giappone alla Cina nel 1937, della Germania in Cecoslovacchia nel 1938 e l'invasione Russa in Finlandia nel 1939. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, le competenze della Lega delle Nazioni furono conferite alle Nazioni Unite.

Scrisse numerosi articoli in più di cinquanta giornali e pubblicò diversi saggi, tra cui *The Public Opinion* (New York 1922), che rappresenta un'importante riflessione sull'effettiva possibilità di realizzare la democrazia, non solo negli Stati Uniti ma anche negli altri paesi occidentali. Le analisi dettagliate e articolate di Lippmann derivano dalla sua esperienza diretta nel mondo della politica americana, e da una particolare attenzione nei confronti dei mezzi di comunicazione di massa – giornali e radio – che nel periodo storico in cui egli scrisse *The Public Opinion* destavano grandi preoccupazioni per gli effetti persuasivi della propaganda.

In questo magnifico libro, arrivato in Italia solo nel 1963 con il titolo *L'opinione pubblica* (Edizioni di Comunità), Lippmann presenta al lettore una serie di esempi e fatti storici, per dimostrare come le immagini e le idee in base a cui agiscono gli individui e i gruppi rappresentano quella che può essere definita “Opinione Pubblica con la lettera maiuscola”. La realtà, troppo vasta per essere totalmente accessibile, è distorta da una serie di fattori riferibili sia all'individuo, come gli stereotipi e lo stato psicologico temporaneo, che al contesto, come le istituzioni, le barriere economiche, sociali e culturali. La necessità, tuttavia, di andare oltre il microcosmo soggettivo, spinge l'individuo alla fruizione dei mezzi di comunicazione che diventano il portavoce di quella parte di realtà inaccessibile e non verificabile dal singolo. Da questo processo, di cui i media sono uno strumento di manipolazione della conoscenza, scaturisce un'inevitabile “costruzione” della realtà, dove, per riconoscere il vero dal falso, è necessario compiere un percorso di studio orientato alla ricerca dell'errore piuttosto che alla conferma delle ipotesi.

Gran parte dei concetti fondamentali della Sociologia della Conoscenza – successivamente sistematizzati da Karl Mannheim con la pubblicazione di *Ideology and Utopia*⁷ del 1929 – possono essere individuati in *The Public Opinion* se la lettura del testo viene depurata dalla forte impronta ideologica, in senso manheimiano, dell'autore. La biografia e la formazione culturale di

⁷ Tradotto in italiano da Antonio Santucci con il titolo *Ideologia e Utopia*, Bologna, il Mulino, 1999.

Walter Lippmann non portano a definirlo un sociologo della conoscenza ma le sue analisi, a distanza di ottant'anni, sono ancora un punto di riferimento per le numerose teorie sugli effetti dei media.

1. *Vastità e ambiente invisibile*

Il limite delle moderne democrazie è, secondo Lippmann, quello di non aver mai affrontato seriamente il problema della non automatica corrispondenza tra le immagini che sono nella mente degli individui e quelle della realtà del mondo esterno.

Questo problema nasce già in epoche assai antiche ma è soprattutto con lo svilupparsi dei viaggi, dei commerci e dei contatti con altre popolazioni che il limite diventa più evidente. Tuttavia la vastità non può essere fatta risalire solo ad un concetto di spazio sconosciuto, ma anche ad ambiti disciplinari, tecnicismi burocratici e amministrativi, strategie politiche, filosofie comportamentali, abitudini alimentari, tradizioni antropologiche ecc. L'ambiente reale, troppo grande, complesso e fuggevole per consentire una conoscenza diretta, risulta ancora più inaccessibile con lo sviluppo dei mezzi di comunicazione che ne mettono in risalto le enormi dimensioni.

L'uomo per potersi orientare nella parte di mondo di cui non ha esperienza diretta, e per la quale non ha "attrezzi cognitivi" sufficienti ad affrontarne le sottigliezze e le combinazioni, crea, al livello cognitivo, un modello semplificato di ambiente: lo pseudo-ambiente. Esso è un "ibrido risultante da una combinazione di natura umana e di condizioni ambientali" [Lippmann 1999, 52]. La natura umana spinge ad un continuo processo di semplificazione, in parte biologico, ma soprattutto "razionale", attraverso il ricorso agli stereotipi e alle concezioni assolute e dicotomiche; le condizioni ambientali sono invece determinate dalla posizione sociale, dal pensiero ideologico e dalla situazione congiunturale.

Lo pseudo-ambiente è, pertanto, una categoria storicizzata. Lo studioso dell'opinione pubblica deve considerare le rappresentazioni che l'uomo ha del

mondo, come forze in grado di scatenare le sue reazioni: gli stimoli sono provocati dallo pseudo-ambiente, ma le conseguenze ricadono sull'ambiente reale.

2. Semplificazione della realtà

Le immagini che l'uomo ha del mondo, create da se stesso o da altri, lo orientano nell'azione quotidiana e nei rapporti sociali.

Tra queste immagini gli stereotipi hanno il compito di semplificare la realtà vasta e sconosciuta, di economizzare le energie cognitive facendo vedere ciò che è familiare e consueto. Sarebbe infatti molto più impegnativo rivedere le proprie posizioni piuttosto che trovarne conferma. Questo processo di semplificazione della realtà non avviene in modo accidentale né per un'arbitraria scelta individuale, ma secondo modalità stabilite culturalmente dal proprio gruppo; caratteristica degli stereotipi è quella di essere rigidi, di tramandarsi di generazione in generazione fino a confondere una realtà sociale con una realtà "naturale": "...in ogni generazione (c'è) un numero relativamente piccolo di persone che s'impegnano costantemente a disporli, standardizzarli e migliorarli in sistemi logici, noti come le Leggi dell'Economia Politica, i Principi della Politica, e via dicendo" [Ivi, 125].

Gli stereotipi sono anche strumenti di governo vero e proprio: attraverso una loro organizzazione e gestione strategica, le élite al potere possono operare all'insegna della conservazione dei privilegi acquisiti. Pertanto, anche se la loro formazione avviene per un processo "naturale" dell'individuo al fine della semplificazione e della riduzione della complessità del reale, la loro perpetuazione può derivare da strategie deliberate.

"In questo mondo le persone e le cose hanno un loro posto preciso e si comportano secondo certe previsioni" [Ivi, 117]. "Lo stereotipo non solo risparmia tempo in una vita già molto impegnata, ed è perciò una difesa della nostra posizione nella società, ma tende anche a proteggerci dagli effetti spossanti del tentativo di vedere il mondo con sguardo fermo, e di vederlo nella sua totalità" [Ivi, 134]. "E infatti è certo che, a livello della vita sociale, quello che

si è soliti chiamare l'adattamento dell'uomo all'ambiente avviene per mezzo di finzioni" [Ivi, 44].

Gli stereotipi orientano la ricerca attraverso la selezione di dati che possano riconfermarli, mentre le informazioni che potrebbero smentirli vengono eliminate. È attraverso questo processo selettivo che gli stereotipi si riproducono limitando l'accesso alla conoscenza intesa come sviluppo del sapere.

Un'altra possibile semplificazione della realtà può essere operata attraverso la riduzione ad un sistema del bene e ad uno del male: i giusti e gli ingiusti, i buoni e i cattivi, chi ha ragione – quasi sempre una sola – e chi non ce l'ha. L'uomo ha una particolare predisposizione all'assoluto e la dicotomia bene e male è costruita su stereotipi molto potenti che si tramandano di generazione in generazioni attraverso le istituzioni sociali: famiglia, scuola, chiesa, di cui i mezzi di comunicazione sono un'espressione. La forza con la quale gli stereotipi si trasmettono è tale da farli sembrare un'eredità biologica, tuttavia è attraverso il vivere sociale e l'educazione che essi si perpetuano: "Finché non siamo in grado di valutare le differenze di formazione, dobbiamo sospendere il giudizio sulle differenze di natura" [Ivi, 116].

La necessità di economizzare l'attenzione è comunque inevitabile e l'abbandono di tutti gli stereotipi per assumere "un atteggiamento completamente innocente di fronte all'esperienza, impoverirebbe la vita umana" [Ivi, 113]. Lippmann suggerisce, pertanto, di studiare la natura degli stereotipi attraverso l'uso congiunto di diverse discipline: la sociologia, la psicologia, l'antropologia, la storia, per individuare come essi partecipano alla costruzione degli schemi generali intorno ai quali si sviluppa la filosofia di vita degli individui e dei gruppi.

L'insegnante, che ha comunque bisogno di un "modello operante del sistema sociale" può preparare gli uomini ad affrontare il mondo "con un atteggiamento molto più disincantato di fronte ai propri processi mentali" [Ivi, 406]; può insegnare loro a valutare la credibilità delle fonti di notizie e può renderli coscienti dei propri stereotipi. Questo tipo di studi si sofferma sull'analisi dell'errore, stimolando anche la ricerca della verità: "A mano a mano che le nostre menti diventano sempre più consapevoli della loro soggettività, troviamo in esse un gusto del metodo obiettivo che altrimenti non ci sarebbe" [Ivi, 407].

3. *La distorsione del reale*

“Non c'è il tempo né la possibilità per una conoscenza profonda. E così ci limitiamo a notare un tratto, che caratterizza un tipo ben conosciuto, e riempiamo il resto dell'immagine grazie agli stereotipi che ci portiamo in testa” [Ivi, 112].

Esiste una censura deliberata, come quella che potrebbe essere applicata in tempo di guerra e che impedisce fisicamente l'accesso alla realtà, e una sottesa dove un'enormità di dati, pur essendo accessibile, non arriva alla generalità del pubblico per diversi motivi. L'entità del reddito, ad esempio, favorisce, secondo Lippmann, sia a livello individuale che collettivo, l'accesso alla realtà oltre il proprio vicinato. I viaggi, i libri e i periodici consentono, insieme ai mezzi di comunicazione, di conoscere i fatti del mondo esterno. Allo stesso tempo le idee orientano l'uso del reddito, dirottando il denaro verso l'acquisizione della conoscenza o verso altri consumi. In questo caso parleremo di limitazioni autoimposte. Le classi agiate, che Lippmann chiama “settori del popolo sovrano”, impiegano il loro tempo libero in attività non legate alla comunicazione. Quello di cui soffrono, secondo l'autore americano, è una sorta di “anemia” nei confronti della “scena umana”: “si muovono come se stessero al guinzaglio, entro un raggio prestabilito di conoscenze e secondo le regole e le conoscenze del loro ambiente sociale” [Ivi, 75]. “È nell'ambiente sociale che le idee derivate dalla lettura e dalle conferenze e dalla conversazione convergono, vengono classificate, accettate, respinte, giudicate e sanzionate” [Ibidem]. Sia nelle grandi città che nelle piccole comunità questo schema si ripete e ognuno sa a quale ambiente sociale appartiene e quali fonti di informazione possono o no esservi ammesse; ogni ambiente ha un'immagine chiara della posizione gerarchica che occupa nella società. Mentre la situazione economica non è determinante nella società americana, lo è invece il tipo di attività lavorativa che definisce i confini sociali. L'ambiente sociale non è “una mera classe economica, ma qualcosa che assomiglia di più a un clan biologico. L'appartenenza è connessa intimamente all'amore, al matrimonio e ai figli, o per parlare più esattamente, agli atteggiamenti e ai desideri che vi sono implicati [Ivi, 76].

La posizione e i contatti determinano pertanto cosa si riesce e si può vedere, sentire e sperimentare; i membri di un ambiente sanno esattamente cosa è accettato tra di loro e cosa fra gli altri.

Secondo Lippmann, è il modo in cui il mondo viene immaginato a determinare il comportamento dell'uomo e non la coscienza di classe che è, al pari della coscienza nazionale, solo un modo di vedere le cose. Così il rapporto tra realtà e reazione è mediato dalle rappresentazioni che interiormente gli uomini hanno del mondo.

La società è regolata da codici morali (es. personale, familiare, economico, professionale, legale, patriottico, internazionale), che rappresentano degli schemi di comportamento adatti ad alcune situazioni tipiche. Seguire il codice significa servire lo scopo che esso persegue. Ogni codice è formato da stereotipi di natura psicologica, sociologica e storica, ma la visione della natura umana, delle istituzioni e della tradizione non è costante in tutti i codici, anche se questi si articolano nello stesso contesto. Le interpretazioni differiscono nella stessa persona a secondo dei codici, i codici differiscono a loro volta da una persona all'altra anche se appartengono allo stesso ambiente sociale, e i codici differiscono da un ambiente sociale all'altro, tra nazioni e razze: "Così quando due fazioni vedono con intensità ciascuna il suo aspetto, ed escogitano le loro spiegazioni di ciò che è vero, è quasi impossibile che si riconoscano reciprocamente dell'onestà. Se lo schema si adatta alla loro esperienza in un momento cruciale, non lo considerano più un'interpretazione. Lo considerano *realtà*" [Ivi, 146].

Quando si racconta una storia, la stessa per tutti, qualunque essa sia, ci sono caratteri distorcanti comuni in ogni narratore: "Il carattere che si dà a questo racconto cambia non solo a seconda del sesso e dell'età, della razza e della religione e della posizione sociale, ma, entro queste grossolane classificazioni, a seconda della costituzione ereditaria e acquisita dall'individuo, delle sue capacità, della sua carriera, dell'andamento della sua carriera, di un particolare aspetto della sua carriera, dei suoi modi e tempi, o del posto che occupa in uno dei giochi della vita in cui è impegnato. Egli percepisce attraverso i suoi schemi fissi, e ricrea con le sue emozioni, la parte di vita pubblica che arriva

fino a lui: qualche riga di stampa, alcune fotografie, aneddoti, e qualche sua occasionale esperienza” [Ivi, 186]. Gli aspetti sociali si fondono con quelli individuali dando vita a qualcosa di diverso ad ogni passaggio di informazione.

4. Formazione dell'opinione pubblica

I numerosi approcci che sottolineano il ruolo dei media nella costruzione della realtà riconoscono la necessità di sopperire alle lacune conoscitive riferite a quella parte del mondo della quale non si ha esperienza diretta. In tal senso Walter Lippmann già negli anni '20, aveva individuato le enormi potenzialità dei mezzi di comunicazione – allora si riferiva alla carta stampata e in parte alla radio – nonostante questi non fossero ancora diventati di massa. I media organizzano la scena dei valori intorno ai quali creare confronto pubblico agendo come catalizzatori di contrapposizioni improvvise; per loro costituzione ben si prestano ad esprimere le variazioni del clima d'opinione intorno a certi argomenti.

Il conflitto e la competizione, elementi essenziali affinché un tema o un evento possano entrare nell'agenda del pubblico, devono essere gestiti in modo da non scontrarsi con il sistema sociale. “Così l'ambiente di cui si occupano le nostre opinioni pubbliche viene rispecchiato in molti modi: dalla scarsa attenzione, dalla povertà di linguaggio, dalla distrazione, da costellazioni inconse di sentimenti, da attriti, violenza, monotonia. Queste limitazioni al nostro accesso a quell'ambiente si uniscono all'oscurità e alla complessità dei fatti stessi per frustrare la chiarezza e la fedeltà della percezione, per sostituire costruzioni illusorie a idee concrete e per privarci di adeguati controlli su coloro che consapevolmente si adoperano per mettere fuori strada” [Ivi, 100].

L'impossibilità concreta di accedere alla vastità del reale e di essere competenti su qualunque cosa rende l'uomo dipendente dai mezzi di comunicazione. Radio e giornali, opportunamente sfruttati e organizzati, possono rappresentare una forza in grado di creare e manipolare il pensiero dell'individuo, il quale, moltiplicato per numeri, diventa l'Opinione Pubblica. Il pensiero col-

lettivo è una costruzione e non la vera espressione della conoscenza dei singoli individui: "...le immagini che sono nella mente di questi esseri umani, le immagini di se stessi, di altri, delle loro esigenze, dei loro intenti e dei loro rapporti, sono le loro opinioni pubbliche. Le immagini in base a cui agiscono gruppi di pressione, o individui che agiscono in nome di gruppi, costituiscono l'Opinione Pubblica con le iniziali maiuscole" [Ivi, 56].

Una delle caratteristiche del genere umano, e anche il suo più grande pregiudizio, è la tendenza ad antropomorfizzare le cose inanimate. Questa caratteristica permette di organizzare politiche comunicative atte a creare l'opinione pubblica desiderata intorno a determinati argomenti. Le immagini, che sono il modo più efficace per trasmettere un'idea, e le parole, che rievocano un'immagine, rappresentano lo strumento del processo di manipolazione e distorsione della conoscenza. Tuttavia, affinché l'idea trasmessa possa entrare a far parte degli schemi mentali dell'individuo, è necessaria una certa identificazione con qualche aspetto dell'immagine. Lippmann usa la parola *immagine* non riferendosi alla televisione che non era stata ancora inventata, ma ad una idea che abbia acquistato valore visivo e tattile.

L'individuo può attuare un processo di identificazione che solleciti una reazione solo dopo che l'idea visiva abbia assorbito parte della sua personalità. Anche "le ideologie politiche obbediscono a queste regole. L'appiglio realistico c'è sempre. Nell'argomentazione è riconoscibile l'immagine di qualche male reale..." [Ivi, 183]. Tuttavia, questa caratteristica delle ideologie è riscontrabile solo quando esse si riferiscono al presente verificabile temporaneamente; se invece il discorso ideologico si riferisce ad un tempo futuro, la verifica non è più possibile e le parole possono essere trasmesse in modo vago e confuso: "Il marxista è durissimo riguardo alle brutalità del presente, mentre quasi sempre diventa lirico quando parla del giorno successivo all'instaurazione della dittatura" [Ivi, 184]. Stessa cosa per quanto riguarda i propagandisti bellici che trovavano qualità bestiali della natura umana ovunque nel presente, ma mai dopo la loro vittoria.

Le diverse visioni del mondo non sono semplicemente ideologie o punti di vista, esse possono portare allo scontro sociale pur senza alcuna prospettiva di

cambiamento positivo: “Solo quando ci abituiamo a riconoscere nelle nostre opinioni un’esperienza parziale vista attraverso i nostri stereotipi, diventiamo veramente tolleranti verso l’avversario. Senza quest’abitudine noi crediamo nell’assolutezza della nostra visione, e di conseguenza del carattere perfido di ogni opposizione” [Ivi, 145].

Pertanto un attacco agli stereotipi appare come un attacco alle fondamenta dell’universo, l’unico che sappiamo vedere e del quale non siamo disposti a credere che sia sbagliato: il nostro. “Questo è il perfetto stereotipo. Il suo contrassegno è che esso precede l’uso della ragione: è una forma di percezione, che impone un certo stampo ai dati dei nostri sensi prima che i dati arrivino all’intelligenza” [Ivi, 120].

L’opinione pubblica è costruita, non è reale e non è la realtà, cambia storicamente e contestualmente. Pur essendo effimera l’opinione pubblica è un insieme di forze in grado di modificare la realtà che neppure conosce. È la contraddizione di se stessa e il risvolto della medaglia della conoscenza. La conoscenza è la parte oscura dell’opinione pubblica, quella alla quale pochi hanno, e possono avere, accesso.

5. La teoria delle classi

“I fatti che vediamo dipendono dal punto di vista in cui ci mettiamo, e dalle abitudini contratte dai nostri occhi” [Ivi, 104]. L’ambizione ad esempio, l’interesse economico, il risentimento personale, il pregiudizio razziale e il sentimento di classe sono fattori distorcenti nella lettura della realtà.

“La dottrina comune dell’interesse personale di solito omette completamente la funzione conoscitiva. Insiste talmente sul fatto che gli esseri umani alla fin fine riportano tutte le cose a se stessi, che non si sofferma a notare che le idee degli uomini sulle cose e su se stessi non sono istintive. Sono acquisite” [Ivi, 194]. Questa acquisizione è filtrata, come precedentemente esposto, da caratteristiche riconducibili sia all’individuo che alla società. L’appartenenza ad una classe determina come vedere il mondo, anche se non in modo univoco

ed in rapporto di causa effetto come sostenuto dai deterministi marxisti. “Dall’esistenza di situazioni economiche diverse si può in via di ipotesi inferire una probabile diversità di opinione, ma non si può inferire quali siano necessariamente queste opinioni” [Ivi, 195]. Questo accade perché le fonti che determinano una qualsiasi opinione pubblica non sono ovvie così come non lo sono i molti rapporti sociali dell’individuo dai quali potrebbe essere influenzato. Per fare un esempio, l’individuo potrebbe trovarsi nel ruolo di proprietario, importatore, datore di lavoro, oppure in quello di lavoratore, padre di famiglia, acquirente di una piccola casa. La concezione materialistica della politica può avere diverse possibilità di indovinare che una persona in un ruolo specifico sia coinvolta da tutte le opinioni che lo riguardano, ma non può prevedere in che misura e quale sarà la sua reazione. Se le concezioni del mondo fossero legate alla situazione economica in modo deterministico, “la situazione economica non solo dovrebbe dividere gli uomini in classi, ma fornire a ciascuna classe la visione del suo interesse e una coerente politica per realizzarlo. E invece non c’è nulla di più certo del fatto che tutte le classi di uomini sono costantemente incerte su quali siano i propri interessi” [Ivi, 197-98]. “Dopo tutto ciò che Marx e Lenin hanno scritto, il comportamento sociale degli uomini resta ancora oscuro. Non dovrebbe esserlo, se la situazione economica da sola determinasse l’opinione pubblica” [Ivi, 197].

L’ideologia, per Lippmann, ha le stesse caratteristiche negative dell’opinione pubblica: è un’abile costruzione e pertanto una distorsione della realtà, è funzionale all’acquisizione e al mantenimento del potere di alcuni gruppi, ma non ha la stessa forza dinamica dell’opinione pubblica. L’ideologia è un aspetto dell’opinione pubblica che prende corpo dalle distorsioni della conoscenza. Lippmann, togliendo al concetto di ideologia l’aspetto deterministico-economico, fa crollare anche il concetto di classe del marxismo come alternativa alla società esistente.

La teoria marxista “...presuppone l’esistenza di uno specifico interesse di classe. E questa presunzione è falsa” [Ivi, 198]. Così come falsa è l’ipotesi che se la proprietà fosse messa in comune, le differenze di classe scomparirebbero. Esse, secondo Lippmann, non dipendono dall’effettiva distribuzione della pro-

prietà ma da come essa è concepita. “La proprietà potrebbe esser messa in comune, e tuttavia non venir concepita come un tutto. Nel momento in cui una parte della gente non riuscisse a vedere il comunismo da un punto di vista comunista, si dividerebbero in classi sulla base di ciò che vedono” [Ibidem]. E “...anche se si rimuovesse ogni caso di conflitto assoluto, il fatto che il singolo abbia un accesso solo parziale al complesso dei fatti, creerebbe ugualmente dei conflitti” [Ivi, 199].

6. *Per un accesso alla conoscenza del reale*

“La capacità di distinguere le analogie superficiali, di intendere le differenze e di apprezzare la verità è lucidità di mente. Essa è una facoltà relativa” [Ivi, 93].

Lippmann attribuisce alla società moderna, “a quel caos che abbiamo la civetteria di chiamare civiltà” [Ivi, 97], l’oggettiva impossibilità di poter formulare il pensiero: “la vita del cittadino difetta di solitudine, silenzio, scioltezza” [Ibidem]; “nella moderna civiltà industriale il pensiero procede in un bagno di rumore” [Ibidem]; il pensiero diventa “un peso quando le condizioni ambientali lo rendono gravoso. Non è un peso quando esse sono favorevoli. Pensare è eccitante come lo è danzare, ed è altrettanto naturale” [Ibidem]. Ma “finché molte occupazioni continueranno ad essere una *routine* senza fine, e, per l’operaio, senza scopo, una sorta di automatismo che impegna un solo gruppo di muscoli in un solo monotono schema di attività, la vita intera dell’individuo tenderà ad un automatismo in cui nessuna cosa, salvo che sia preannunciata da un colpo di tuono, è destinata ad essere distinta da tutto il resto. Finché resterà imprigionato dalla folla di giorno, e persino di sera, la sua attenzione sarà intermittente e priva d’intensità” [Ivi, 98]. In una tale confusione è comprensibile che la mente afferri ciò che meglio può e con il risparmio maggiore di energia. Infatti “l’osservatore inesperto sceglie nell’ambiente dei segni riconoscibili: i segni stanno al posto di idee, e queste idee vengono riempite dal nostro repertorio di immagini” [Ivi, 111].

Caratteristica della mente non scientifica è di individuare o semplicemente

di imbattersi, per caso, in un campione che rafforza i suoi pregiudizi, e di considerarlo rappresentativo di un'intera categoria. La conseguenza di un simile atteggiamento è una visione distorta della realtà, causata dalla continua selezione di elementi a conferma di ciò che è già conosciuto.

Non esistono, secondo l'autore in esame, istituzioni che possano consentire un accesso e un'interpretazione corretta della realtà a tutti; gli interessi comuni, nella vita pubblica, vengono amministrati in modo irresponsabile da una "classe specializzata" la quale, agendo "...sulla base di informazioni che non sono di dominio pubblico, in situazioni che il pubblico in genere non si immagina (...), può essere chiamata al rendiconto solo a fatto compiuto" [Ivi, 313]. Una "organizzazione indipendente di esperti" dovrebbe invece rendere comprensibili i fatti di cui "la classe specializzata" non può avere esperienza diretta, e metterla nelle condizioni di prendere decisioni in modo sereno, senza l'incombenza di crearsi una cultura specifica e competente – peraltro impossibile – su tutti gli affari pubblici.

Un'ulteriore possibilità di accesso alla conoscenza del reale può avvenire attraverso l'"educazione" (virgolette dell'autore). Gli stereotipi, che per primi alterano e limitano l'accesso alla realtà, devono essere eliminati: "Il valore di questa educazione dipenderà dall'evoluzione della conoscenza" [Ivi, 405]. "(Ma) la nostra conoscenza delle istituzioni umane è ancora straordinariamente scarsa e impressionistica. La raccolta dei dati sociali è nel complesso ancora occasionale; non è, come dovrà diventare, il normale accompagnamento dell'azione. (...Tuttavia) nel corso di questa raccolta si accumulerà un complesso di dati che la scienza politica può tradurre in generalizzazioni e ordinare a beneficio delle scuole in un quadro concettuale del mondo. Quando questo quadro prende forma, l'educazione civica può diventare una preparazione ad affrontare l'ambiente che non si vede" [Ivi, 406].

Anche per Lippmann, così come per Mannheim, non è l'uomo comune a poter accedere alla conoscenza, ma colui che sa riconoscere e abbandonare i propri pregiudizi grazie allo studio e alla documentazione; è "l'analista della società (che) si preoccupa soprattutto di studiare in che modo venga concepito l'ambiente politico più vasto, e se sia possibile concepirlo più fedelmente..."

[Ivi, 54]. Lo studio dello pseudo-ambiente è l'oggetto di studio dell'analista sociale, per il quale Lippmann non individua una metodologia d'indagine. Tuttavia "l'abbandono dei propri pregiudizi", che spesso Lippmann cita nella sua opera, può essere avvicinato – attualizzando il pensiero dell'autore preso in esame – al metodo elaborato da Kurt. H. Wolff [1976] – *the surrender to* –, in cui si mettono tra parentesi le nozioni ricevute nei confronti di una particolare realtà sociale che si vuole conoscere, senza opporre resistenze determinate dagli schemi interpretativi precostituiti. Il proprio punto di vista, i pregiudizi e gli stereotipi appunto, devono essere sospesi.

Pur non riconoscendo all'uomo comune la possibilità di accedere alla conoscenza in modo diretto, questo non significa, per Lippmann, che lo *status* di studioso o di intellettuale possa aprire le porte della verità. Egli distingue una posizione conservatrice da una posizione romantica dei sociologi, i quali danno per scontato che il mondo corrisponda alla loro idea di cosa sia normale e di cosa sia libero. Entrambe le idee sono tuttavia soltanto delle opinioni pubbliche e "...il sociologo non può servirsi dei prodotti dell'opinione pubblica esistente come criteri per lo studio dell'opinione pubblica" [Lippmann 1999, 55]. Lo studioso non è pertanto *super partes* ma anch'egli vittima di una costruzione sociale del pensiero: "l'esperto non rappresenta alcuna forza immediatamente disponibile. Ma può esercitare la forza interferendo nello schieramento delle forze. Rendendo visibile l'invisibile mette un nuovo ambiente dinanzi a quelli che esercitano la forza materiale, promuove in loro idee e sentimenti, li fa spostare dalle posizioni precostituite, influenzando perciò sulla decisione del modo più profondo" [Ivi, 382]. Lo specialista, secondo Lippmann, è colui per il quale le cose hanno un alto grado di individualità, ossia colui, che preparato a scoprire, riesce a cogliere aspetti che sfuggono all'"ignorante": "Infatti se si insegnano i principi della scienza come se fossero stati sempre accettati, la loro principale virtù morale, che è l'obiettività, li renderà noiosi. Ma se li si insegna in un primo momento come vittorie sulle superstizioni della mente, la gioia della caccia e della conquista può servire a far superare all'allievo quella dura transizione dell'esperienza limitata di se stesso alla fase in cui la sua curiosità è diventata matura, e la sua ragione ha acquistato passione" [Ivi, 407].

Lippmann non abbandona mai il senso della realtà, l'aspetto congiunturale e storico dell'esistenza, affermando che "...la conoscenza non deve venire dalla coscienza, ma dall'ambiente con cui la coscienza ha a che fare. Quando gli uomini agiscono in base al principio della ricerca e della documentazione, vanno a cercare i fatti e a formarsi una loro saggezza. Quando lo trascurano, rientrano in se stessi e trovano soltanto ciò che hanno dentro. E così elaborano i loro pregiudizi invece di accrescere le loro conoscenze" [Ivi, 395]. Solo sovvertendo gli stereotipi è possibile la trasformazione, e anche se gli uomini non possono agire per molto tempo in un modo contraddittorio rispetto alla loro concezione dell'ambiente – a causa di un atteggiamento comune di adattamento – "...quali che siano i limiti di tempo entro cui questo pianeta continuerà ad ospitare la vita umana, l'uomo non può porre alcuna scadenza alle energie creative umane. Non può pronunciare una condanna di automatismo. Può dire, se proprio ne ha bisogno, che durante la sua vita non vi saranno mutamenti che egli possa considerare buoni. Ma dicendo questo confinerà la sua vita nei limiti di ciò che può vedere con gli occhi, respingendo ciò che potrebbe vedere con la mente; assumerà come misura del bene una misura che è semplicemente quella che per avventura possiede. Se l'uomo non sceglie di considerare l'ignoto come inconoscibile, se non decide di credere che ciò che nessuno conosce non sarà conosciuto da nessuno, e che nessuno potrà mai insegnare ciò che qualcuno non ha ancora appreso, non avrà alcun motivo di abbandonare le sue migliori speranze e di allentare i suoi sforzi coscienti" [Ivi, 201].

La conoscenza è per Lippmann un percorso tortuoso possibile ma non inevitabile, accessibile, ma da conquistare attraverso uno sforzo collettivo e una volontà individuale. La conoscenza è ciò verso cui tendere per la costruzione di un mondo migliore, e per la realizzazione di una vera democrazia; è uno sforzo cognitivo contro natura, per il quale l'educazione svolge un ruolo determinante anche se ostacolata dai mezzi di comunicazione. L'Opinione Pubblica è la negazione della conoscenza.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, F., GREGORY, T e VERRA, V.
1979 *Storia della filosofia*, Laterza, Bari.

ALLPORT, G. W.
1973 *La natura del pregiudizio*, Firenze, La Nuova Italia.

BALZELLI, P.
1966 *Comunicazione audiovisiva e educazione*, Firenze, La Nuova Italia.

BANDURA, A.
1981 *La violenza nella vita quotidiana*, trad. it., in "Psicologia contemporanea", n. 48, 1981.

BERGER, P. L. e LUCKMANN, T.
1969 *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.

BETTELHEIM, B.
1977 *Il mondo incantato*, Feltrinelli Editore, Milano.

BLOOR, D.
1994 *La dimensione sociale della conoscenza*, Cortina, Milano.

BOUDON, R.
1997 *Il vero e il giusto. Saggi sull'obiettività dei valori e della conoscenza*, il Mulino, Bologna.
1991 *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino.

BOURDIEU, P.
1976 *L'opinione pubblica non esiste*, in "Problemi dell'informazione", n. 1.

BROWN, R.
2000 *Psicologia sociale dei gruppi*, il Mulino, Bologna.

CENSI, A.

1996 *La costruzione sociale dell'infanzia*, Franco Angeli, Milano.

CERRONI, A.

2002 *Libertà e pregiudizio*, Franco Angeli, Milano.

CHILD, A.

1973 *Il problema della verità nella sociologia della conoscenza*, in A. Izzo (a cura di), *Il condizionamento sociale del pensiero*, Loescher, Torino.

COOLEY, C. H.

1964 *Social Process*, Schoken Books, New York.

COULTNER, J.

1991 *Mente, conoscenza, società*, il Mulino, Bologna.

DAHRENDORF, R.

1996 *Quadrare il cerchio*, Laterza, Bari.

ELIAS, N.

1988 *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna.

FOUCAULT, M.

1984 *La volontà di sapere*, Feltrinelli Editore, Milano.

GOFFMAN, E.

1969 *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.

GURVITCH, G.

1997 *Il controllo sociale*, Armando, Roma.

HABERMAS, J.

1971 *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari.

1980 *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.

1985, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.

IZZO, A. (a cura di),

1973 *Il condizionamento sociale del pensiero*, Loescher, Torino.

IZZO, A.

1978 *Il concetto di ideologia*, ISEDI, Milano.

1991 *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

1998 *I percorsi della ragione*, Carocci, Roma.

1999 *L'invincibile perplessità*, Armando, Roma.

LANDOWSKI, E.

1998 *La società riflessa*, Meltemi, Roma.

LANG, G. e LANG, K.

1966 *The Mass Media and Voting*, in Berelson, B. e Janowitz, M. *Reader in Public Opinion and Communication*, Free Press, New York.

LIPPMANN, W.

1999 *L'Opinione Pubblica*, Donzelli, Roma.

MACCARTHY, E.D.

1966 *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*, London and New York, Routledge, 1966.

MANNHEIM, K.

1999 *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.

2001 *Sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna.

MARRONE, G.

2001, *Corpi sociali, processi comunicativi e semiotica del corpo*, Einaudi, Torino.

KECSKEMETI, P

1974 *Introduzione* in Mannheim, K, *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari, pp. 5-44.

MAZZARA, B.

1997 *Stereotipi e pregiudizi*, il Mulino, Bologna.

NOELLE-NEUMANN, E.

1984 *The Spiral of Silence: Public Opinion – Our Social Skin*, University of Chicago Press, Chicago.

SCHAFF, A.

1966, *Loggettività del sapere alla luce della sociologia della conoscenza e dell'analisi linguistica*, in Scheler, M. *Sociologia del sapere*, a cura di G. Morra, Abete, Roma.

1969 *Filosofia del linguaggio*, Editori Riuniti, Roma.

SIMON, H.

1985 *Human Nature in Politics: The Dialogue of Psychology with Political Science*, in "American Political Science Review".

SPELTINI, G. e POLMONARI, A.

1999 *I gruppi sociali*, il Mulino, Bologna.

STARK, W.

1963 *Sociologia della conoscenza*, Comunità, Milano.

WOLF, M.

1998 *Gli effetti sociali dei media*, Bompiani, Milano.

WOLFF, K. H.

1976 *Surrender and Catch. Experience and Inquiry Today*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Boston USA.

1994 *Sociologia e significato*, in "La critica sociologica", 109, primavera 1994.

1995 *Transformation in the Writing. A case of Surrender and Catch*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London.

LIBRI IN DISCUSSIONE



walker evans. «stamped tin relic», 1929

Sonia Floriani

Riflessioni su: Paolo Jedlowski, *Fogli nella valigia. Sociologia, cultura, vita quotidiana*, il Mulino, Bologna 2003

I.

Fogli nella valigia è un volume che raccoglie undici saggi, molti dei quali sono stati concepiti inizialmente come relazioni per seminari e conferenze, e rielaborati successivamente per un più vasto pubblico di lettori.

I temi trattati riflettono i diversi interessi e le diverse curiosità intellettuali che popolano l'“anima di studioso e di curioso dell'esistenza” [Ivi, 8] di Paolo Jedlowski: alcuni dei motivi “classici” del suo pensiero (vita quotidiana, senso comune, esperienza) si intrecciano con interessi più recenti (narrazione, consumi culturali) e con curiosità occasionali (amicizia, pregiudizio, razzismo, innovazione sociale), ma anche con riflessioni più sistematiche sulla storia della sociologia, sulla fenomenologia, sui rapporti fra sociologia e altri ambiti disciplinari.

Il quadro concettuale di riferimento è tuttavia unitario, derivato fondamentalmente dalla “sociologia della cultura, intendendo quest'ultima come l'insieme delle pratiche e degli orientamenti di senso mediante cui ogni giorno prendono forma la vita sociale e i nostri atteggiamenti, e al cui interno devono essere inclusi anche i presupposti e i metodi mediante i quali proviamo a comprendere tutto ciò scientificamente” [Ivi, 9].

II.

In questa nota intendo concentrarmi quasi esclusivamente sul capitolo che chiude il volume: *Sociologia della vita quotidiana* [Ivi, 167-199].

Il compito, con cui Jedlowski si confronta nel saggio, è quello di ridefinire

la sociologia della vita quotidiana a cinquant'anni circa da una prima definizione di questo ambito della disciplina, e di ridefinire l'oggetto di studio – la vita quotidiana, appunto – in questa fase storica della modernità.

Vita quotidiana e modernità (contemporanea) sono termini rilevanti nella riflessione proposta. L'attribuzione e il riconoscimento di una nuova centralità al rapporto fra di esse costituirebbero, a parere dell'autore, la specificità della sociologia della vita quotidiana di oggi rispetto a quella degli esordi. La vita quotidiana è indicata come la dimensione più adeguata alla lettura del mutamento incessante della modernità, delle sue interrelazioni con la riproduzione della vita quotidiana stessa, dei suoi effetti sulla sostenibilità dell'esperienza individuale.

Ho parlato inizialmente di un intento di ridefinizione. Se citassi testualmente, dovrei dire che Jedlowski propone una “ricognizione”, peraltro “non esaustiva” [Ivi, 168], degli sviluppi più recenti della sociologia della vita quotidiana, e, dunque, di cosa sia oggi questa sociologia. Preferisco tuttavia parlare di ridefinizione perché l'intento di sfondo, entro cui si inquadra la riflessione, ritengo che sia più ambizioso di quel che è dichiarato.

È un intento di ridefinizione che non nega il patrimonio intellettuale accumulato – *in primis*, la sociologia fenomenologica e i pensatori più o meno direttamente influenzati da essa. E neppure nega la vocazione di questa sociologia di svelare la natura di costruzione sociale – o forse, meglio, di costruzione intersoggettiva – di tutto quello che, immersi negli orizzonti scontati della vita quotidiana, percepiamo come “naturale”; la vocazione cioè di portare alla riflessione quel che facciamo quotidianamente in modo irriflesso.

Ciò che può essere portato a consapevolezza non è di poco conto: svelando che la realtà è una costruzione – mutuo qui dal capitolo su Fenomenologia e critica [Ivi, 149-166] – diventa sensata la pretesa di pensare altrimenti e trovano un fondamento la volontà e la possibilità del cambiamento. Quel che è costruito, confermato e riprodotto quotidianamente potrebbe essere, in qualunque momento, decostruito e ricostruito diversamente.

È un intento di ridefinizione che vuole tuttavia arricchire il patrimonio intellettuale accumulato. La lettura della vita quotidiana oggi necessita, scrive

difatti Jedlowski, di un ampliamento del patrimonio concettuale. Fra i classici della sociologia, il riferimento è in particolare a Simmel, alla categoria di “intellettualizzazione”, alla dinamica di interpenetrazione fra soggettività e oggettivazioni, agli effetti di “reciprocità”. Fra i contemporanei, è soprattutto a concetti assimilabili alla categoria simmeliana di intellettualizzazione: il concetto di “individualizzazione” di Beck, l’ambivalenza del rapporto fra biografia individuale e (in)determinismi sociali, l’incertezza crescente e pervasiva; la “quotidianizzazione” della tecnologia e la dipendenza da essa; la decorporeizzazione e la “mediatizzazione” dell’esperienza, e le relative ambivalenze.

Non ho lo spazio qui per discutere in modo articolato questi riferimenti, ma è inevitabile che li abbia quantomeno citati perché costituiscono il quadro concettuale entro cui l’autore intende contribuire alla ridefinizione della vita quotidiana e del suo studio.

III.

La (ri)definizione di vita quotidiana elaborata da Jedlowski, che mi propongo ora di discutere, è piuttosto ampia. La presento, per motivi di opportunità, in due tempi.

Vita quotidiana è l’insieme di ambienti, pratiche, relazioni e universi di senso, entro cui trascorriamo in modo ordinario e ricorsivo la gran parte del nostro tempo [Ivi, 174].

Fin qui, la definizione riconosce la preminenza nella vita quotidiana delle dimensioni dell’ordinarietà e della ricorsività. Un’ipotesi di preminenza lascerebbe supporre che la vita quotidiana non si esaurisca nella quotidianità – che è la dimensione ordinaria, scontata e ripetitiva delle routine – ma sia una sfera di vita più estesa.

Ho fatto ricorso al condizionale (lascerebbe supporre) perché mi pare che da questo testo trapeli un’oscillazione fra vita quotidiana e quotidianità del tutto assente, per esempio, in *Storie comuni* [2000], in cui le definizioni rimandavano inequivocabilmente a dimensioni non confondibili. Difatti,

Jedlowski scriveva: “La vita quotidiana è l’insieme delle attività che svolgiamo ogni giorno (...). In gran parte, si tratta di attività di routine, di “banalità” che svolgiamo quasi senza pensarci. Ma nonostante la sua apparente banalità, la vita quotidiana è dotata di enorme ricchezza. (...) L’atteggiamento con il quale affrontiamo la maggior parte delle nostre attività quotidiane corrisponde però a una sistematica disattenzione per la sua ricchezza e per la sua complessità: è a questo atteggiamento che riservo il nome di quotidianità” [Ivi, 165].

Il pensiero e l’atteggiamento propri della quotidianità corrispondono al senso comune. Il senso comune, in quanto pensiero e conoscenza condivisi con cui si dà il mondo per scontato, con cui si “mette tra parentesi il dubbio” che la realtà possa essere altra da come si percepisce e si è imparato a definirla [mi limito qui a rinviare ad A. Schütz 1979], sarebbe dunque il tipo di pensiero e di conoscenza preminente, ma non unico, della vita quotidiana.

L’ipotesi che la dimensione condivisa e scontata del senso comune non sia esaustiva della vita quotidiana fa spazio alla presenza della soggettività e alla sua capacità di rottura e trasformazione della vita quotidiana e della quotidianità. Immerso negli orizzonti della quotidianità, il soggetto non “vede” molte delle azioni che compie e non è consapevole di molti dei pensieri che pensa; ma è tuttavia responsabile del suo vissuto quotidiano, per come lo vive, per come vi si adatta, per come prova a cambiarlo.

Della vita quotidiana, sostiene Jedlowski, è costitutiva la dialettica fra la quotidianità e il suo contrario, “fra l’abitudine e la sua ricorrente rottura, fra senso comune ed esperienza” [Jedlowski 2003, 177].

Si tratta, a mio parere, di un’ipotesi significativa, che può aprire uno scenario importante: la vita quotidiana non sarebbe riducibile alla dimensione della condivisione scontata di quel che è ordinario e ricorrente né alla dimensione della soggettività, ma sarebbe animata dalla dialettica fra l’una e l’altra.

Con questa dialettica, penso che la sociologia della vita quotidiana debba confrontarsi. Con questa dialettica che riprende la questione del rapporto individuo-società, cioè una delle questioni che anima e “affligge” la riflessione sociologica sin dall’inizio.

Dialogando con l’autore, gli chiederei allora perché alla dialettica fra sog-

gettività e senso comune non ha dato rilievo (se non centralità) nell'enunciato della definizione. E ipotizzerei anche una risposta: perché a un'idea di vita quotidiana che "allenti" sensibilmente il legame con il senso comune e la prospettiva fenomenologica, e accolga al suo interno dimensioni non ricorsive e non ordinarie come dimensioni proprie – non come contraltari, non come dimensioni che si stagliano diversamente rispetto alla vita quotidiana, ma semmai rispetto alla quotidianità – egli farebbe ancora resistenza. Mi pare tuttavia che la direzione in cui muove il suo pensiero sia questa.

La seconda parte della definizione indica delle discriminanti – precisamente: il genere, il momento biografico, il ruolo, la fase storica, il contesto sociale – rispetto alla modalità ordinaria e ricorsiva della vita quotidiana [Ivi, 174], che non sarebbe perciò da assumere come modalità unica.

IV.

Riflettendo ancora sulla dialettica fra senso comune e soggettività, aggiungerei una domanda: come potrebbe (o dovrebbe) declinarsi?

L'articolazione, cui si dà spazio nel testo in una continuità ideale con *Il sapere dell'esperienza* [1994], è la "rottura" del senso comune – l'autore parla più precisamente di "scostamenti" dal senso comune [Jedlowski 2003, 177] – a opera della soggettività che, interrogando il senso comune con domande che volentieri esso eviterebbe, può "interromperlo" facendo strada a quel che non è né condiviso né scontato.

A questa declinazione vorrei affiancarne una di tono diverso, secondo cui le forme di (micro)resistenza soggettiva, talvolta quasi invisibili, consentono alla soggettività di "prendere respiro", sortendo non la messa in discussione del senso comune, bensì la sua conferma.

L'"ispirazione" a riguardo mi viene da un testo letterario – non sfuggendo così alla "contaminazione inevitabile" fra letteratura e sociologia di cui Jedlowski scrive in un altro capitolo [Ivi, 113-132]. Il testo cui faccio riferimento è *Inser-*

zione per una casa in cui non voglio più abitare [1968], una raccolta di sette racconti di Bohumil Hrabal.

La casa, in cui i non eroi che popolano le storie di Hrabal non vorrebbero più vivere, è il regime cecoslovacco. Eppure è lì che continuano a stare, cercando di darsi una vita (quotidiana) sostenibile entro gli orizzonti oppressivi del regime; e lo fanno praticando una fantasia bizzarra, abitando universi surreali, inseguendo miti imprendibili, coinvolgendosi in comunicazioni surreali e forse dementi, in un ciarlare continuo e ingarbugliato.

La fantasia è uno spazio che questi omini sottraggono silenziosamente alla pesante normalità della vita (quotidiana) di regime e conquistano alla soggettività; è un modo silente e soggettivo di attentare alla normalità, che non viene in effetti messa in discussione, ma che, attraverso il respiro conquistato conquistando margini di soggettività, diventa più sostenibile e può dunque essere confermata.

L'ipotesi ha evidentemente una valenza più ampia rispetto alla lettura dei racconti di Hrabal e a una vita di regime.

È l'ipotesi dell'esistenza di interstizi di soggettività conquistati – silenziosamente o manifestamente – attraverso le piccole resistenze quotidiane alle routine che si ripetono in modo ordinario e scontato, e che interroga sulle possibilità di conferma, piuttosto che di messa in discussione, del senso comune.

Questa ipotesi, tuttavia, non nega l'efficacia del "lavorio" del senso comune [Jedlowski 1994, 58] ai fini della conferma e della riproduzione della dimensione ordinaria condivisa della vita quotidiana; ma aggiunge che la soggettività non è da leggere sempre in termini di rottura della quotidianità perché vi sono spazi che, rendendo più sostenibili le routine, diventano funzionali allo stesso senso comune.

Riferimenti bibliografici

HRABAL, B.

1968 *Inserzione per una casa in cui non voglio più abitare* (1965), Einaudi, Torino.

JEDLOWSKI, P.

1994 *Il sapere dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano.

2000 *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano.

SCHÜTZ, A.

1979 *Sulle realtà multiple* (1945), in Id., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, pp. 181-232.



william klein. «st. patrick's day», fifth avenue, 1954-55

Teresa Grande

Il pensiero e il discorso sul pensiero

Serge Moscovici, *Chronique des années égarées*, Stock, Paris, 1997.

Nel panorama del pensiero psico-sociale contemporaneo la figura di Serge Moscovici si staglia come una fra le più interessanti e complesse.

Moscovici è autore di numerosi studi nel campo della storia delle scienze, della psicologia sociale e della psicologia politica¹. Molti dei suoi lavori sono stati tradotti in italiano e il consenso che il suo pensiero sta riscuotendo anche in Italia sta crescendo sempre di più, soprattutto tra psicologi e sociologi. Particolarmente utilizzata è – com'è noto – la teoria delle *rappresentazioni sociali*, che Moscovici sviluppa nel volume *La psychanalyse. Son image et son public* [1961]. Tra le altre opere più importanti ricordiamo *La fabbrica degli dei* [1991] con la quale ha ottenuto nel 1992 il premio Amalfi per la sociologia; *Essai sur l'histoire humaine de la nature* [1968]; *La società contro natura* [1973]; *Psicologia delle minoranze attive* [1981]; *L'Age des foules* [1981]; *Dissensi e consensi* [1992]².

¹ Direttore di studi all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi, ha diretto a lungo il laboratorio di psicologia sociale della stessa Ecole. Ha insegnato inoltre negli Stati Uniti, in Svizzera e in Inghilterra.

² Negli ultimi tre volumi indicati, Moscovici si occupa della psicologia delle *minoranze attive* (vale a dire dell'influenza che un individuo (o gruppo sociale) è in grado di esercitare sulla collettività di cui fa parte), dell'analisi della psicologia delle masse e della potenza che queste hanno raggiunto nel corso del Novecento, e, infine, della ricerca del consenso nelle società moderne (inteso come frutto del gioco che si viene a creare tra masse e minoranze). Con ciò, Moscovici sembra porci di fronte una trilogia, *masse-minoranze-consenso*, atta a descrivere la situazione psichica collettiva e a spiegare, in particolare, la radice del potere nell'attuale società.

Il testo di cui discuto in questa nota è *Chronique des années égarées*. Si tratta di un racconto autobiografico che Moscovici pubblica nel 1997, dopo anni di scrittura continuamente ripresa e interrotta. In esso, Moscovici parla di sé in maniera totale, ponendo in particolare le origini e lo sviluppo del suo pensiero sulle tracce di un'esistenza originale, ricca di esperienze illuminanti e a tratti dolorose: il fascino di una vita vissuta intensamente si accompagna così allo spessore esistenziale che acquistano le sue opere e le sue teorie.

Chronique des années égarées non è strutturato in veri e propri capitoli. Moscovici propone sei parti tematiche che articolano la storia della sua vita a partire da alcune svolte, da alcuni cambiamenti significativi. Questi cambiamenti sono a volte personali, altre volte risultano legati al contesto sociale, politico e culturale della Romania degli anni Trenta e Quaranta. Si tratta di tre serie di appunti scritti in momenti di vita tra loro molto diversi. La prima serie è stata scritta in Romania negli anni della guerra, quando il giovane Moscovici sentiva la necessità di testimoniare della gravità dei fatti storici che stavano attraversando e condizionando la propria vita. La seconda serie risale al 1978, in occasione di un viaggio di lavoro a Gerusalemme, ospite della Fondazione Van Leer. Questo viaggio sembra costituire il momento fondamentale della svolta che Moscovici fa rispetto al proprio passato. Per la prima volta ha modo di visitare la città conosciuta da bambino attraverso la lettura della Bibbia, il luogo dove sono sepolti suo padre, sua madre e tante altre persone della sua vita rumena. Spinto dalla forza evocatrice e misteriosa della città biblica, Moscovici riprende a redigere la cronaca degli eventi vissuti negli anni giovanili. La terza serie, infine, è stata scritta tra il 1994 e il 1995, nel momento in cui scrivere della propria vita non risponde più soltanto ad un bisogno di ricerca e di riflessione interiore, ma costituisce anche una presa d'atto di quel senso di distacco che egli ha sempre avvertito rispetto al proprio passato; un passato che in realtà ritrova protagonista sulla scena della propria esistenza, estraneo ma attivo. Come egli scrive infatti:

Ho cominciato a scrivere ciò che è divenuto un racconto per liberarmi di questa estraneità (...). Poiché a partire dal momento in cui i personaggi, gli eventi e i

paesaggi del passato sono ritornati sulla scena della mia esistenza, ho avuto una specie di rivelazione. Ciò che avevo vissuto non era affatto dimenticato, come avevo creduto. E i miei ricordi sono sempre vivi, astri della memoria [Moscovici 1997, 8].

E ancora:

Suppongo che cominciando il racconto della propria vita si cerca di prenderne possesso (...). Certo, osiamo raramente avventurarci negli angoli della nostra coscienza, esporre la nostra soggettività agli sguardi degli altri. La scrittura mi obbliga a farlo, senza che io abbia troppe illusioni circa l'audacia di cui sono capace. Ma con tutta la sincerità di cui sono debitore verso coloro sui quali e per i quali scrivo. Non aspettatevi di leggere delle memorie. Il mio progetto è, soprattutto, di tracciare il protocollo degli eventi, degli atti e delle idee che furono miei prima di raggiungere Parigi. Spero così di riscoprire una parte della mia vita, divenuta estranea per disattenzione [Ivi, 9].

Superamento di questo senso di estraneità, conoscenza di se stesso e volontà di pubblicare la propria storia per renderla chiara e leggibile agli occhi degli *altri*: questi sono i propositi con i quali Moscovici apre il suo racconto. Questi, d'altronde, sono i due poli entro cui si muove tipicamente la narrazione autobiografica. Come ha osservato infatti Paolo Jedlowski:

Credo che ogni narrazione autobiografica si muova entro due poli: da un lato tende alla presentazione di sé, dall'altro alla ricerca del sé. In entrambi i casi potremmo parlare di un "autoriconoscimento", ma vi è una differenza. Avvicinandosi al primo polo la trama è – per così dire – imposta dall'identità che il soggetto assume nel momento in cui è narrata; avvicinandosi al secondo è piuttosto qualcosa che viene cercato, che ci si aspetta emerga da un'investigazione che rinuncia a un ordine a priori (...). In ogni caso, fin tanto che è una presentazione di sé, l'autobiografia tende a organizzarsi secondo un punto di vista, e a consolidare così la stessa identità che in relazione a un altro – o a un insieme di altri significativi – assumiamo (...). L'"autoriconoscimento" è anche desiderio di "eteroriconoscimento" [Jedlowski 2000a, 212].

Questa dialettica tra auto-riconoscimento ed etero-riconoscimento attraversa tutto il racconto di vita che Moscovici ci offre con questo lavoro. Lo strumento narrativo diventa per lui un modo originale per elaborare il senso della propria vita: per renderla raccontabile, ma soprattutto per ri-conoscersi, per *conoscere di nuovo* la propria storia leggendola attraverso gli occhi del presente³.

La traduzione del titolo è *Cronaca degli anni smarriti*. La parola *égarées* può essere però tradotta anche con i termini *erranti*, *sconvolgenti* o *perturbati*, termini tutti molto adatti a descrivere l'immagine prevalente che Moscovici conserva del proprio passato. Egli riconosce infatti la propria vita come una catena di esili, una specie di odissea che lo ha visto costantemente combattuto tra il desiderio di avere una casa propria e il sentirsi obbligato a partire, ad abbandonare i diversi ambienti familiari in cui ha vissuto le varie fasi della sua vita giovanile. Il passato è sempre stato per lui doloroso, difficile da elaborare, e questo sia per le vicende personali (in particolare un padre e una madre assenti), sia per il clima politico, sociale ed economico della Romania degli anni Trenta e Quaranta. La storia si snoda attraverso il racconto degli eventi e delle trasformazioni storiche più importanti che ha incontrato nel corso della sua vita. Fra questi emergono in particolare il rapporto complesso con il padre, la loro vita insieme priva di amore e comprensione, la crisi economica dei primi anni Trenta, gli anni della guerra, le persecuzioni anti-ebraiche, i *pogrom*, la militanza in una cellula comunista e l'attività clandestina, l'esperienza dei lavori forzati, la scoperta della forza delle idee e le prime esperienze di scrittura.

³ È utile riportare ancora quanto scrive Jedlowski su questo aspetto dell'autobiografia come riconoscimento: "Narrarsi è disporsi alla comprensione della propria vita (delle proprie "vicissitudini", direi: ciò che si è vissuto assieme ai modi o ai sentimenti che vi sono associati). Anche in questo senso si tratta di un "riconoscimento": ri-conoscersi, conoscere di nuovo ciò che si è conosciuto vivendo. Ciò che in questo senso è ri-conosciuto è trasformato in esperienza nell'accezione più piena che questa parola può avere: il passato si fa patrimonio e strumento per la comprensione di se stessi e del mondo" [Jedlowski 2001a, 210].

Scrivere il racconto della propria vita è un modo per adattarsi al proprio passato, più esattamente, come sostiene Moscovici, per appropriarsi dell'estraneità e della distanza che sempre ha cercato di mantenere rispetto alla propria storia, (questo atteggiamento si rivela ad esempio nell'attitudine mai abbandonata, una volta giunto in Francia, di parlare il meno possibile il rumeno, anche con i propri connazionali). Moscovici tenta dunque di superare la distanza dal proprio passato, per riappropriarsene e ricucire i fili della propria identità, ma anche per cercare di rendere conto delle origini storiche, biografiche, sociali e culturali delle sue opere e delle sue teorie. Questo libro appare in tal senso come un esempio di ricerca – per usare la terminologia di Mannheim – della “situazione esistenziale” di un pensiero: Moscovici adotta il metodo sviluppato dalla sociologia della conoscenza al suo stesso pensiero, e tutto il racconto reca una chiara impronta della ricerca continua ed esplicita delle origini delle sue opere maggiori in esperienze concrete da lui vissute. In ciò sta il primo significato del titolo che ho scelto per parlare di questo volume: “il pensiero e il discorso sul pensiero”, ovvero la definizione del carattere “situato” del suo pensiero che Moscovici sviluppa attraverso un discorso sul passato. Questo titolo mi sembra dunque utile per rendere chiara l'impostazione e lo stile narrativo di questo libro, che attraverso un continuo gioco di rimandi tra riflessioni teoriche e racconto di vita presenta la genesi di un metodo e di un pensiero riconosciuti come magistrali. Esso, inoltre, è particolarmente adatto alla definizione del pensiero stesso di Moscovici, al suo approccio alla realtà psico-sociale, al suo continuo riflettere sui rapporti tra pensiero scientifico e pensiero di senso comune. La teoria delle rappresentazioni sociali, ad esempio, rende particolarmente chiaro questo approccio. In effetti, secondo l'impostazione datane da Moscovici, le rappresentazioni sociali seguono le tracce di un pensiero concettuale per proporre un discorso “altro” su questo pensiero. Possiamo dire con ciò che il senso comune a cui esse danno vita risulta essere un “discorso sul pensiero”: ancorando al senso comune ciò che non è ordinario, quotidiano, la rappresentazione fa sì che il mondo sia *ciò che noi pensiamo debba essere*.

Tornando al primo dei due significati, Moscovici scrive espressamente che ritrova oggi sotto forma di teorie quei contenuti della sua vita di cui credeva

essersi liberato, e di cui credeva non conservare più alcuna traccia. Ai suoi occhi, in fondo, sembra oggi che la sua vita sia stata sostanzialmente orientata a riprendere e a far fruttare in una vita laboriosa ed ordinata le esperienze vissute nel corso di una vita anarchica e sregolata. Sembra così – e di questo si stupisce – che il passato fatto di dolore del quale aveva sempre cercato di liberarsi non abbia mai cessato di lavorare in segreto, trasformandosi in ciò che è diventata la sua opera.

Per capire in che modo Moscovici riconduce il suo pensiero alle sue esperienze di vita è utile tracciare la cronaca degli eventi di cui è stato protagonista. Il libro è ricco di dettagli e gli eventi importanti sono numerosi. Poiché è impossibile discuterli tutti, ho estrapolato dal racconto le tappe che mi sembrano più interessanti e utili al taglio che ho dato alla mia lettura.

Moscovici ha vissuto da bambino e da adolescente in diverse piccole comunità della Romania, a partire da una piccola cittadina adagiata lungo la riva del Danubio, dove è nato nel cuore degli anni Venti⁴. Ha vissuto in luoghi diversi perché costretto dalla sua vita familiare errante: ha dovuto seguire il padre dopo il divorzio e quindi i suoi spostamenti legati ai suoi affari e ad un secondo matrimonio poi fallito. Della vita in queste piccole comunità, Moscovici conserva vividamente il ricordo del contatto con la natura, in particolare la luce, i colori e i profumi della campagna. Riconosce che la vita professionale che ha poi intrapreso e seguito non rientrava nel destino della sua famiglia. Egli non era stato fatto per una vita da “studioso in Occidente”. Durante tutta la narrazione, infatti, Moscovici si interroga su quale sarebbe stato il suo destino se gli eventi privati e storici fossero stati altri. Sicuramente, sarebbe diventato un commerciante di cereali, precisamente di grano, come lo erano stati suo padre e suo nonno. Questo era d'altronde il destino verso cui egli guardava fiducioso negli anni dell'infanzia e della prima giovinezza. Tuttavia, l'idea di diventare uno studioso (è precisamente il termine che egli usa, al posto, ad esempio, di

⁴ Scrive Moscovici: “Fu un decennio straordinario quello in cui sono nato. Il più importante del secolo, quello di Eisenstein, Bohr, Joyce, Picasso, dei Surrealisti, della psicoanalisi, ma anche della lotta tra Trotski e Stalin, della nascita del fascismo in Italia e in Romania. Si è compiuto con il crollo di Wall Street nel 1929” [Moscovici 1997, 19].

intellettuale o pensatore) è maturata già nella stessa Romania afflitta dai mali della guerra. Più esattamente, la guerra si configura come uno dei principali fattori di cambiamento della sua vita.

La guerra ha semplificato le cose. Mio padre si era eclissato. Il tempo trascorso aveva reso incompatibile la vocazione che egli mi aveva assegnato con ciò che le circostanze avevano fatto di me. Appena lo compresi, in qualche modo mi sono giurato che, se mi fossi salvato, sarei diventato uno studioso [Moscovici 1997, 253].

In particolare, Spinoza, Marx e Einstein erano gli esempi che concretizzavano la figura mitica dello studioso.

A mia insaputa le loro immagini si mescolavano e si combinavano, tutti e tre sembravano appartenere ad una stessa famiglia di uomini per i quali lo studio è cosa sacra, salvatrice quanto la preghiera. Lo studioso non chiede niente. Tenta semplicemente di creare qualcosa, senza misurare i suoi sforzi né cedere di fronte alle difficoltà. Ero persuaso che questa figura composita si sarebbe realizzata un giorno, non che io ne avessi il genio, ma perché ne avevo la vocazione. E bisognava che mi preparassi [Ivi, 253].

A volte diventare uno studioso appariva al giovane Moscovici come l'unica soluzione per risolvere tutti i problemi della sua vita. Di sicuro, fin dall'inizio, essere studioso voleva dire anche allontanarsi dalla terra natale, e Mosca è la prima grande città a cui egli pensa. Ma il futuro da studioso moscovita sparirà presto dai suoi orizzonti e, come egli sottolinea, vedrà Mosca solo nel 1990, perché eletto membro dell'Accademia Russa. Difatti, ad un certo punto si rende conto che sia il raggiungere concretamente Mosca sia stabilirsi e ritagliarsi lì un proprio spazio di libertà è un'utopia. Egli si rende conto che a Mosca sarebbe potuto diventare solo un intellettuale comunista del genere burocrate, e questa consapevolezza gli fa abbandonare questa mèta per dirigere i propri progetti verso Parigi, la capitale della patria dei diritti umani, la città dagli usi e costumi seducenti, ma soprattutto la città immaginata e mitizzata attraverso

le letture dei grandi autori francesi: Zola, Hugo, Balzac, Valéry, Proust, Maupassant. I loro romanzi venivano a costituire il mondo “altro”, migliore, nel quale Moscovici poteva finalmente sentire la pace, la serenità e tutto quanto gli era negato nella vita “vera”.

Prendevo questi romanzi non come opere di finzione, ma come opere di verità. Letture di piacere, se si vuole. Quando oggi ricordo questo spirito e le mie reazioni di quel periodo, le giudico spontanee, di primo grado, senza distanza. Ma, per mantenere una distanza, bisogna essere sicuri della propria vita. Certo, nel frattempo, ho acquistato il piacere di leggere. Sono a mio agio nella lingua francese. Ed ho riletto gran parte di questi romanzi. Alcuni con passione, altri con il dispiacere che essi siano divenuti per me illeggibili. Se il mio giudizio è cambiato, questo spirito e queste reazioni primarie, elementari anche, non mi hanno completamente abbandonato [Ivi, 273].

La distanza e l’oggettività – spiega dunque Moscovici – presuppongono la sicurezza della propria vita, richiedono un sé forte e coerente. E, negli anni vissuti in Romania, la sua maggiore preoccupazione interiore era proprio quella della definizione e costruzione del proprio sé, della propria identità: privato del calore di una famiglia sicura si chiedeva incessantemente “chi sono e chi potrò diventare?”, questo soprattutto quando gli eventi (privati o sociali) sembravano precipitare; e di momenti di crisi Moscovici ne ha vissuto davvero innumerevoli. Come ho già accennato, sembra proprio che la narrazione si articoli principalmente a partire da questi diversi momenti di rottura, a partire dai momenti problematici della sua vita.

Serge Moscovici ha origini ebraiche. Frequenta le scuole ebraiche, studia la Bibbia ed è immerso nella pratica religiosa almeno per tutta l’infanzia e parte dell’adolescenza. Poi la fede va lentamente scemando. La Bibbia resta però negli anni il testo che nutre la sua immaginazione. Ispirandosi alle sue storie comincia a scrivere da adolescente, ritornandoci più volte senza mai finirlo, un romanzo che avrebbe voluto intitolare *Il mare Rosso*, ispirato alla Bibbia e fortemente influenzato dagli eventi storici che in quell’epoca si susseguivano velocemente, fra i quali, in particolare, la guerra di Spagna. Nonostante i conti-

nui cambiamenti nella trama, l'immagine prevalente che avrebbe dovuto animare questo romanzo restava comunque quella di un popolo che avanza verso la libertà indietreggiando; un'immagine che – dichiara Moscovici – da allora non lo ha mai più abbandonato.

Il padre e la madre provenivano entrambi da antiche famiglie di commercianti. Moscovici descrive la bellezza fisica dei genitori: l'altezza, gli occhi verdi e il fascino del padre (al quale egli somiglia), ed il portamento elegante della madre, una donna che ha conosciuto pochissimo e di cui non conserva quasi alcun ricordo, se non la sua mancanza d'amore. Sulla bellezza del padre, che per altri versi descrive caratterialmente freddo, incapace di amare e poco bravo negli affari, egli ritorna più volte, perché a suo giudizio la debolezza che questi rivelava a sua volta verso il fascino femminile è stata la causa principale del divorzio dei genitori, avvenuto nel 1930 con grande scandalo per l'epoca e per la cultura della piccola comunità. Il divorzio rappresenta l'evento chiave che Moscovici usa per leggere nel proprio passato. Esso ha pesato per lui come un macigno e, insieme all'altro grande evento che è la guerra, ha condizionato il suo destino. Le ferite provocate dal dolore del divorzio non si sono mai rimarginate, nemmeno, dice Moscovici, dopo aver costruito una propria casa e dei propri affetti. Dopo il divorzio, ad appena sei anni, Moscovici è affidato al padre e Sylvie, la sua unica sorella, alla madre. Successivamente, vedrà la madre solo due volte, la prima volta ancora bambino in occasione di un tentativo di riconciliazione coniugale, la seconda volta a Bucarest dove la madre si era poi trasferita, poco tempo prima che Moscovici abbandonasse per sempre la Romania.

Nei primi anni Trenta la Romania conosce una profonda crisi economica legata al grande crollo finanziario del 1929. Questa crisi ha effetti durissimi sull'attività di commercio di grano del padre, che comincia a cambiare città e a ricercare nuove strategie economiche. Già in questi anni Moscovici comincia a crearsi un mondo interiore, privato, fatto principalmente di riflessione sul proprio destino. Questo mondo sarà animato lungo tutta l'infanzia dal desiderio e dalla speranza di poter riavere una famiglia unita e di ritrovare l'amore dei genitori, più tardi diventerà un mondo fatto di *flânerie* e di letture, il solo

mondo che sembrerà garantirgli la libertà, al riparo dalla realtà familiare quasi inesistente e comunque priva di amore. La sensazione della libertà la avverte però soprattutto durante il suo vagabondare per le strade delle cittadine in cui ha abitato, e negli ultimi anni nelle strade di Bucarest. Moscovici sostiene addirittura che la *flânerie* sia l'unico sport che abbia mai praticato, insieme alla lettura, spesso disordinata.

Il primo evento chiave è dunque il divorzio, il secondo è la guerra, e per lui, ebreo, le persecuzioni antisemite, che si fanno sentire dapprima in forma lieve attraverso le derisioni dei compagni di scuola, per diventare poi sempre più concrete e visibili, in primo luogo nell'emarginazione sociale e nell'espulsione scolastica.

Nel dicembre del 1937, sotto il re Carol, nasce il primo governo rumeno antisemita dichiarato, con a capo il poeta dell'unità nazionale Goga e il patriarca degli antisemiti rumeni Cuza. La missione loro affidata è di tradurre in rumeno le leggi razziali tedesche. Così, nel dicembre del 1938, vengono promulgate le leggi razziali e nel gennaio del 1939 il re Carol, sostenuto dal corpo militare delle Guardie di Ferro, sospende il governo del patriarca e del poeta, sospende la Costituzione e mette fuori legge tutti i partiti. Instaura una dittatura personale e abbandona l'alleanza tradizionale con la Francia e l'Inghilterra per volgersi alla Germania di Hitler. Dopo questa tragica svolta politica, che apre le porte alle persecuzioni, la maggioranza della popolazione ebraica va a Bucarest, nella speranza di poter continuare a lavorare e a vivere il più dignitosamente possibile. Anche Moscovici si trasferisce nella capitale, ma non col padre, che intanto si trova in una situazione economica durissima, bensì con la zia Anna, la sorella del padre rimasta vedova da poco, e il figlio di questa, il cugino Pouïou. Il soggiorno dalla zia avrebbe dovuto essere provvisorio, finché il padre non avesse trovato una soluzione per i suoi affari. Dalla zia, però, Moscovici ci resta dodici anni, fino alla sua fuga dalla Romania. I rapporti con il padre diventano intanto più difficili, anche perché questi si defila completamente dall'impegno di contribuire al sostentamento del figlio.

Gli anni vissuti a Bucarest sono anni di esclusione e persecuzione. Moscovici si trova a volte immerso in cortei antisemiti e in atti di violenza contro ebrei,

il cugino stesso ne rimane una volta vittima: viene picchiato e torturato. Nel 1940 Moscovici viene espulso dal Liceo Industriale, (dove si era iscritto con il progetto di diventare ingegnere navale, come era nei desideri del padre, che non vedeva per lui un buon futuro nel commercio di grano); viene costretto ai lavori forzati e, contemporaneamente, si impegna attivamente in una cellula comunista. In questo periodo, nel corso delle sue letture disordinate, strappate al poco tempo che ha a disposizione, legge *Les pensées* di Pascal, dove trova una frase che lo colpisce: “Credere è importante”. Questa frase, che lo fa riflettere a lungo, lo spinge a chiedersi se sia possibile vivere solo della ragione, se insieme alla dimensione della razionalità l’uomo non abbia anche un forte bisogno di *credere*. Moscovici descrive così come egli sia giunto alla consapevolezza che non si può né agire, né creare senza il sostegno del credere, che dà al pensiero scientifico, come ad ogni altro tipo di pensiero, una spinta straordinaria. La *credenza*, che come egli scrive “mette fuoco alle idee e alle parole” [Ivi, 286], è poi divenuta uno dei grandi temi del suo lavoro. Ed è nel tema della *credenza* che egli riconosce oggi l’origine del suo interesse per la psicologia sociale.

Nei primi anni giovanili Moscovici sembra riflettere quasi con timidezza, sembra muoversi intellettualmente con aria interrogativa e indecisa, alternando però momenti di grande slancio e profondità⁵. L’autunno del 1943 rappresenta però un momento di svolta verso una consapevolezza che lo accompagnerà tutta la vita. Grazie soprattutto alle letture di Spinoza, Pascal e Nietzsche, “pensare” cessa di intimidirlo: per la prima volta capisce cos’è un’“idea” che sia dotata di vita; un’idea che sia capace di assorbire il suo essere e di farlo vivere in essa. Questa consapevolezza è accompagnata dalla prima vera esperienza di scrittura. Moscovici scrive un saggio il cui tema generale è quello della *creazione*, che sarà un altro dei grandi temi della sua opera. Dopo la guerra, nel 1945, invia una parte del saggio ad una rivista svizzera che però lo

⁵ Un piccolo aneddoto può forse rendere conto di questa iniziale fragilità intellettuale. Uno dei suoi pochi amici intimi, anch’egli grande appassionato del “pensare”, lo convince a firmare un “contratto di posterità” che serva a riconoscere, in caso di morte, la propria grandezza nel campo delle arti e della letteratura. Isidore Isou, futuro poeta e romanziere che vivrà poi a Parigi, aveva riconosciuto subito il genio di Moscovici, e ne era invidioso.

rifiuta. Questo rifiuto sarà una delle cause che lo spingerà a scegliere Parigi, dopo aver abbandonato l'idea di andare a Mosca. Una volta giunto in Francia, Moscovici rielaborerà questo primo testo e lo pubblicherà con il titolo *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. In questa opera, egli sostiene che la natura ha una storia che non si oppone alla storia umana, ma di cui questa fa parte in qualche modo: la scienza e l'arte manifestano la nostra creazione della natura ai due poli estremi della storia. Queste prime idee giovanili sul tema della creazione della natura troveranno poi un completamento nel volume *La società contro natura*. Qui l'idea è che non esista un mondo artificiale e sociale creato dall'uomo: ogni natura è storia, così come ogni società è naturale. Natura e società non si oppongono, quando invece le scoperte scientifiche e le forze storiche ci spingono a dissociare il nostro mondo sociale da quello naturale, a presentare la società come negazione della natura e a dominarla.

Nel 1944, dopo l'armistizio, Moscovici va a lavorare in una fabbrica metallurgica perché, a fronte delle disattenzioni e delle inadempienze del padre, sente il dovere di contribuire alle entrate della zia. Questa esperienza gli consente di immergersi nel mondo operaio e di conoscere da vicino questo mondo. Presto, però, la zia lo convince ad abbandonare questo lavoro per riprendere a studiare e conseguire il diploma. Dopo il diploma, Moscovici si iscrive subito all'Università, facendo in poco tempo il giro delle più svariate facoltà: Ingegneria, secondo l'antico progetto del padre, Diritto, e alcune facoltà di scienze umane.

Gli anni della guerra sono anni di profonde riflessioni maturate insieme ad alcuni pochi amici e confluite nell'idea di pubblicare una rivista: *Generazione 944*, una rivista pensata non per sfondare, per ritagliarsi uno spazio intellettuale in Romania, bensì per dire alcune cose, per dare voce ad una generazione particolare, che ha subito i colpi della storia; per mostrare anche la forza di pensiero e la creatività intellettuale che è propria delle persone che hanno vissuto esperienze di dolore e di esclusione⁶. Per Moscovici, ma anche per i suoi

⁶ L'impronta che condizioni storiche particolari lasciano nello spirito delle generazioni di adolescenti e giovani che le hanno vissute è spiegata da Leone 2001, 126-29.

amici, questa rivista rappresenta la prima esperienza di pubblicazione. Il primo numero contava appena quattro pagine⁷. In esso si proclamava sostanzialmente il disprezzo verso la cultura realistica e folclorica che annebbiava le menti e le idee; il disprezzo, anche, verso gli intellettuali rumeni, che invece di creare del nuovo aspettavano di vedere quale vento soffiasse a Mosca o a Parigi per proporre idee e posizioni simili. Malgrado l'indignazione di buona parte del mondo intellettuale, la rivista ebbe un enorme successo, suscitando delle ottime recensioni sulla stampa, ovviamente accanto ad altre recensioni completamente negative e ostili, come quella apparsa sul giornale del partito comunista. Il secondo numero però, benché preparato, non sarà pubblicato, probabilmente per impedimento della censura sovietica.

La pubblicazione della rivista appare a Moscovici come il primo momento in cui la barriera fra vita privata e vita pubblica si infrange: pensare, riflettere non gli appare più semplicemente un'attività interiore, ma un qualcosa che può e deve avere una funzione sociale, che deve sortire degli effetti all'interno della società. La rottura di questa barriera avviene con maggiore evidenza e in modo più profondo nel contesto di un'altra esperienza: quella della creazione di un movimento giovanile.

Dopo la guerra, infatti, Moscovici fonda insieme ad alcuni altri amici, tra cui Freddy, colui che sarà il compagno di fuga verso Parigi, un movimento giovanile fondamentalmente ispirato al pensiero del russo Boročov, dal quale il movimento riprende, oltre che il nome "Boročov", la sintesi marxista e

⁷ La rivista conteneva tra l'altro un breve scritto in cui Moscovici illustrava la sua idea rivoluzionaria della "luce-pittura": è possibile costruire un quadro che abbia la luce come materiale, da cui possano nascere forme e colori: un quadro fatto di pennellate di luce invece che di pennellate di colori. Ciò permetterebbe ad ogni quadro di essere molti. L'aspetto tecnico della luce-pittura riposava per Moscovici sull'effetto che dà la fiamma del fuoco: quando la guardiamo non riusciamo a distogliere lo sguardo, e ad ogni istante cambia ciò che vediamo. L'aspetto spirituale traeva invece origine dalla Kabbala e dall'idea di molteplicità presente in quel testo. Negli anni Sessanta a New York, Moscovici visita il Museo d'Arte Moderna e, di fronte ad alcune opere, riconosce con grande curiosità la sua antica idea della "luce-pittura": cfr. Moscovici 1997, 340-41.

sionista. L'ipotesi di partenza di Borochoy era che la composizione sociale delle comunità ebrae potesse essere rappresentata da una piramide rovesciata, che poggia sulla punta. In alto ci sono molti intellettuali, artigiani e commercianti e, in basso, ci sono pochi operai e contadini. La soluzione che Borochoy proponeva per risolvere questa situazione era di andare in Palestina per rimettere la piramide dritta, cambiando la composizione sociale, formando cioè la maggioranza in lavoratori della terra, con beni e strumenti in comune. Questa idea appariva a Moscovici superata. Questo perché, egli pensava, l'economia moderna rovescia essa stessa la piramide della società e la fa assomigliare sempre più a quella della comunità ebraica: caccia i contadini dalle campagne per mandarli in città e sostituisce gli operai con le macchine. La soluzione di andare in Palestina aveva tuttavia una sua bellezza radicale, e dava la visione di una forma di vita nuova. Fondato su questa idea, il movimento offriva ai giovani desiderosi di partire per la Palestina la possibilità di discutere, di informarsi e di iniziarsi al lavoro manuale che avrebbero poi svolto nella Terra Promessa. A tal fine, Moscovici e i suoi amici avevano formato due o tre grandi centri di preparazione. Ognuno riuniva circa trenta giovani (ragazzi e ragazze) che cominciavano a vivere lì una vita collettiva autonoma per la gestione del centro e ad imparare l'ebraico. Moscovici e i suoi amici animavano con grande passione questi centri, non di rado con delle lunghe serate di discussione e riflessione. Nel corso di queste riunioni, una delle questioni più discusse era quella della religione. La religione rappresentava infatti per tutti un dilemma, considerando soprattutto il fatto che questo gruppo di amici e il movimento tutto si volevano e si dichiaravano marxisti, di estrema sinistra ed atei. Ad un certo punto Moscovici si rese conto di questo strano, ambiguo approccio alla religione, e se ne rese conto una sera in cui, discutendo della religione in una di queste grandi riunioni si accorse che, nonostante l'ispirazione marxista e l'abbandono della pratica religiosa, la maggioranza esprimeva il permanere di una fede nell'Antico Testamento: senza questa fede il sionismo sarebbe apparso loro illegittimo e sterile. Quella sera Moscovici comprese, come scrive egli stesso, "che il ramo non può portare frutti se è staccato dall'albero, allo stesso modo un'idea nuova non può convincere se essa non si radica in una tradizio-

ne” [Ivi, 397]. Questa idea riassume in maniera chiara il processo di conoscenza in atto nelle rappresentazioni sociali: per conoscere e accettare la novità, ciò che ci è estraneo, occorre sempre partire da ciò che già conosciamo e che ci è familiare.

Gli anni del movimento sono animati da un’intensa vita politica e mondiale e di crescita della sfiducia nel comunismo come si sta affermando in Romania (i comunisti di ora, osserva a più riprese Moscovici, sono i fascisti di ieri, e Hitler e Stalin rappresentano i due faraoni del Novecento). In questo movimento diventa sempre più un instancabile “uomo d’azione”, particolarmente pronto ad organizzare e ad animare riunioni. Nel corso di queste attività appassionate, si accorge con sorpresa di saper parlare alla gente, di riuscire a catturare l’attenzione di chi l’ascolta e ad essere convincente; una qualità che non aveva mai sospettato di avere, vista la sua iniziale timidezza e l’originaria propensione a volgersi all’esperienza interiore. Più tardi negli anni, riflettendo su quel periodo, capisce come l’esperienza del movimento gli abbia insegnato quanto sia difficile, anzi impossibile, essere uno studioso e un “uomo d’azione” contemporaneamente, come i due ruoli siano diversi tra loro e richiedano pertanto uno spirito e una energia diversi.

Per conto del movimento effettua una serie di viaggi nei campi per rifugiati in Germania, dove conosce ed ascolta di persona i resoconti tragici della vita nei campi di concentramento⁸. Durante uno di questi viaggi si reca a Monaco, dove entra in contatto con alcuni tedeschi che rimangono prevalentemente in silenzio di fronte agli interrogativi che Moscovici pone loro sull’esistenza dei campi di sterminio. La mancanza di odio e di disprezzo che i tedeschi con cui viene a contatto rivelano verso ciò che era avvenuto nella Germania nazista, la chiusura d’animo – come Moscovici qualifica questo atteggiamento – gli danno l’impressione di sbattere contro un muro, di parlare a nessuno, di non trovare risposte nemmeno tra la gente comune, che aveva quotidianamente

⁸ In occasione del primo viaggio verso uno di questi campi Moscovici si reca a Vienna: la prima città dell’Occidente visitata, il cui ricordo – ancora vividissimo – si intreccia con la sua seconda visita a questa città nel 1987, in occasione di un convegno su Elias Canetti.

vissuto il periodo tragico e inquietante della dittatura e le sue conseguenze. Tutto ciò fa riflettere Moscovici sull'*etica del silenzio*, una nozione – osserva oggi – che è poi riaffiorata improvvisamente durante la stesura di *La fabbrica degli dei*⁹.

Tornando ancora al movimento, Moscovici nota di avere vissuto al suo interno due esperienze collettive di segno opposto: da una parte si sentiva trasportato dalla corrente delle *masse*, la tendenza sociale dominante in quel periodo storico; dall'altra parte, imparando a formare un movimento, partecipava, stimolandola, alla crescita di una *minoranza*. Già all'epoca, ciò che lo meravigliava di più era la rapidità con cui l'idea di una minoranza (quella, appunto, di creare un movimento, idea nata da un piccolo gruppo di amici) si diffondeva in maniera crescente. Egli scopriva così in sé due tendenze completamente diverse: l'attrazione per le masse e quella per le minoranze. Queste due tendenze le ritrova espressamente presenti in due sue opere: *L'Age des foules*, dove l'esperienza del movimento gli è servita da filo conduttore in modo aperto e chiaro per esplorare la psicologia delle masse, e *Psicologia delle minoranze attive*, che per molti anni – almeno fino alla scrittura di questo racconto autobiografico – non è stato mai messo in diretta relazione con la propria esperienza di vita.

Moscovici abbandona in modo clandestino la Romania nel 1947 – lo stesso anno in cui il re abdica – insieme all'amico del movimento, Freddy, che non va a Parigi, ma in Argentina. Su proposta di Moscovici, il viaggio si svolge per tappe, con delle lunghe soste in Italia per colmare le lacune che egli sente di avere nel campo delle arti e della cultura. Il compagno di fuga accetta così di fare dei soggiorni in Italia: Milano, Nonantola, Roma e Genova costituiscono le principale tappe di questo viaggio. A Nonantola, in particolare, i due amici soggiornano presso la Villa Emma, un luogo che era stato, durante la guerra, un nascondiglio per numerosi bambini scampati allo sterminio. Dopo la guer-

⁹ Si tratta del lavoro con cui Moscovici sottolinea come le creazioni individuali e collettive, i mutamenti e lo stesso potere siano attraversati sempre dalle passioni umane, dalle motivazioni che animano i gruppi e danno senso alle loro azioni.

ra la Villa Emma era diventata un luogo di accoglienza per i rifugiati dei campi, ed è insieme a questi rifugiati che i due amici iniziano il soggiorno in Italia. A Nonantola, Moscovici ritornerà dopo molti anni, intorno ai primi anni Novanta, invitato da Augusto Palmonari al quale aveva raccontato, durante il comune viaggio a Gerusalemme, nel 1978, del suo particolare soggiorno presso la Villa Emma.

Durante il periodo trascorso in Italia, Moscovici apprezza la nostra lingua, gli usi e costumi, e in particolare la *gestualità nella conversazione*. Osservando tutto ciò matura l'ipotesi che la gestualità del corpo faccia parte del processo di produzione del discorso e influenza il pensiero. Qualche anno più tardi verificherà questa idea con delle ricerche, e giungerà a sottolineare l'importanza della conversazione nella sua teoria delle rappresentazioni sociali.

La dimensione della conversazione e della lingua è dunque particolarmente presente nel Moscovici in viaggio per l'Italia. Da sempre ha vissuto immerso in più lingue, non smettendo mai di impararne di nuove. Conosce il rumeno, ovviamente, e l'ebraico, e poi ancora si avventura nel tedesco, nel francese, nell'italiano e nell'inglese. In Italia, precisamente durante il soggiorno a Nonantola, tra i rifugiati di diversa nazionalità con i quali esprimersi diventa un'arte, un gioco, la questione della lingua diventa un po' un problema. Comincia a nascere in lui la sensazione di un destino che lo vede costretto a vivere senza una lingua, pur fra le molte conosciute; una sensazione che egli percepisce come una malattia, una "nevrosi linguistica" [Ivi, 537]. Si tratta in sostanza di una nevrosi di Babele, che corrisponde alla condizione dell'esiliato. Questa sensazione lo accompagnerà a lungo, fino a quando non comincerà a "sentirsi a casa" nella lingua della sua patria d'elezione: il francese.

Il linguaggio dell'esilio ha per Moscovici il suo filosofo: Wittgenstein, esattamente il secondo Wittgenstein. Infatti, osserva, mentre gli altri filosofi hanno pensato la lingua prima o dopo Babele, solo Wittgenstein ha pensato la lingua *nella* Babele, riuscendo così a codificare l'esperienza linguistica dei rifugiati. Affermare che il senso di una parola dipende dal suo uso, vuol dire esattamente consacrare la pratica linguistica dell'esiliato, il quale non può riferire le sue parole spontaneamente né ad un oggetto esterno, né ad una sensazione

interiore. L'idea del gioco linguistico, infatti, fa sì che noi ci avviciniamo alle parole o alle cose secondo la loro "aria di familiarità", senza preoccuparci della loro esatta identità.

Gli usi, i costumi e la lingua italiana attraggono molto Moscovici, che a tratti pensa di abbandonare l'idea di raggiungere Parigi per rimanere in Italia e portare a termine qui il suo progetto di diventare uno studioso. Ma la forza della città mitizzata e immaginata non lo abbandona, e dopo un'ultima tappa a Genova e il distacco brusco dal compagno di viaggio (che si imbarca per l'Argentina senza avvertirlo né salutarlo) si dirige finalmente verso la sua mèta.

Moscovici interrompe il racconto della sua vita con questo ultimo viaggio, in particolare con un breve resoconto della sua prima notte parigina, nel gennaio del 1948, trascorsa in un asilo per immigrati della rue Lamarck. Ripensando a questo inizio di vita in Occidente scrive:

Ho avuto degli amici, un padre e una madre che non furono padre e madre. Zia Anna, mio cugino, poi l'Europa si è spaccata in due (...). Ma in questo inizio di gennaio del 1948, io non ero triste pensando a questi anni di caos e di peregrinazioni lungo sentieri che non conducevano da nessuna parte, in cui tante speranze furono decimate. Anni smarriti che hanno portato avanti la mia vita e nei quali la vita si è presa gioco di me. Essi hanno seguito il disordine del secolo e io sono cresciuto sotto il caso dei loro colpi di dado [Ivi, 561].

A Parigi Moscovici lavora per un certo periodo in un laboratorio di sartoria e intanto, non avendo dimenticato il suo obiettivo, si iscrive finalmente all'Università. Nel 1961 ottiene, alla Sorbona, il dottorato di ricerca in Lettere con il suo celebre lavoro sulle rappresentazioni sociali. In questa occasione, il padre, che intanto negli anni ha ripreso a contribuire in piccola parte al suo sostegno, gli scrive una lettera commossa, uno dei pochi ricordi teneri che gli rimane di lui.

Con questo libro, Moscovici sembra dare finalmente forma e contenuto a quegli anni che aveva prima definito anarchici e disordinati, rappresentati fondamentalmente da esperienze dolorose. Egli tenta di dare forma e significato ad un'esistenza insolita:

Troppo insolita – scrive – perché possa parlarne, se non che per allusioni, a coloro che amo, i miei familiari e i miei amici. Ho voluto renderla abbastanza chiara perché essi possano intravederla senza che abbia bisogno di spiegarla loro [Moscovici 1997, 7].

È difficile trasmettere agli altri il senso di una vita travagliata e confusa, tenere insieme le diverse identità assunte nel tempo o semplicemente desiderate. Se, come è stato scritto, “narrarsi è in qualche modo ‘curarsi’” [cfr. Jedlowski 2000a, 210], Moscovici trova nella narrazione lo strumento più semplice ed efficace per rileggere la propria esperienza con il giusto distacco e l’oggettività di cui spesso sentiamo il bisogno. La narrazione diventa così per lui la via d’accesso per guardare alla propria vita in modo coerente, per cogliere il proprio *sé* così come emerge liberamente dalla propria storia e, nello stesso tempo, per proporre un’immagine di *sé* agli *altri* significativi che circondano la sua vita: il passato sembra acquistare la dignità di un qualcosa che può finalmente essere raccontato e trasmesso. La narrazione, infatti, serve proprio a comunicare con le persone cui vogliamo trasferire la nostra esperienza di vita. La nostra storia autobiografica si pone cioè non solo come una chiave interpretativa che dà forma alla nostra riflessione su noi stessi, ma anche come un ponte interpersonale e generazionale [cfr. Leone 2001, 96].

In particolare, il viaggio che Moscovici propone nel proprio passato si sviluppa sulla base di un movimento temporale della soggettività volto ad operare un confronto continuo tra *ora* ed *allora*¹⁰. Come ho già spiegato, lo sguardo prevalente che egli rivolge al passato è teso a ricondurre la propria opera e ciò che egli è poi diventato (per riprendere la domanda che si poneva spesso da adolescente) alla propria storia: raccontando *ciò che è stato* Moscovici racconta, al tempo stesso, *ciò che è in corso*. Il volume appare per questo come uno strumento prezioso per chi voglia conoscere in maniera approfondita la vita e l’opera di uno dei pensatori più fecondi e apprezzati degli ultimi decenni.

¹⁰ Questo movimento temporale della soggettività è tipico della memoria autobiografica. Per un approfondimento cfr. Leone 2001, 103-9.

Riferimenti bibliografici

HALBWACHS, M.

2001 *La memoria collettiva* (1968), Unicopli, Milano.

JEDLOWSKI, P.

2000a *Autobiografia e riconoscimento*, in Quinto, A., Juso, A., *Vite di carta*, L'ancora, Trento.

2000b *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Mondadori, Milano.

LEONE, G.

2001 *La memoria autobiografica. Conoscenza di sé e appartenenze sociali*, Carocci, Roma.

MOSCOVICI, S.

1961 *La psychanalyse. Son image et son public*, Puf, Paris.

1968 *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, Paris.

1973 *La società contro natura* (1972), Ubaldini Editore, Roma.

1981 *Psicologia delle minoranze attive* (1976), Boringhieri, Torino.

1981 *L'age des foules*, Fayard, Paris.

1991 *La fabbrica degli dei. Saggio sulle passioni individuali e collettive* (1988), il Mulino, Bologna.

1992 *Dissensi e consensi. Una teoria generale delle decisioni collettive* (1990), il Mulino, Bologna.

1997 *Chronique des années égarées*, Stock, Paris.

Giovanni Paoletti
L'altro Durkheim

Philippe Besnard, *Études durkheimiennes*, Droz, Genève-Paris 2003, collection de «Travaux de sciences sociales», dirigée par Giovanni Busino, pp. 382. Émile Durkheim, *L'Évaluation en comité. Textes et rapports de souscription au Comité des travaux historiques et scientifiques 1903-1917*, édités et présentés par Stéphane Baciocchi et Jennifer Mergy, suivis d'un essai de Jean-Louis Fabiani, Durkheim Press/Berghahn Books, Oxford-New York 2003, pp. 207. W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim Today*, Introduction by Kenneth Thompson, Durkheim Press/Berghahn Books, Oxford-New York 2002, pp. x + 148.

La carriera di Durkheim come classico del pensiero sociologico ha conosciuto quello che è sinora il suo ultimo momento di svolta a metà degli anni '70. Trent'anni dopo, ciò che allora parve come un rinnovamento d'interesse spontaneo e convergente, si configura ormai come un processo, almeno in parte consapevole, di cambiamento nel paradigma interpretativo. Tale processo è stato segnalato da più parti anche ai lettori italiani [Zerilli 2001; Rosati e Santambrogio 2002]. Esso è lungi dall'essere concluso e il suo esito finale resta difficile da prevedere. In mancanza di un pieno consolidamento istituzionale, è ancora notevole la distanza fra il Durkheim degli specialisti e quello del pubblico. I tempi lunghi non stupiranno, se si pensa che il paradigma precedente può esser fatto simbolicamente risalire all'influente interpretazione della sociologia durkheimiana che Talcott Parsons produsse alla metà degli anni '30. Ne sono noti i tratti di più lunga fortuna: l'annessione di Durkheim all'approccio funzionalista; l'idea che il suo pensiero sia articolato in due fasi, la prima positivista la seconda idealista; l'enfasi sulla questione dell'ordine sociale, da cui l'accusa di conservatorismo spesso rivolta al sociologo francese. Una gran parte della produzione più recente condivide l'intento di prendere le distanze da questa immagine consolidata, provando a pensare un "altro Durkheim"

[Jones 1997], salvo poi esser pronta a misurarsi in vario modo con le attuali tendenze della teoria e della ricerca nelle scienze sociali: etnometodologia, teoria critica, sociologia dell'azione, finanche al dibattito tra *liberals* e *communitarians*. Possiamo vivere senza fretta l'attesa che una nuova scolastica durkheimiana venga consegnata ai manuali, alle istituzioni, al senso comune della comunità scientifica: nel frattempo, si può godere dei frutti di un campo di ricerca molto attivo, e coordinato a livello internazionale.

I tre volumi qui recensiti sono strettamente legati a questo processo di cambiamento di paradigma. Due di essi in un certo senso fanno tutt'uno con quel processo stesso, e non a caso portano la firma dei due autori che hanno probabilmente contribuito più di ogni altro a promuovere una nuova durkheimologia: Philippe Besnard e W. S. F. Pickering. Le *Études durkheimiennes* del primo, prematuramente scomparso nel settembre scorso dopo una lunga malattia, antologizzano su quasi quattrocento dense pagine una produzione che si è estesa appunto sui trent'anni 1973-2003. Lo snello *Durkheim Today* rende conto della vasta selezione in quattro volumi di *Critical Assesments* su Durkheim, uscita nel 2001 da Routledge a cura dello stesso Pickering, in congiunzione con il British Centre for Durkheimian Studies: la raccolta, che si riferisce per lo più a studi degli anni '90, è la terza del genere e senz'altro la più ragionata e coerente (Pickering 2001). *L'Évaluation en comité*, infine, esemplifica bene una caratteristica peculiare dei nuovi studi durkheimiani, cioè lo stretto legame che essi stabiliscono fra indagine sociologica, riflessione teorica e ricerca filologica – tre aspetti rappresentati rispettivamente, nel volume in questione, dalla Presentazione delle curatrici, dal saggio conclusivo di Fabiani e dall'interessante raccolta di testi inediti di Durkheim.

Durkheim Today scaturisce da un'idea editoriale insolita. Il volume raccoglie infatti in dieci capitoli i testi introduttivi alla raccolta di Routledge e alle sue singole sezioni, nell'intenzione di rendere in qualche modo accessibile a un pubblico più vasto un'opera di fatto destinata quasi unicamente a istituzioni e biblioteche. Data la sua natura, il libro presta il fianco ad obiezioni sin troppo facili. Per quanto i testi siano stati in parte rivisti e aggiornati per la nuova veste, è evidente che essi non stanno in piedi da soli, presupponendo conti-

nuamente la presenza degli studi di cui offrono una sintesi e un commento. Ma la parte può stare per il tutto? Se sì, a che vale e a chi si rivolge davvero “il tutto”, cioè l’impresa dei *Critical Assessments*? Ci si può chiedere insomma se tra la silloge delle introduzioni e la monumentale raccolta dei testi non si crei una sorta di circolo vizioso, invece di quello virtuoso auspicato dal curatore. La risposta dipende in parte dal modo in cui si intende il progetto editoriale nel suo complesso. Esso sembra infatti rispondere a una duplice esigenza: un’esigenza descrittiva di ciò che su Durkheim si è scritto nell’ultimo quindicennio; ma anche, allo stesso tempo, un’esigenza normativa, nella misura in cui si presume che la selezione dei testi esponga “il meglio” della nuova durkheimologia, nell’intento di stabilire o rafforzare un nuovo canone interpretativo dell’autore. La polemica con i tratti principali del paradigma finora dominante, quello che per brevità abbiamo detto parsoniano, costituisce in effetti un elemento comune a più d’uno dei capitoli di *Durkheim Today*, impegnati di volta in volta a difendere Durkheim dalle accuse di oggettivismo (M. Gane: cap. 2, “General Sociology”), positivismo e relativismo (W. Schmaus: cap. 4, “Epistemology and philosophy of science”), autoritarismo (W. Watts Miller: cap. 5, “Morality and Ethics”). L’intento di rottura del paradigma parsoniano è poi programmaticamente sviluppato dall’unico capitolo autosufficiente, quello conclusivo di Susan Stedman Jones (cap. 10, “Reflections on the interpretation of Durkheim in the sociological tradition”), che già faceva da introduzione complessiva ai volumi Routledge: esso consiste in una critica dell’interpretazione di Durkheim prodotta soprattutto dalla sociologia americana in un secolo di ricezione, una critica che ha il suo momento centrale nell’efficace confutazione del presunto “conservatorismo”, comunemente attribuito al sociologo (per esempio da Nisbet e Coser: su questo vedi anche Stedman Jones, 2001). Ora, per quanto l’esigenza di mettere in discussione il paradigma parsoniano sia perfettamente condivisibile – e di fatto condivisa da chi scrive –, non è certo che lo sforzo critico sia da solo sufficiente a produrre un nuovo canone coerente e comune, né che tale canone sia davvero auspicabile. Eppure, la tendenza sempre discutibile a delineare un “*definitive Durkheim*” balena qua e là nel volume, probabilmente accentuata dallo sganciamento dei capitoli dagli

studi a cui si riferiscono. Certo, sarebbe ingenuo, e oltretutto ben poco stimolante, aspettarsi una descrizione senza prese di posizione, data soprattutto l'importanza della questione che il volumetto di Pickering ha il merito di risollevare. Ma quando la distinzione fra l'aspetto descrittivo e quello normativo non è chiara, le scelte a cui ogni selezionatore si trova di fronte e i conseguenti, inevitabili sacrifici – soprattutto nell'area francese e in genere non anglofona degli studi durkheimiani, nonché nelle ricerche d'impostazione più autenticamente storiografica – possono tramutarsi in lacune. Come spesso accade, si è dato a queste ultime anche troppo spazio. *Durkheim Today* è, se non un canone, uno strumento di lavoro molto utile, una bussola per orientarsi nel panorama assai vasto e movimentato degli studi su Durkheim. Esso deve la sua efficacia soprattutto alla competenza degli autori e alla qualità e chiarezza dei loro testi, che riescono spesso a fotografare in poche pagine lo stato della discussione nelle varie branche degli studi durkheimiani: oltre ai già citati, hanno contribuito lo stesso W. S. F. Pickering (cap. 1, "Durkheim: the man itself and his heritage" e cap. 3, "Religion"), J. R. Llobera (cap. 6, "Political Sociology"), Ph. Besnard (cap. 7, "Suicide and Anomie"), Ph. Steiner (cap. 8, "Division of Labour and Economics"), G. Walford (cap. 9, "Education"). Se capitoli come quelli di Pickering sulla religione o di Schmaus sull'epistemologia rendono giustizia a settori della ricerca particolarmente ricchi di contributi recenti, i contributi di Besnard, Steiner, Llobera, Watts Miller valorizzano ambiti specifici o ancora poco frequentati, indicando talora la via, come suggerisce Kenneth Thompson nella sua equilibrata introduzione, a ciò che Durkheim potrà essere "for tomorrow".

Nella cronica rarità di documenti che affligge gli studi su Durkheim – persi nella seconda guerra i manoscritti, la corrispondenza, la biblioteca – ogni ritrovamento o pubblicazione di inediti è un evento. *L'Évaluation en comité* presenta il terzo corpus più consistente reso pubblico negli ultimi anni, dopo il corso di filosofia per il liceo scoperto da Neil Gross nel 1995 [Durkheim 1996] e le lettere a Marcel Mauss pubblicate da Besnard e Marcel Fournier [Durkheim 1998]. Il volume, pubblicato come il precedente per Durkheim Press, si riferisce all'attività svolta da Durkheim fra 1903 e 1917 nella sezione di scien-

ze economiche e sociali del “Comité des travaux historiques et scientifiques”, un organismo di nomina ministeriale destinato a incoraggiare e coordinare su scala nazionale le attività delle *sociétés savantes*, nonché a valutare le richieste di finanziamento pubblico di opere relative al settore di competenza. È questa la valutazione a cui si riferisce il titolo: essa aveva luogo collegialmente, a partire da rapporti stilati dai singoli membri del comitato. Jennifer Mergy, con Stéphane Baciocchi, ne ha collazionati ed editi 54 a firma di Durkheim (di cui solo 19 favorevoli). Tra gli autori esaminati figurano Spencer, Ribot, Lévy-Bruhl, William James, ma anche Michels, Schopenhauer o Paracelso. L'interesse dei materiali risiede tuttavia, più che nei singoli rapporti – talora scheletrici e comunque chiamati a rispondere alle convenzioni redazionali esaurientemente illustrate nella Presentazione delle curatrici –, nell'immagine dell'impegno culturale di Durkheim che emerge dalla lettura dell'intera serie. Di tale impegno si colgono via via molti dei tratti più caratteristici, con una vivacità e un'immediatezza dovute anche al carattere riservato dei rapporti: lo sforzo costante di delimitare il campo quanto mai sfuggente della “sociologia” dell'epoca; una notevole coerenza di criteri metodologici, in una sorta di applicazione operativa delle *Regole del metodo sociologico*, senza quel che di astratto e dogmatico poteva avere il trattato del 1895; il senso di responsabilità politico-pedagogica tipico della classe dirigente della Terza repubblica; ma anche certe preferenze personali – in virtù delle quali gli studi di sillogistica di Lachelier possono essere accomunati nell'approvazione a un'opera sull'origine della geometria dalla fisiologia del labirinto auricolare... –, e gli inevitabili problemi di buon vicinato con i colleghi di Università o con il proprio editore (Félix Alcan). Il saggio conclusivo di Jean-Louis Fabiani (“Clôre enfin l'ère des généralités”) mostra bene quanto l'*Évaluation en comité* sia lungi dall'aver un interesse soltanto erudito. Comprendere il “carattere performativo” del lavoro di Durkheim come lettore critico è un modo di mettere in discussione – o di studiare sociologicamente – certe categorie disciplinari che oggi diamo per scontate, ma che sono in realtà “le produit d'une histoire collective à laquelle l'auteur des *Règles* a très puissamment contribué” (p. 168). D'altra parte, quando si coglie la profonda integrazione di Durkheim nel *réseau* istituzionale e in particolare “dans le monde

philosophique de son temps”, sostiene Fabiani riallacciandosi a un suo precedente filone di ricerca [Fabiani, 1988], diventa più difficile continuare a coltivare la mitologia dell’“eroe fondatore”, venuto dal nulla.

Le *Études durkheimiennes* di Philippe Besnard rendono conto di una produzione difficilmente eguagliabile nel campo delle ricerche su Durkheim. Si tratta di una serie di studi, aperta nel 1973 dal fondamentale studio sull’architettura concettuale del *Suicidio* (“Durkheim et les femmes ou le *Suicide* inachevé”, riprodotto nel volume, pp. 99-139) e culminata nella monografia sull’anomia del 1987 [Besnard, 1987], senza che per questo la ricerca di Besnard cessasse mai di progredire. Per quanto il volume comprenda per lo più lavori già noti – con l’eccezione dell’analisi dedicata a “Pathologies sociales et types de suicide” (pp. 37-45) – lo sguardo d’assieme, che solo la raccolta consente, non mancherà di colpire anche il più aggiornato dei lettori: dalla concatenazione dei testi emerge un vero e proprio valore aggiunto, che rende, per dirla con un assioma caro a Durkheim, il tutto maggiore della somma delle parti. *Études durkheimiennes* costituisce dunque uno dei contributi più importanti agli studi durkheimiani degli ultimi decenni, il che giustifica lo spazio che qui gli si dedica. Il libro consta di 23 testi, corredati dalla bibliografia completa degli scritti di Besnard di argomento durkheimiano, e preceduti da un’introduzione sintetica in cui l’autore situa sociologicamente la propria ricerca nelle sue “condizioni di produzione”, cioè proprio in quel processo collettivo di rinnovamento degli studi su Durkheim di cui si è detto all’inizio e che Besnard, con una scelta consapevole di politica culturale, ha contribuito a strutturare (“Constatant le renouveau d’intérêt pour Durkheim au milieu des années 1970, je pris l’initiative de l’organiser...”, p. 10). Il volume è diviso in tre parti proporzionate per lunghezza, con una scansione strutturale anch’essa tipicamente durkheimiana, se non fosse che proprio Besnard ci ha mostrato come spesso la scansione ternaria in Durkheim sia soltanto un’apparenza (p. 37). La prima parte – “Durkheim, parcours et concepts” – prende spunto da alcuni episodi cruciali della biografia intellettuale di Durkheim, come la celebre polemica con Tarde (“Durkheim critique de Tarde”, pp. 65-86) o gli anni della

cosiddetta “svolta” (1895-1897: “Un déménagement de Durkheim”, pp. 87-96), per discutere alcune delle nozioni-chiave della sua sociologia: la solidarietà e il legame sociale, le patologie delle società moderne, la definizione dei fatti sociali. Dalla *Divisione del lavoro* al *Suicidio*, con alcune interessanti aperture sull'*Année sociologique* e sui corsi di pedagogia (“De quand datent les cours pédagogiques de Durkheim?”, pp. 55-64): questo è in sostanza il Durkheim di Besnard. Ad altri spetta di mettere le sue interpretazioni alla prova dell’“ultimo Durkheim”, quello delle *Forme elementari della vita religiosa* [cfr. ad esempio Steiner 1994; 2000]. La seconda parte – “Modes d’emploi du *Suicide*” – è la più ampia e fa centro sull’opera del 1897, sottoponendola a uno sguardo prismatico. La successione dei sette capitoli esemplifica la pluralità di approcci di cui è suscettibile uno dei grandi testi fondatori della sociologia: dall’analisi concettuale interna al confronto con i dati statistici odierni, dallo studio della ricezione alla riflessione metateorica sul significato dei classici per la disciplina sociologica. La terza parte – “Les durkheimiens” – riunisce altri sette scritti dedicati all’*équipe* durkheimiana, presa nel suo insieme o in alcuni dei suoi singoli esponenti (F. Simiand, M. Mauss, G. Davy). Del gruppo dei durkheimiani Besnard studia la composizione socio-culturale e le modalità di reclutamento (“La formation de l’équipe de *L’Année sociologique*”, qui alle pp. 255-282, è un articolo del 1979 che ha fatto data), la partecipazione a quella grande impresa collettiva che fu la prima serie dell’*Année* (1898-1912), ma anche le tensioni interne, al momento della costituzione del gruppo e dopo la morte di Durkheim. Tutto ciò nella convinzione che quel “rassemblement de talents réunis autour d’un même but – fonder la sociologie” (p. 341) sia stato un evento capitale nella storia della disciplina non meno dell’opera del caposcuola. Come appendici figurano infine uno studio comparato della diffusione delle quattro opere pubblicate da Durkheim in vita e un’applicazione della procedura d’indagine durkheimiana alla sociologia dei nomi propri, un altro dei settori d’interesse di Besnard (“Actualité du durkheimisme: le choix d’un prénom comme fait social”, pp. 355-361; cfr. Besnard, 2003).

Questa sommaria descrizione dovrebbe bastare a dare un’idea della ricchezza e varietà di una ricerca, di cui è ovviamente impossibile in questa sede discu-

tere nel merito i singoli aspetti¹. Limitiamoci perciò ad alcune considerazioni generali sullo stile di ricerca. Besnard è persino troppo riduttivo, forse anche per insofferenza di un diffuso vezzo universitario, nel confessare il carattere composito e in una certa misura occasionale della sua scelta di testi (“On n’a pas cherché à dissimuler la nature de cet ouvrage...”, Introduzione, p. 13). In realtà, rimane a chiusura di libro l’impressione di un’unità profonda, di una tonalità precisa che accomuna scritti anche molto diversi per genere e per strumenti metodologici. Da dove viene quest’impressione? La cifra di Besnard ci pare consistere in un senso marcato – e, bisogna aggiungere, raro – del carattere scientifico del lavoro interpretativo, un senso quasi mai proclamato eppure concretamente presente, sia là dove è più ovvio trovarlo (studi statistici, applicazioni empiriche), sia nei contesti in cui prevale per tradizione un registro umanistico (analisi o commenti di testi, ricerche di storia della sociologia). Per di più, quello all’opera nei testi di Besnard è un ideale piuttosto classico di scientificità, fondato sulla definizione dei termini impiegati, sulla verificabilità dei dati o degli argomenti, sulla preoccupazione della prova, sull’impersonalità delle idee, sul carattere cumulativo e collettivo del sapere (per quest’ultimo aspetto si deve tener presente soprattutto l’attività svolta da Besnard in seno alle istituzioni culturali). V’è quanto basta per indispettire, o scoraggiare, i partigiani dell’interpretazione infinita o dell’irriducibile soggettività nella lettura dei testi. Si tratta inoltre di un ideale per certi versi durkheimiano, che prende sul serio, anche se con il dovuto distacco, proprio alcune delle “formulations les plus tranchées de Durkheim, celles qu’on lui a le plus reprochées, celles qui ont été toujours contestées” (p. 356): rompere con le prenozioni e trattare i fatti sociali come cose; ammettere che gli attori non hanno necessariamente una chiara consapevolezza di ciò che li fa agire.

¹ A Philippe Besnard ha appena dedicato un numero speciale, ricco di numerosi approfondimenti, la «Revue européenne des sciences sociales» (XLII, 2004, n. 129: *La sociologie durkheimienne: tradition et actualité. A Philippe Besnard in memoriam*). Su un punto in particolare, la ricostruzione proposta da Besnard della teoria durkheimiana del legame sociale, ci permettiamo di rinviare a Paoletti 2002.

Questi due principi o, meglio, queste due preoccupazioni – (a) oggettivazione, (b) sospetto sulla coscienza e sull'intenzionalità –, che non a caso Besnard esplicita solo nello studio “empirico” sui nomi propri, percorrono in realtà tutta la produzione raccolta in questo volume. Si deve proprio alla varietà e alla flessibilità delle loro applicazioni in contesti diversi, quella stessa varietà che l'autore sembra quasi ripudiare come troppo eclettica, se tali principi non diventano meri precetti dogmatici. Il ricorso all'oggettivazione statistica è naturale, anche se mai meccanico, in un sociologo di formazione. Ma la stessa preoccupazione dell'oggettivazione anima l'interesse di Besnard per la ricerca storica, scrupolosa talora fino all'erudizione. Oltre alla statistica e alla storia, una terza modalità di oggettivazione, e forse la principale, è costituita dall'analisi concettuale (“la critique interne de l'œuvre”, p. 100): nella logica delle argomentazioni, nella consistenza dei termini e delle nozioni, sia di Durkheim che dei suoi commentatori, Besnard vede innanzitutto un terreno di prova osservabile e verificabile, al cui interno dibattere o confrontarsi con rigore. C'è qualcosa di severo nel bisogno di prova che Besnard fa presente agli altri e a se stesso; ma è una severità che fa tutt'uno con la severità e la fatica dei “fatti”: “D'aucuns jugeront peu exaltant ce type de travail (si parla della critica delle statistiche sul suicidio); mais cette obscure besogne pourrait s'avérer plus utile que l'inlassable réitération d'arguments que l'on ne songe pas un seul instant à soumettre à l'épreuve des faits” (p. 170). Da qui un vero e proprio principio costruttivo dell'argomentazione: basta scorrere gli *incipit* degli studi di Besnard per accorgersi di come essi prendano sempre le mosse da un punto preciso, da una questione irrisolta – dall'esperienza nei suoi aspetti più problematici, si è tentati di dire –, e non si presentino mai come dei ragionamenti “a tesi”, né come dei tentativi di criticare o difendere Durkheim in base a un qualche “ismo” (stupisce quanto pochi i termini del genere siano in tutto il volume). Questo stile di ricerca dà luogo a un modo peculiare e fecondo di rapportarsi ai classici, non solo teorico, né solo storico, ma entrambe le cose allo stesso tempo (p. 308): da una parte, la lettura dei classici (“en entendant par lecture simplement acte de lire”, un modo elegante di dire che talora basterebbe farla per evitare cantonate...) è il primo passo per dissipare le confusioni che ac-

compagnano “les filiations inavouées et incoscientés” (p. 99), cioè per rompere con le prenozioni; dall'altra, i classici sono anche degli interlocutori con cui ci si misura, senza eccessi edipici né reverenziali, per trarne “perspectives nouvelles” (p. 179).

Veniamo dunque alla seconda preoccupazione. La prima coscienza di cui l'oggettivazione dei testi, dei dati, dei fatti storici, porta a dubitare è infatti proprio quella del primattore, Durkheim. Innanzitutto perché la marcia delle sue idee lo ha portato talora in direzioni diverse o persino opposte a quelle previste dalle sue intenzioni: è il caso già citato del *Suicidio* e della sua incompiutezza di fondo, dovuta a un'ambiguità nel concepire la natura umana e l'esigenza di limitarne i desideri (natura e desideri che Durkheim presume diversi per i due sessi, senza dirlo: “Durkheim et les femmes...”, cit.); o il caso della celebre definizione dei fatti sociali dell'inizio delle *Regole*, una definizione non semplice, ma doppia (costrizione *più* generalità), che Durkheim volle complicare in polemica con Tarde, traendone tuttavia più nuove difficoltà che altro (“Durkheim critique de Tarde”, cit.). La svalutazione metodologica dell'intenzionalità si vede poi dall'importanza tutto sommato circoscritta che Besnard assegna, nell'economia della sua lettura della sociologia di Durkheim, al fattore “strategico”, cioè al progetto durkheimiano di fondazione e istituzionalizzazione della scienza sociale. Non che questo fattore non sia pertinente – si è ricordato anzi che Besnard ne ha fatto direttamente un oggetto di studio, a proposito dell'*Année sociologique*. Ma sarebbe riduttivo, se non metodologicamente erroneo, spiegare i molteplici aspetti del “durkheimismo” all'unica luce di un “ensemble conscient et cohérent d'actions” come è la “strategia” (p. 307). Infine, è in questa chiave che si comprende la sensibilità dell'autore per quelle che potremmo chiamare “ironie” della storia – o della società. Nella storia della sociologia secondo Besnard, in mancanza dell'azione sincronizzatrice di un “horloger suprême” (p. 361), non sono infrequenti gli esiti preterintenzionali dell'interazione sociale o le filiazioni imprevedute, le fortune teoriche costruite su nozioni marginali o aporetiche (l'anomia), i favori concessi senza volerlo ai propri avversari (Tarde stesso ne fece a Durkheim) o i danni inferti alle proprie posizioni. Un critico odierno del *Suicidio* può finire per innalzare involontariamente un monumento alla gloria di Durkheim, mostrando senza

accorgersene che “l’analyse durkheimienne des interactions statistiques est trop complexe pour un sociologue contemporain” (p. 180). Un durkheimiano particolarmente eterodosso e scettico come Celestin Bouglé può esser costretto a chiedersi a posteriori: “Qui se douterait que c’est moi qui (...) ait été sommer Durkheim de mettre sur pied *L’Année sociologique*?” (p. 256). C’è “(de l’)ironie (...) dans le destin de l’œuvre de Simiand” (p. 308), che era economista e si voleva sociologo, non fu letto né dai sociologi né dagli economisti, e finì per trovare una posterità fra gli storici che aveva in vita violentemente attaccato.

Oltre che una caratteristica della storia, l’ironia è per Besnard una cifra di stile. Essa si rivolge, è vero, per lo più ai suoi interlocutori e obiettivi polemici; eppure non si tratterebbe di vera ironia se egli non fosse anche pronto ad applicarla a se stesso e al suo lavoro (vedi ad es. p. 44, quando, dopo averci a lungo intrattenuto con tabelle e combinatorie sulle tipologie dei suicidi e delle forme anormali di divisione del lavoro, l’autore conclude: “On le voit, tout ces jeux taxinomiques ne nous avancent pas beaucoup dans la compréhension de la théorie durkheimienne”...). A ben vedere, questo non è soltanto il sale di una scrittura bella e elegante, ma anche un principio di metodo: un modo di dubitare anche delle proprie preozioni, considerando revocabili e in fondo disancorati dalla soggettività d’autore – in una parola, scientifici – gli esiti della propria ricerca. Il valore e la natura di questa, sembra volerci dire Besnard, oltre a dipendere dalla personalità di chi la fa, risultano anche dall’“air du temps”, cioè dall’“entrecroisement, à un moment donné, de (...) multiples processus” (p. 361), analoghi a quelli che inducono i genitori, per lo più a loro insaputa, a scegliere un certo nome per i loro figli; oppure da circostanze accidentali, di quelle a cui siamo tutti quotidianamente soggetti. Un incontro o un distacco, per esempio. Oppure un trasloco, come quello dell’11 aprile 1897 che segnò una svolta nell’itinerario concettuale di Durkheim: “...dimanche des Rameaux et premier jour des vacances de Pâques. Ce jour là, Durkheim déménage; c’est un petit déménagement, pour la distance: il quitte le 179 boulevard de Talence à Bordeaux pour le 218 du même boulevard, dans une jolie maison qui existe toujours. Mais la distance importe peu. Quand un grand esprit déménage, ce n’est pas une petite affaire. Il faut ranger ses papiers, jeter beaucoup de choses. Une page se tourne” (p. 93).

Riferimenti bibliografici

BESNARD, PH.

1987 *L'Anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Presses Universitaires de France, Paris.

2003 *La Cote des prénoms*, Balland, Paris (con G. Desplanques).

DURKHEIM, É.

1996 *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens (1883-1884)*, note di A. Lalande, Bibliothèque de la Sorbonne, manoscritto n. 2351, disponibile nel sito *Durkheim pages*, curato da R. A. Jones (<http://www.relst.uiuc.edu/durkheim/Texts/1884a/00.html>).

1998 *Lettres à Marcel Mauss*, a cura di Besnard, Ph. e Fournier, M., Presses Universitaires de France, Paris.

FABIANI, J.-L.

1988 *Les Philosophes de la république*, Éditions de Minuit, Paris.

JONES, R. A.

1997 *The other Durkheim: history and theory in the treatment of classical sociological thought*, in Camic, C. (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: the state of scholarship*, Blackwell, Oxford.

PAOLETTI, G.

2002 *Il quadrato di Durkheim. La definizione del legame sociale e i suoi critici*, in Rosati e Santambrogio, 2002, pp. 235-261.

PICKERING, W. S. F. (a cura di)

2001 *Émile Durkheim. Critical Assessments of Leading Sociologists*, Third Series, Routledge, Taylor and Francis, London and New York.

ROSATI, M. e SANTAMBROGIO, A. (a cura di)

2002 *Émile Durkheim. Contributi ad una rilettura critica*, Meltemi, Roma.

STEDMAN, JONES S.

2001 *Durkheim reconsidered*, Polity Press, Cambridge.

STEINER, PH.

1994 *La Sociologie de Durkheim*, La Découverte, Paris.

2000 *Crise, effervescence sociale et socialisation*, in M. Borlandi e M. Cherkaoui (a cura di), «*Le Suicide*» un siècle après Durkheim, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 63-85.

ZERILLI, F. M. (a cura di)

2001 *Dalle Regole al Suicidio. Percorsi durkheimiani*, Argo, Lecce.



David Hockney, «Mr. and Mrs. Clark and Percy», 1970

Andrea Pirni

**Riflessioni su: Ralf Dahrendorf, *Libertà attiva*.
Sei lezioni su un mondo instabile, Laterza, Roma-Bari 2003**

Ralf Dahrendorf¹ è tra i *discussant* maggiormente attivi all'interno del dibattito sul mutamento sociale e politico nell'ambito degli attuali processi di globalizzazione. La casa editrice Laterza, come di consueto, suggerisce prontamente al pubblico italiano il suo più recente contributo: *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile* [aprile 2003]. La scelta di pubblicare in forma di libro i sei interventi tenuti dal sociologo tedesco al Kulturwissenschaftliches Institut di Essen, tra la fine del 2001 e l'inizio del 2002, conferma l'efficacia dell'Autore nell'uso della dimensione espressiva della lezione, dell'intervista, del breve saggio critico e dello zibaldone di pensieri². La lucida vitalità e l'equilibrata maieutica dell'argomentazione consentono una fluidità e una chiarezza che sono

¹ Ralf Dahrendorf nasce ad Amburgo nel 1929. Fin dall'infanzia egli viene in contatto con il mondo della politica: il padre, deputato per il partito socialdemocratico tedesco, viene arrestato per la sua attività politica negli anni dell'ascesa del nazismo; la stessa sorte tocca al figlio che, giovanissimo, trascorre otto settimane nel campo di lavoro forzato di Schwetig – esperienza che lo segna profondamente – per propaganda antinazista [Dahrendorf 1985]. Iscrittosi anch'egli al partito socialdemocratico, si laurea in filologia classica e filosofia con una tesi su Marx. L'incontro con Karl Popper e, soprattutto, la frequentazione di T. H. Marshall, alla London School of Economics and Political Sciences, sono fondamentali per la messa a fuoco dei suoi interessi di sociologo. Di lì a breve si impenna la sua attività politica: nel 1968 è Segretario di Stato per il Ministero degli Esteri nel governo di Willy Brandt, nel 1970 viene nominato Commissario della CEE, prima, come responsabile del Commercio estero, poi, della Ricerca, Scienza e Istruzione. Nel 1974 ritorna alla London School of Economics come direttore – il ruolo che prima di lui era stato dello stesso Popper – e ne resta alla guida fino al 1984, anno in cui viene chiamato all'insegnamento di sociologia all'Università di Costanza. Dal 1993 siede, con il titolo di Lord, nella Camera Alta del Parlamento inglese.

² A dimostrazione di ciò si vedano: *Intervista sul liberalismo e l'Europa* [1979]; *Pensare e fare politica* [1985]; *1989. Riflessioni sulla rivoluzione in Europa* [1990]; *La democrazia in*

misura dell'armoniosa sintesi del suo duplice *background* culturale – tedesco e inglese³.

Le riflessioni di Dahrendorf in queste lezioni, nella sua consolidata ottica di teorico del conflitto e di liberale *border line*, affrontano sinteticamente alcuni dei temi cruciali dell'era della globalizzazione: le libertà e la realizzazione delle *chances* di vita, l'anomia, il lavoro, le disuguaglianze, la democrazia nazionale e cosmopolita; spunto di tali considerazioni è la diffusione, dopo un periodo di “quasi esagerato ottimismo” [Dahrendorf 2003, V], di un rinnovato sentimento di paura – in particolare dopo l'*e-day* – che dilaga agevolmente in un mondo confuso, di ardua comprensione e caratterizzato da fenomeni contraddittori e difficilmente isolabili, un mondo “instabile” appunto.

Questo contributo segna uno spartiacque tra l'epoca della sicurezza e del benessere, che ha preceduto l'attentato alle Twin Towers, e l'epoca dell'instabilità democratica ed economica, l'epoca della guerra, che è seguita a quel tragico evento. Ma alle fosche tinte con cui vengono ritratti i pericoli in cui incorrono le società contemporanee si contrappone, come soluzione al “rompicapo delle società europee” [Ivi, 37], la “libertà attiva”⁴. Consapevole del carattere ambivalente della globalizzazione, egli ne traccia i rischi e le opportunità.

1. Sintesi delle lezioni

Riportando una frase dello statista inglese Harold MacMillan – che nel 1957 dichiara: “Siamo onesti: la maggior parte di noi non è mai stata così bene” –

Europa [con F. Furet e B. Geremek, 1992]; *Quadrare il cerchio* [1995]; *Diari europei* [1996]; *Perché l'Europa?* [1997]; *Dopo la democrazia* [2001] oltre, naturalmente, alla sua attività di pubblicista per il quotidiano *la Repubblica*.

³ Dahrendorf stesso ama definirsi “tedesco per nascita, inglese per scelta, italiano per passione”.

⁴ Una sorta di nuova “regola aurea” che ha lo scopo di ottenere quello che altrove ha definito “quadratura del cerchio” ovvero il virtuoso connubio tra crescita economica sostenibile, coesione sociale e libertà politica [Dahrendorf 1995].

Dahrendorf apre la sua disamina delle contraddizioni dello sviluppo attuale formulando alcune domande di rilevanza fondamentale. L'aumentato benessere generale che gli indicatori statistici mettono in rilievo significa davvero maggiore felicità? O meglio, visto che il concetto di felicità resta un dato troppo personale, l'aumento del livello di istruzione, del reddito *pro capite* e dell'aspettativa di vita ci conferiscono maggiore libertà⁵? Ancora: queste libertà sono destinate a durare per sempre? Oppure possono subire qualche sorta di riflusso⁶? Infine: davvero tutti stiamo meglio che in passato? Oppure nuove disuguaglianze nascono a fronte di nuove opportunità dando origine a rinnovate forme di conflitto sociale? La politica della libertà di Dahrendorf, finalizzata all'estensione delle *chances* di vita dei vincenti – la “classe globale” – a tutti gli altri, si fonda sull'impegno attivo di tutti i membri della comunità allo scopo di contrastare il pericoloso emergere di una tendenza all'autoritarismo che trova terreno fertile nel generale stato di apatia politica dei cittadini.

La modernizzazione, *from status to contract* (dal diritto acquisito all'accordo regolato contrattualmente), ha avuto come effetto collaterale un processo di disaggregazione che Dahrendorf declina – in termini weberiani – come la scomparsa dello spirito corporativo o il passaggio dal dominio della tradizione a quello della razionalità. Questo processo rende le persone più libere ma, di fatto, le priva dell'affidabilità dei vincoli tradizionali: tale disancoramento conduce all'anomia, forma degenerata della libertà [Ivi, 27]. In un mondo senza stabilità gli individui vanno in cerca di nuovi legami: un possibile esito di questa ricerca è la *glocalizzazione* ovvero la creazione, a fronte degli aspetti della vita quotidiana che si connettono a livello globale, di spazi sempre più piccoli in cui gli uomini possano sentirsi a casa propria e sviluppare un sentimento di appartenenza. Benché non sottovaluti come nella “tendenza al villag-

⁵ Quella libertà che nel linguaggio dahrendorfiano è declinata attraverso le *chances* di vita ovvero reali possibilità di scelta [Dahrendorf 1995].

⁶ Del resto Dahrendorf è convinto, al pari di Popper (1996), che la storia non segua un piano prestabilito e che le cose possano anche andare diversamente, soprattutto se lasciata libera nel suo mutamento [Dahrendorf 2003, 67; 118; 133].

gio” possa risiedere uno spazio pubblico tonificante per la democrazia, il sociologo delle *chances* di vita pone maggiore attenzione al pernicioso diffondersi del regionalismo che, portando come esempi la Scozia, la Baviera, la Catalogna e la Padania, si manifesta con una spiccata propensione all’omogeneità in comunità etnicamente “pulite” e si caratterizza per atteggiamenti intolleranti verso l’interno e protezionismo e aggressività verso l’esterno. Il moltiplicarsi delle “opzioni” deve, pertanto, essere inserito in un rinnovato quadro valoriale che fornisca vincoli profondi – “legature” – la cui presenza dia senso alle possibilità di scelta.

Un altro tema toccato da Dahrendorf è il lavoro. Riprendendo in parte il concetto di “fine del lavoro” di Hannah Arendt [2001] e Jeremy Rifkin [1997] egli sottolinea come la società del lavoro abbia toccato i suoi limiti: il tipo e la quantità del lavoro disponibile non sono più sufficienti per strutturare le società. E con ciò il lavoro perde anche la sua capacità di strutturare la vita individuale [Dahrendorf 2003, 51-52]. Dopo lo sgretolarsi di alcune “legature” tradizionali quali la famiglia, la Chiesa e la comunità di residenza, anche l’antico mondo del lavoro, con le sue strutture ben definite (formazione, lavoro, tempo libero, pensionamento), diventa soltanto più un ricordo: questo processo contribuisce alla destabilizzazione in atto in quanto viene a perdere di efficacia un meccanismo di controllo sociale.

Inoltre, mentre i ricchi vedono aumentare a dismisura le loro ricchezze, i poveri diventano più poveri. Possiamo, dunque, accettare la nuova disuguaglianza? Le disuguaglianze sono sopportabili, secondo Dahrendorf, se e fin quando non mettono i vincenti nella condizione di impedire ad altri la piena partecipazione sociale ovvero, nel caso della povertà, di impedire alle persone di far uso dei propri diritti civili [Ivi, 74]. I socialmente esclusi non paiono poter contribuire alla formazione delle premesse per una possibile sintesi virtuosa del nuovo conflitto sociale proprio perché vengono a mancare le basi stesse del conflitto: l’*underclass* [Wilson 1987] non è una forza sociale organizzata ma una massa senza chiara configurazione. I *truly disadvantaged* sono apatici, vivono la loro situazione come un destino individuale e non collettivo, al quale quindi possono sfuggire solo individualmente. Non rappresentano una classe

oppressa: manca loro la speranza di successo. Il potenziale conflittuale delle società contemporanee non trova espressione neanche pensando a quello strato cospicuo di persone che, pur avendo un'esistenza abbastanza sopportabile, non ha usufruito gran che delle nuove possibilità di benessere. I vincitori sono la "classe globale"⁷, quella ristretta minoranza che gode appieno delle opportunità poste dalla globalizzazione e che, per ora, non pare avere una reale controparte⁸.

Nelle ultime due lezioni il sociologo, pari d'Inghilterra, monetizza la sua argomentazione concentrando l'attenzione su un tema che racchiude congiuntamente quelli precedenti: la democrazia.

Rifacendosi a Karl Popper, Dahrendorf fornisce una definizione politico-istituzionale della democrazia: in breve, essa deve garantire il ricambio dei governi senza spargimento di sangue, provvedere alle basi per il continuo controllo di chi ha il potere e consentire agli elettori-cittadini di introdurre i loro interessi e le loro preferenze nel processo politico [Ivi, 95]. Per realizzare questi compiti la democrazia deve essere radicata in un ordine liberale al cui interno assumono rilevanza fondativa la società civile e il dominio del diritto. Nel quadro posto dalle norme democratiche la società civile deve rimanere libera e autodiretta.

Sul piano pratico oggi la democrazia soffre di numerosi problemi: la dissoluzione di quelle strutture che sostenevano la lotta di classe democratica, la perdita, da parte dei partiti, dei loro elettori tradizionali e poi dei loro elettori

⁷ La classe globale è formata da nuove forze economiche e sociali che hanno a che fare con le tecnologie dell'informazione e che rappresenta un pericolo per la democrazia in quanto, per coloro che la costituiscono, è naturale sfuggire alle istituzioni tradizionali della democrazia. È dotata di una embrionale forma di coscienza di classe che propone valori come la meritocrazia e la sostenibilità dello sviluppo. Questi "vincenti" sono in ottimale sintonia con la dimensione globale e locale ma in aperto contrasto con quella nazionale [Dahrendorf 2001, 17-21].

⁸ I Nuovi Movimenti Sociali etichettabili, per brevità, come "Popolo di Seattle" non propongono, agli occhi di Dahrendorf, un'organizzazione stabile: le loro attività rimangono limitate a situazioni particolari [Dahrendorf 2003, 79].

tout court, l'affermarsi di un basso livello di convinzione della scelta elettorale, la sempre minore rilevanza dello spazio classico del governo democratico, l'indebolimento dello Stato-nazione che si manifesta con lo spostarsi a livelli più remoti, globali, delle decisioni. A rendere ancora più pragmatico e attuale il discorso di Dahrendorf circa le nuove difficoltà della democrazia è il riferimento all'Unione europea – tema a cui l'Autore è molto legato –: l'UE risentirebbe della mancanza di un vero e proprio *demos* europeo, di un'opinione pubblica organica e attiva⁹. Benché non trascuri di considerare un tema molto attuale del dibattito sulla democrazia – la sua costituzione a livello sovranazionale –, l'ex membro della Commissione esecutiva della CEE non condivide la visione secondo cui lo Stato-nazione sia prossimo al suo superamento: in fin dei conti, secondo Dahrendorf, lo Stato-nazione e la democrazia parlamentare rimangono la spina dorsale della costituzione della libertà e, a maggior ragione, sono ancora quelle degli Stati nazionali le politiche decisive per le *chances* di vita dei singoli [Ivi, 113].

In definitiva lo spiraglio per una soluzione che metta al riparo le democrazie contemporanee dalle tendenze autoritarie e dall'esiziale mancanza di nuove legature è il rinnovamento delle istituzioni democratiche, le uniche che, dotate di sufficiente livello di autorità, possono “dettare il tono” alla costituzione delle basi di un nuovo conflitto creativo che si esprima nel riaffermarsi di un cittadino “sveglio e attivo”.

Una strada percorribile è, pertanto, quella kantiana dell'espansione del dominio del diritto sul piano internazionale, obiettivo a cui la globalizzazione potenzialmente ci avvicina. Benché il profilo della società cosmopolita sia ancora nebuloso, attraverso un adeguamento delle nostre istituzioni alle tendenze attuali, tale società assumerà, per Dahrendorf, una forma reale.

⁹ L'UE non è una democrazia è piuttosto un sintomo dei dilemmi democratici che mettono l'ordine liberale sotto pressione [Dahrendorf 2003, 109]. Dahrendorf ama ricordare spesso la battuta secondo la quale se l'UE volesse far parte nell'Unione europea non rientrerebbe nei parametri di democraticità che lei stessa ha fissato.

In conclusione Dahrendorf afferma che una democrazia mondiale è un'utopia, un mondo di democrazie non lo è [Ivi, 127] ma, abbracciando la visione ateleologica della storia – ancora di matrice popperiana –, avverte di come nulla avvenga da solo e che per superare l'*impasse*, “la libertà attiva rimane la massima suprema” [Ivi, 134].

2. *Considerazioni generali.*

Fin da giovanissimo, Ralf Dahrendorf percorre parallelamente due strade: quella dell'attivista politico e quella del teorico della politica. A partire degli ultimi anni Sessanta egli intensifica notevolmente la frequentazione di entrambi i percorsi e, benché l'impegno politico e l'attività scientifica restino rigorosamente separate, certamente il suo coinvolgimento politico nella Repubblica Federale Tedesca, in Gran Bretagna e nella CEE indirizzano il sociologo all'analisi delle relazioni internazionali e al processo di integrazione europea rinunciando, almeno in parte, al formalismo teorico dei suoi primi lavori¹⁰ per avvicinarsi maggiormente alle questioni sostanziali, alle reali motivazioni degli uomini e ai concreti oggetti delle battaglie storiche [Dahrendorf 1995^a, XII].

Questa sorta di conversione, che lo vede più direttamente interessato all'individuo all'interno della sfera politica, in qualche modo incide sul complesso teorico da lui fondato: muovendosi attraverso i concetti cardine della sociologia quali il conflitto, la classe, il potere e l'autorità, la mobilitazione, l'anomia, lo Stato e le istituzioni, propone la nozione di “*chances di vita*” [Ibid.].

Le *chances di vita* riguardano tre valori: i diritti positivi (*entitlements*), la disponibilità dei beni (*provisions*) e le “legature” (*ligatures*). I primi due elementi riguardano le opzioni di vita in regime di libertà, mentre il terzo attiene al significato [Ivi, V].

¹⁰ Si vedano in proposito: *Classi e conflitto di classe nella società industriale* [1963]; *Uscire dall'utopia* [1971]; *Homo Sociologicus* [1976].

Egli approda al concetto complesso di *chances* di vita riconfigurando la nozione di “*chances* sociali” coniata da Max Weber [1961, *passim*] che, nella sociologia di Dahrendorf, anziché indicare probabilità strutturalmente fondate del verificarsi di determinati eventi diventano vere e proprie occasioni per l’agire individuale rappresentando la sfera d’azione del singolo nella società. Nell’auspicare l’ampliamento per tutti di tale sfera, ovvero l’aumento di possibilità di libertà Dahrendorf avverte che “un mondo di mere opzioni sta al di là del bene e del male” [Dahrendorf 1995^a, 151]: in mancanza di legature le possibilità di scelta perdono di contenuto e si diffonde una sensazione di non significanza supposto che ogni atto serve a dare conferma della propria esistenza. Che accadrebbe, dunque, se qualunque scelta andasse bene (*anything goes*)? Si verificherebbe una situazione di anomia in cui lo “s-vincolo” presente nelle società moderne [Ivi, 151] farebbe perdere di significato l’attuale aumento relativo delle possibilità di decisione. Nonostante ciò Dahrendorf non si pone nell’ottica di coloro che a fronte di una crisi di senso invocano un ritorno al passato (tale eventualità rappresenterebbe per lui un ritorno a una situazione di non libertà).

Nell’impostazione di Dahrendorf dunque il concetto di *chances* di vita diventa cruciale per lo spigoloso problema di avvicinare libertà e uguaglianza.

Aggiungendo il concetto di *chances* di vita alla sua cassetta degli attrezzi di sociologo, Dahrendorf avvia un lavoro di analisi della realtà politico-economica e sociale contemporanea – spesso stringente e disinvolta – concentrandosi su tre questioni per lui fondamentali: la democrazia, il liberalismo e il mutamento sociale.

Ricorrendo spesso ad aneddoti autobiografici – segno dell’influenza della personale esperienza politica sulle sue riflessioni di teorico della politica – procede ad una disamina ad ampio spettro sull’andamento generale della politica in Europa arrivando a rilevare, tra le altre cose, una preoccupante paralisi politica dell’Europa che conduce la competizione politica democratica a mero *marketing* politico.

3. Il concetto di democrazia in Dahrendorf

Le sei lezioni raccolte in *Libertà che cambia* rappresentano una sintetica ed efficace *summa* del percorso teorico di Dahrendorf compiuto fino a oggi: è rilevabile una non comune fedeltà del sociologo ai propri assunti che nel corso degli anni sono oggetto di arricchimenti piuttosto che di sostanziali revisioni.

I temi proposti da ciascuna lezione sono ampi e complessi: meriterebbero dunque una trattazione approfondita per ciascuno. Chi scrive, non essendo dotato della stessa capacità di sintesi e della stessa competenza di Dahrendorf per raggiungere tale scopo nello spazio che qui gli è riservato, propone alcuni spunti di riflessione sul concetto di democrazia prendendo le mosse dal quadro attuale riferito, qui e altrove, dal sociologo tedesco.

Volendo, pertanto, proporre spunti per ulteriori riflessioni sul prezioso contributo di Ralf Dahrendorf pare opportuno concentrare l'attenzione su due aspetti: l'individualizzazione del conflitto e il formalismo della concezione dahrendorfiana di democrazia.

Il sociologo di Amburgo è noto per essere un classico dei teorici del conflitto: lui stesso sottolinea come dal conflitto sociale emerga quel caos creativo che consente il mutamento, inteso come la cellula pulsante, potenzialmente evolutiva, del vivere sociale. Viene sottolineato come gli esiti della globalizzazione abbiano compromesso le basi stesse del conflitto sociale: è lo stesso Dahrendorf a evidenziare come, dopo il superamento delle classi sociali tradizionali, la classe globale, la vera detentrica dei maggiori vantaggi scaturiti dal fenomeno della globalizzazione, non abbia, attualmente, un corrispettivo. Dahrendorf, benché assolutamente convinto della riconfigurazione di nuove forme di disuguaglianze nella realtà sociale delle società industriali avanzate, pare molto scettico in relazione alla costruzione di un gruppo stabile e organizzato che possa far valere i propri interessi in contrapposizione al precedente.

Tuttavia l'individualizzazione del conflitto, ovvero la tendenza a gestire autonomamente la presa delle decisioni riguardanti la propria vita quotidiana in contrapposizione a quel passato in cui esistevano legature stabilizzate e tradizionali che coordinavano i comportamenti soprattutto politici, viene percepita

soltanto come la misura di un indebolimento dell'agire pubblico e di uno sbilanciamento verso una potenziale tendenza all'autoritarismo: apatia, disinteressamento e chiusura nel privato comporterebbero, da un lato, il tentativo animato quasi inconsapevolmente di cambiare la realtà in cui si vive (*optino out*), ad esempio attraverso la tossicodipendenza, la delinquenza per arrivare fino al terrorismo più fondamentalista. Dall'altro lato causerebbero il totale annullamento della propria identità disponendo i cittadini al rischio della manipolazione da parte di professionisti della persuasione che, attraverso le loro influenze sui mezzi di comunicazione di massa, riuscirebbero a porre fine alla generale situazione di anomia affermando un regime autoritario.

Non c'è bisogno di ricorrere all'iperbolismo evidenziato da Boudon¹¹ per rilevare la rigidità su cui si fonda la tesi di Dahrendorf. La cornice procedurale in cui il sociologo fonda i contenuti liberali di mutamento sociale, di universalizzazione dei diritti e di aumento delle *chances* di vita per tutti nonché della presunta utopia della costruzione di una democrazia sovranazionale tradisce l'eccessivo formalismo di Dahrendorf da cui direttamente procedono i timori per una crisi della democrazia che vede svuotate di legittimità le sue istituzioni tradizionali. Non si vuole certamente negare il fondamento realistico di una visione parabolica della democrazia alla Crouch [2003] – cui Dahrendorf sembra aderire – ma pare difficilmente prospettabile l'avvento di una democrazia senza democratici [Dahrendorf 2003, 115]. Tuttavia, la cultura politica democratica in particolare delle nuove generazioni non sembra essere messa in discussione nonostante la moratoria elettorale. Pare anzi che tale visione sia debitrice di un'ottica che prende in considerazione esclusivamente la politica *tout court* senza approfondire la comparsa di forme di partecipazione politica non

¹¹ “Queste iperboli e questi effetti perversi spesso danno l'impressione che le società moderne siano disorientate; che abbiano fatto piazza pulita di ogni valore; che qualsiasi posizione possa essere sostenuta; che regni l'adagio ‘tutto va bene’ (*anything goes*); che non ci sia più la verità, che la sola regola per colui che vuole descrivere la realtà sia quella della sensibilità e della soggettività; (...) o, per restare al registro delle espressioni popolari, che *non c'è più morale, non ci sono più valori*” [Boudon 2003, 105-106, corsivo nel testo].

riconducibili ad un *cliché* tradizionale che Dahrendorf congeda approssimativamente con l'etichetta di "popolo di Seattle".

Allo scopo di meglio inquadrare il problema della democrazia nel dibattito contemporaneo pare opportuno un breve *excursus*.

Il dibattito teorico sulla democrazia è certamente ampio e articolato¹². Risulta pertanto agevole quanto opportuno usufruire di alcune coordinate che consentono di isolare due concezioni alternative della democrazia [Bettin Lat-tes 2001]. La prima, sinteticamente etichettata come "teoria dell'elitismo democratico" [Bachrach 1967], concentra l'attenzione sulle proprietà che deve possedere una data forma di governo per poter essere definita democratica [Gallino 1993]: propone, in sostanza, un metodo per creare un particolare ordinamento sociale e non un contenuto di tale ordinamento. La seconda concezione, che può essere definita la "teoria partecipativa della democrazia", facendo propri gli stimoli della sociologia del mutamento, focalizza l'analisi sul nuovo modello di partecipazione politica che si sta diffondendo nelle società post-industriali.

Considerando complessivamente l'evoluzione teorica dell'approccio alla democrazia è possibile individuare gli stadi germinali della concezione *partecipativa* della democrazia nell'alveo di quella *procedurale*. La concezione liberale della democrazia, intesa come un insieme minimo di procedure, istituzioni e valori finalizzati a garantire la soluzione pacifica dei conflitti sociali¹³, orienta la comunità scientifica, a partire dagli anni Cinquanta, alla ricerca delle condizioni che consentano l'affermarsi pacifico del pluralismo sociale e della competizione politica quale terreno necessario perché germogli un sistema democratico stabile ed efficiente.

¹² Alle fondamenta delle teorizzazioni contemporanee della democrazia si pongono tre tradizioni storiche (Bobbio 1983): la teoria classica di matrice aristotelica, la teoria medioevale della sovranità popolare e quella repubblicana moderna.

¹³ Alla maniera di Kelsen, Schumpeter, Pareto, Mosca, Bobbio e Sartori.

La ricerca empirica di quegli anni fa emergere la rilevanza¹⁴, sull'evoluzione democratica delle società, del processo di modernizzazione, considerato nei molteplici fattori che lo compongono. In sostanza si nota come non sia sufficiente introdurre istituzioni democratiche per ottenere un regime democratico ma che sia necessaria la presenza di un particolare tipo di cultura etichettata come *civic culture*. Il successo di questa chiave interpretativa anima la ricerca empirica sulla *civicness* che, attraverso l'individuazione di un concetto ad essa molto affine, quale quello di capitale sociale, conduce fino all'individuazione di un processo di mutamento dei sistemi valoriali in atto nelle società industriali avanzate [Inglehart 1998]. Il cambiamento di alcune variabili strutturali – essenzialmente di tipo economico –, in chiave politica si traduce nella transizione da un modello di azione politica tradizionale (*Class Politics*) incentrato su tematiche quali la lotta di classe e la redistribuzione del prodotto sociale tra i gruppi di interesse ad un nuovo schema di azione (*New Political Culture*) legato a nuove questioni quali lo stile di vita, i rischi della società tecnologica e la richiesta di una maggiore partecipazione alla vita politica delle città [Clark e Hoffman-Martinot 1998].

Pare pertanto individuabile in questo ultimo passaggio la base di una seconda concezione della democrazia che pone una maggiore enfasi rispetto all'altra alle forme di azione politica ma che, tuttavia, non offre chiare risposte su come si trasformi concretamente la democrazia sotto la spinta di una richiesta di maggiore partecipazione e di un suo allargamento oltre la sfera politico-istituzionale.

A questa problematica sembra possano essere ricondotte le ipotesi di alcuni sociologi europei – Alain Touraine, Anthony Giddens e Ulrich Beck – che interpretando gli effetti dei processi di modernizzazione e di globalizzazione si interrogano sul mutato ruolo che la democrazia viene ad assumere: conducen-

¹⁴ La connessione tra processi di modernizzazione e democrazia rimane, naturalmente, problematica e, certamente, non diretta e meccanica: infatti la ricerca mostra come alcuni fattori della modernizzazione avevano esiti problematici orientando il mutamento verso regimi autoritari e totalitari.

do il campo di osservazione oltre la sfera politico-istituzionale tradizionale, queste impostazioni si autonomizzano dalla precedente concezione per l'utilizzo di un'ottica che fuoriesce dall'interpretazione politica *tout court* e che si focalizza sulla dimensione comunitaria della democrazia.

Queste riflessioni, che possono opportunamente essere interpretate complessivamente come teorie “della società democratica” [Bettin Lattes 2001], affrontano il tema della democrazia con una visuale “allargata” problematizzando le basi sociali su cui si fondano i regimi politici democratici. Il punto di partenza comune pare quello di fornire una spiegazione al paradosso in cui si trovano le democrazie contemporanee [Giddens 2000] ovvero alla sostanziale diffusione – benché problematica e caratterizzata da periodi di riflusso [Huntington 1995] – del sistema democratico nel mondo a fronte del parallelo affermarsi, nelle democrazie mature, di una delusione generalizzata e crescente nei confronti dei sistemi democratici.

Per fare questo Beck, Touraine e Giddens rendono conto, in termini ora analoghi e ora differenziati, del mutamento sostanziale in atto nelle democrazie contemporanee indotto dall'intensificarsi delle implicazioni contrastanti connesse alla globalizzazione: mentre da un lato avvertono del *deficit* della capacità decisionale e della legittimità democratica delle istituzioni tradizionali, dall'altro si concentrano particolarmente sul ruolo dell'individuo e sui suoi mutati schemi di partecipazione politica.

Le impostazioni degli autori cui si è fatto riferimento propongono una chiave di lettura che non trascura, tuttavia, l'analisi politico-istituzionale della democrazia ma la interpreta nell'ottica dei mutamenti riguardanti gli attori sociali a livello di costruzione dell'identità, di interazione tra essi e di relazioni con la dimensione civica considerandole nell'ambito sia della sfera pubblica, sia di quella privata.

Tali autori utilizzano l'analisi dell'attore sociale come strumento per costruire scenari istituzionali delle democrazie post-tradizionali e i progetti per realizzarli.

La disamina dahrendorfiana della crisi della democrazia pare ineccepibile fino al punto in cui opportunamente ricorda il crollo della partecipazione po-

litica dei cittadini in termini elettorali e di iscrizione ai partiti; nondimeno questo implica un ridotto fondamento democratico delle istituzioni nazionali ed europee a cui si aggiunge la rilevanza nel gioco dei poteri delle elites di professionisti della politica – la classe globale.

La crisi della politica, tema oggetto di ampio dibattito in Europa, vede diffusa nelle giovani generazioni la dimensione dell'antipolitica [Metz 2003] che non implica comunque una presa di distanza dalla cultura politica democratica né un orientamento antipartecipativo e di disinteresse per le grandi questioni sociali.

Anzi, si può sostenere con Beck [2000^a; 2000^b; 2000^c], che a tale atteggiamento di fuga dal vecchio sistema politico di elettori e militanti non corrisponde un ritiro nel privato né un abbandono a forme di fanatismo politico bensì un rinnovato attivismo che si esprime con grande varietà all'interno dello spazio pubblico.

Il declino delle forme sociali tradizionali – espressione delle classi sociali, delle comunità religiose e della famiglia tradizionale – come esito dei contrapposti processi di globalizzazione e di individualizzazione non provoca il dilagare della disintegrazione e dell'anomia. Va piuttosto sviluppandosi un'etica dell'autorealizzazione e autoreponsabilità che caratterizza la generazione dei “figli della libertà”: essi sono una generazione attivamente impolitica in quanto negano la propria vitalità a istituzioni troppo rigide, chiuse in se stesse e in cui l'impegno sacrifica la singola individualità mentre presenta un volontariato autogestito che non si lascia impigliare nelle maglie della socializzazione coatta delle grandi organizzazioni. Praticano una morale innovativa e accattivante che riesce a mettere in connessione termini apparentemente antitetici: l'impegno per gli altri come autorealizzazione. Contestano agli amministratori del bene comune il monopolio della definizione di quest'ultimo.

Il malcontento nei confronti della politica non è un malcontento nei confronti della politica in se stessa: nasce dalla discrepanza tra il potere d'azione ufficiale, che si afferma sul piano politico ma che sta diventando impotente, ed il cambiamento su larga scala della società chiuso ai processi decisionali che si svolge inarrestabilmente in una modalità impolitica.

L'impressione di stasi politica inganna: si produce solo perché il *politico* viene limitato a ciò che viene etichettato come *politico*.

Si rileva, pertanto, una “migrazione” in corso della politica dagli ambiti istituzionali verso altri spazi fino ad oggi in nessun modo connessi con la politica: l’“apertura dei confini della politica” comporta un’ascrizione di valenza politica ad argomenti, problematiche o avvenimenti a prescindere dalla presa di posizione degli attori politici ufficiali. Ecco dunque che in base a questo fenomeno di “subpoliticizzazione della politica” molte istanze che precedentemente restavano nei confini della sfera privata, quali ad esempio gli effetti delle innovazioni tecnologiche sull’ambiente e sul cittadino, le problematiche connesse alle differenze culturali, le implicazioni dello sviluppo economico sull’individuo, si trovano oggi ad avere espressione nella dimensione pubblica poiché la loro incidenza sul mutamento sociale le rendono politicamente rilevanti.

Va da sé che, a ben vedere, tale processo comporta un accrescimento degli spazi democratici e pone le ragioni per non ipostatizzare tragicomicamente l’attuale come “società dei *couch potatoes*”¹⁵.

¹⁵ Gli “(...) spettatori televisivi che passano la giornata sgranocchiando patatine sul divano e che fanno trascorrere sullo schermo un mondo in cui non hanno più parte, e ben presto non potranno nemmeno più averla” [Dahrendorf 2003, 115].

Riferimenti bibliografici

ARENDR, H.

2001 *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano.

BACHRACH, P.

1967 *The Theory of Democratic Elitism*, Brown & Co., Boston.

BECK, U.

2000^a *La società del rischio* (1986), Carocci, Roma.

2000^b *Figli della libertà: contro il lamento sulla caduta dei valori* (1997), in “Rassegna Italiana di Sociologia”, 40.

2000^c *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro* (1999), Einaudi, Torino.

BETTIN LATTES, G.

2001 *Gli studenti e le immagini di democrazia* in Id. (a cura di), *La politica acerba*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

BOBBIO, N.

1983 *Democrazia* in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G. (a cura di), *Dizionario di politica*, Utet, Torino.

BOUDON, R.

2003 *Declino della morale? Declino dei valori?* (2002), il Mulino, Bologna.

CLARK, N. E HOFFMAN-MARTINOT, V.

1998 *The New Political Culture*, Westview Press, Boulder.

CROUCH, C.

2003 *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.

DAHRENDORF, R.

1985 *Pensare e fare politica* (1984), Laterza, Roma-Bari.

1995^a *Libertà che cambia* (1979 e 1994), Laterza, Roma-Bari.

1995^b *Quadrare il cerchio* (1995), Laterza, Roma-Bari.

1997 *Perché l'Europa?* (1997), Laterza, Roma-Bari.

2001 *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari.

2003 *Libertà attiva* (2003), Laterza, Roma-Bari.

GALLINO, L.

1993 *Democrazia* in Id. *Dizionario di Sociologia*, Utet, Torino.

GIDDENS, A.

2000 *Il mondo che cambia* (1999), il Mulino, Bologna.

HUNTINGTON, S. P.

1995 *La terza ondata* (1993), il Mulino, Bologna.

INGLEHART, R.

1998 *La società postmoderna* (1996), Editori Riuniti, Roma.

METE, V.

2003 *Antipolitica* in Bettin Lattes, G. (a cura di), *Per leggere la società*, Firenze University Press, Firenze.

POPPER, K. R.

1996 *Tutta la vita è risolvere problemi* (1994), Rusconi, Milano.

RIFKIN, J.

1997 *La fine del lavoro* (1995), Baldini e Castoldi, Milano.

WEBER, M.

1961 *Economia e società* (1922), Comunità, Milano.

WILSON, W. J.

1987 *The Truly Disadvantaged. The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, University of Chicago Press, Chicago.

n. 1 | 2001

Parte monografica: *Sociologia e critica sociale*
(a cura di M. Rosati e A. Santambrogio)

- F. CRESPI, *Verità, ambivalenza dell'agire e critica sociale*
A. TOURAINE, *Analisi sociologica e critica sociale*
P. JEDLOWSKI, *Sociologia fenomenologia e critica sociale*
A. FERRARA, *Il modello autenticitario di critica sociale*
P. BAERT, *Pragmatismo e critica sociale*
E. ESPOSITO, *Ironia della critica*
W. PRIVITERA, *Sfere pubbliche, discorsività e critica sociale*
R. FRIEDLAND, *Denaro, sesso e Dio: la logica critica del nazionalismo religioso*

Saggi

- J. C. ALEXANDER, *La realtà della riduzione: la sintesi fallita di Pierre Bourdieu*
T. GRANDE, *La nozione di rappresentazione. Breve storia dalle origini ai più recenti sviluppi*

Libri in discussione

- L. Bortolini: J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*
R. Cruzolin: A. SEN, *La ricchezza della ragione*
F. Nicotera: Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*
L. Rondoni: N. ELIAS, *Teoria dei simboli*

n. 2 | 2002

Parte monografica: *La modernità di Talcott Parsons*
(a cura di M. Bortolini)

- M. BORTOLINI: *Presentazione*
W. HOCHKEPPEL: *Introduzione radiofonica*
T. PARSONS: *La teoria dell'azione e il problema dell'ideologia*
M. BORTOLINI: *I imiti della pluralità. Categorie della politica di Talcott Parsons*
J. HOLMWOOD: *La sociologia dopo l'epoca delle ideologie*
L. H. MAYHEW: *In difesa della modernità: Talcott Parsons e la tradizione utilitaristica*
R. PRANDINI: *In difesa dell'ordine volontaristico: Talcott Parsons teorico della condizione umana e dell'evoluzione sociale*

Focus: K. Wolff

- K. WOLFF: *A partire dal rapporto tra Hannah Arendt e Martin Heidegger: cultura e società nella Germania del XIX e XX secolo*
C. CORRADI: *K. H. Wolff. Per amore del mondo*
C. CORRADI: *Intervista a K. H. Wolff*
L. ALLODI: *Sociologia ed "esistenzializzazione" della filosofia. Il problema del relativismo culturale in Kurt H. Wolff e Max Scheler*

Saggi

- F. KURASAWA: *L'immaginazione etnologica come autocritica della modernità europea*
F. NICOTERA: *L'azione e il suo fondamento antropologico: un confronto tra Alfred Schütz e José Ortega y Gasset*

Libri in discussione

- A. Cevolini: E. ESPOSITO, *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*
R. Cruzzolin: T. PARSONS, *Per un profilo del sistema sociale*
S. Floriani: R. JENKINS, *Social Identity*
F. Pellegrino: B. CZARNIAWSKA, *Narrare l'organizzazione. La costruzione sociale dell'identità istituzionale*

n. 3 | 2003

Parte monografica: *Spaccati di teoria critica*
(a cura di W. Privitera e M. Rosati)

- A. BELLAN: *Genealogia dell'individuale. Lineamenti di un progetto critico francofortese*
- H. BRUNKHORST: *Costituzionalizzare la globalizzazione*
- C. CAIANO: *È ancora viva la tradizione francofortese? Axel Honneth e la teoria del riconoscimento*
- M. COOKE: *Ripensare il momento della redenzione: la dimensione utopica di una teoria sociale critica*
- L. PELLIZZONI: *Movimenti riflessi. Ulrich Beck e il problema della modernità*
- B. PETERS: *La sfera pubblica e il suo senso*
- I. SALVATORE: *Emancipazione, liberalismo e giustizia. L'idea di discorso di Seyla Benhabib*

Saggi

- M. BIANCHIN: *Reciprocità, individui, comunità. Una nota su fenomenologia, teoria sociale e politica*
- A. IZZO: *Kurt H. Wolff e la sociologia della conoscenza*
- P. REBUGHINI: *La violenza tra verità, ambivalenza e parola della vittima*
- N. STHER: *Le società moderne come società della conoscenza*

Libri in discussione

- R. Capovin: *Per una controstoria della modernità* (E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*)
- G. Cusinato: *Per una filosofia della percezione* (M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e i limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*)
- C. Lottieri: *MacIver, un sociologo per il federalismo* (L. ALLODI, *Quello che non è di Cesare*)
- A. Piacentini: *Una riflessione sulla società giusta. Teorie, sentimenti e valori* (R. BOUDON, *Sentimenti di giustizia*)
- R. Prandini: *Riflessioni su A. B. SELIGMAN, La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*

