

MANUALI
SCIENZE SOCIALI

Teorie sociologiche alla prova

a cura di
PAOLO GIOVANNINI

Firenze University Press
2009

Teorie sociologiche alla prova / a cura di Paolo
Giovannini. – Firenze : Firenze University Press,
2009.
(Manuali. Scienze sociali ; 6)

<http://digital.casalini.it/9788864530451>

ISBN 978-88-6453-042-0 (print)
ISBN 978-88-6453-045-1 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

© 2009 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28
50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

Sommario

Introduzione	VII
<i>Paolo Giovannini</i>	
1.1. L'onestà intellettuale	VII
1.2. La sfida alla retorica	XX
1.3. Quale sociologia?	XXIII
Cap. 1 – Comunità e società: una dicotomia non dicotomica	1
<i>Paolo Giovannini</i>	
1.1. Il problema sociologico	1
1.2. Ferdinand Tönnies	3
1.3. Distretti industriali e società locali	5
Cap. 2 – Razionalità e azione sociale	23
<i>Filippo Buccarelli</i>	
2.1. Il dedalo della ragione	23
2.2. Razionalità e irrazionalità in sociologia	26
2.3. Dalla frammentazione a una ricomposizione metodologica: le razionalità de-limitate di Boudon	45
Cap. 3 – Vecchie e nuove disuguaglianze sociali	57
<i>Paolo Giovannini</i>	
3.1. Uguali/disuguali	57
3.2. Lavoro e disuguaglianza sociale: Karl Marx	64
3.3. La diseguale valutazione del lavoro	75
Cap. 4 – Individuo e società	83
<i>Filippo Buccarelli</i>	
4.1. Il problema	83
4.2. L'evoluzione di un dibattito	88
4.3. Oltre la dicotomia	103
4.4. La soluzione neo-moderna: fra teoria e ricerca empirica	113

Cap. 5 – Conflitto e integrazione sociale: il caso della guerra fredda	123
<i>Paolo Giovannini</i>	
5.1. Il conflitto	123
5.2. Il conflitto bellico	126
5.3. Un caso di conflitto minacciato: la deterrenza nucleare	132
Cap. 6 – Fare e usare il tempo	141
<i>Angela Perulli</i>	
6.1. Premessa	141
6.2. Tempo che ordina, tempo che orienta	142
6.3. Tempo sociale e tempo naturale	150
6.4. ‘Fare il tempo’: la sociologia processuale di Norbert Elias	154
6.5. Una ricerca esemplificativa: ‘Il tempo dei giovani’	164
Cap. 7 – Creare legami. Le relazioni sociali tra vincoli strutturali e libertà individuale	171
<i>Annalisa Tonarelli</i>	
7.1. Il problema delle relazioni nella società contemporanea: realtà e falsi miti	171
7.2. Di cosa parliamo quando parliamo di gruppo sociale	176
7.3. La funzione del gruppo tra coesione e differenziazione sociale	184
7.4. Creare legami sociali: amicizia e celibato tra libertà individuale e vincoli strutturali	193
Cap. 8 – L’interazione sociale nella vita quotidiana: socievolezza o conformismo nelle pratiche di <i>loisir</i>?	205
<i>Francesca Bianchi</i>	
8.1. Tra arte e sociologia: la rappresentazione del quotidiano di Edward Hopper	205
8.2. L’interazione sociale: le definizioni	208
8.3. Il contributo di Georg Simmel	222
8.4. L’interazione al ristorante: attività di svago o pratica conformista?	230
Bibliografia generale	239
<i>a cura di Giulia Mascagni</i>	

Introduzione

Paolo Giovannini

Questo libro vuole avvicinare giovani e studenti alla conoscenza sociologica, seguendo un percorso semplice ma innovativo, come chiarirò nelle ultime pagine dell'*Introduzione*. Una lunga esperienza di studio, ricerca e insegnamento suggerisce però una preventiva messa in guardia rispetto ai pericoli che si corrono – e si fanno correre – quando si intraprende un nuovo sentiero della conoscenza, tanto più se a mettersi in cammino sono menti ancora poco armate e prive o quasi di difese. Di qui le due provocazioni delle pagine che seguiranno, entrambe pensate per abituare a un metodo critico nella lettura dei processi sociali: nella lettura degli altri, di chi si viene incontrando nelle aule universitarie e nelle biblioteche, ma soprattutto nella propria, che è operazione ancor più difficoltosa, per la naturale tendenza a tener basso il livello della critica verso se stessi. Spero che, alla fine di questo percorso, si siano acquisite alcune sensibilità: aver imparato ad essere consapevoli dei limiti ma anche delle suggestive potenzialità della conoscenza sociologica; saper identificare con qualche chiarezza i mille condizionamenti personali, culturali e sociali che indeboliscono e distorcono il proprio processo di apprendimento, senza pensare di potersene liberare ma senza con questo arrendersi alle proprie insufficienze; sentire il fascino di una sfida quasi impossibile, quella di capire e interpretare uomini e situazioni ai quali e alle quali siamo così indissolubilmente legati.

1. L'onestà intellettuale

La prima delle due provocazioni, che va capita come tale, al di là cioè del senso letterale di molte affermazioni, prende spunto dalla lettura guidata e dal commento di un saggio di Baricco, a mio parere assai utile allo scopo, oltre che intelligente e stimolante. Sono una ventina di pagine

che si trovano quasi alla fine di *City*, un romanzo assai bello di Alessandro Baricco (1999), e che l'autore mette in bocca (o meglio, sulla penna), di un timido, trattenuto ed emarginato (non a caso di origine irlandese) professore americano, Mondrian Kilroy, 'maestro' di Gould, ragazzo-prodigio suo malgrado e protagonista principale della storia.

Le poche frasi di cui si compone il *Saggio sull'onestà intellettuale* vengono rievocate e discusse dallo scarno gruppo di amici al centro del racconto, nei sabati passati in pizzeria o mentre lavano la roulotte dei loro sogni di evasione. Accanto a Gould, c'è il suo inseparabile (e immaginario) compagno, Poomerang, personaggio muto del romanzo, che si esprime appunto 'nondicendo'; c'è Shatzy Shell, la protagonista più dissacrante (non a caso femminile); e infine Diesel, il gigante curvo del gruppo, a sua volta inseparabile compagno di Poomerang, e frutto altrettanto immaginario della fantasia (e del bisogno di affetto) di Gould. Qualche volta, intorno alle pizze, interveniva direttamente il professor Kilroy, che preferiva di gran lunga quelle frequentazioni senza senso e vagamente irreali ma pulite alla paludata convivialità dei colleghi del college.

Le sei tesi che compongono il *Saggio* sono scritte di getto da Kilroy in non più di due minuti, anche se la sua solitaria e muta gestazione aveva occupato quasi quindici anni della sua vita. È in una cabina di video porno che il professore improvvisamente *capisce di aver capito*, e scrive allora sul retro di un depliant della «Sala contact» in cui si trovava quelle poche righe del saggio che secondo lui rappresentava «la confutazione definitiva e salvifica di qualsiasi cosa io abbia scritto, scriva o scriverò» (p. 193). Vedremo tra poco, discutendo le *Tesi*, la ragione di questa apocalittica conclusione. Ma vorrei subito segnalare il senso a mio parere non secondario della vicenda e del modo in cui si conclude. Il *Saggio sull'onestà intellettuale*, che pure riassume tutta la filosofia di vita e tutto lo stile di pensiero di Kilroy, viene scritto, neppure sprezzantemente ma come fosse una scelta naturale, su un qualunque foglio di carta (il retro di un *dépliant*) e poi regalato alla più dissacrante e meno intellettuale protagonista del romanzo, Shatzy: la quale lo porta a lungo con sé, sgualcendolo e alla fine perdendolo, come si legge quasi alla fine del libro:

[...] il giorno prima di partire, Shatzy passò a salutare il professor Mondrian Kilroy. Gould se n'era già andato da un po'. Il professore girava in pantofole e continuava a vomitare. Si vedeva che gli spiaceva veder tutti partire, ma non era il tipo da far pesare le cose. Aveva una formidabile capacità di ammettere la necessità degli avvenimenti, quando accadeva loro di avvenire. Disse a Shatzy un mucchio di sciocchezze, e alcune facevano anche ridere. Poi alla fine andò a prendere qualcosa in un cassetto, e lo diede a Shatzy. Era il *dépliant* con i prezzi della "sala contact". Sul retro c'era il *Saggio sull'onestà intellettuale*.

- Mi piacerebbe che lo tenesse lei, signorina.

C'erano le sei tesi, una scritta sotto l'altra, in stampatello, un po' di sbieco, ma con ordine. Sotto l'ultima, c'era una nota, scritta con un'altra biro, e in corsivo. Non aveva un numero, prima, niente. Diceva così:

Un'altra vita, saremo onesti. Saremo capaci di tacere. [corsivo mio]

Era il passaggio che faceva letteralmente sbiellare Poomerang. Era la cosa che lo faceva impazzire. Non la smetteva mai di ripeterla. La nondiceva a tutti, come se fosse il suo nome.

Shatzy prese il dépliant. Lo piegò in due e se lo infilò in tasca. Poi abbracciò il professore e tutt'e due fecero un po' di quei gesti che messi insieme prendono il nome, esatto, di addio. Un addio.

Per anni, poi, Shatzy si portò dietro quel foglio giallo, piegato in quattro, se lo portava sempre dietro, nella borsa, quella con su scritto *Salva il pianeta terra dalle unghie dei piedi laccate*. Ogni tanto si rileggeva le sei tesi, e anche la postilla, e sentiva la voce del prof. Mondrian Kilroy che spiegava e si commuoveva, e chiedeva altra pizza. Ogni tanto le veniva voglia di far leggere quella roba a qualcuno, ma in verità non incontrò mai nessuno che fosse ancora così ingenuo da poterci capire qualcosa. Alle volte erano anche intelligenti, e tutto, gente in gamba. Ma si vedeva che era troppo tardi per riportarli indietro, per chiedergli di tornare, anche solo un attimo, a casa.

Alla fine il dépliant giallo e tutto il *Saggio sull'onestà intellettuale* finì per perderlo, una volta che le si rovesciò la borsa a casa di un medico, di mattino presto, mentre cercava di svignarsela e non trovava più le autoreggenti nere. Fece un sacco di casino e mentre rimetteva la roba dentro la borsa lui si svegliò così lei dovette dire qualche frase idiota, e si distrasse, e andò come doveva andare, il dépliant giallo rimase lì.

Fu un peccato. Davvero.

Sono chiare le indicazioni che emergono da questa vicenda. Il rifiuto della sacralità della cultura, prima di tutto, come segnala il fatto che le tesi sono scritte sul *dépliant* di una sala porno. L'inevitabile e anzi indispensabile deperimento delle idee, il loro necessario perdersi nel mondo, come accade con l'inconsapevole e involontario aiuto di Shatzy. L'*understatement* come stile di vita e di pensiero, che Kilroy coerentemente esprime con la semplicità del suo vivere, con la sua marginalità di docente, con la rarità e la modestia della sua produzione scientifica. Infine, la chiara consapevolezza che anche quelle poche righe potevano e forse dovevano essere taciute, come si può leggere nella nota di rimprovero appena letta che Kilroy scrive alla fine a margine del suo saggio: «Un'altra vita, saremo onesti. Saremo capaci di tacere». Se ne capirà appieno il senso tra poco, quando passeremo a commentare le *Tesi*.

C'è poi da fare un'osservazione solo apparentemente di ordine stilistico. Le sei tesi del saggio sono tutte brevissime, di pochissime parole. Kilroy, negli ultimi tempi della sua vita, aveva preso a vomitare ogni volta

che sentiva troppe e inutili parole in bocca ai suoi colleghi, nelle conferenze, nelle cerimonie, nelle lezioni ufficiali. Era il rigetto involontario della ridondanza, della retorica, dell'inutile eppure così diffusa verbosità, tutte cose che lo colpivano allo stomaco, perché ormai le sue convinzioni di maestro e di studioso erano diventate parte organica di sé, indistinguibili e inseparabili dagli umori e dalle reazioni del suo fisico.

La cosa certa era che ormai vomitava sempre più spesso, non per la pizza, ma ogni volta che finiva troppo vicino a studiosi o intellettuali vari. Alle volte gli bastava leggere un articolo sul giornale, o un risvolto di copertina. Il giorno dello studioso inglese, ad esempio, quello con lo sguardo fisso nel nulla, gli sarebbe piaciuto restare ad ascoltare, era curioso di sentirlo parlare e tutto, ma gli era stato completamente impossibile, e alla fine aveva vomitato, facendo un gran casino, oltretutto, tanto che poi era dovuto andare dal rettore a scusarsi, e per scusarsi non gli era venuto in mente nient'altro che ripetere ossessivamente la frase: Guardi che è una brava persona, sono sicuro che è una brava persona. Si riferiva allo studioso inglese. Il rettore Bolder lo osservava allibito. Guardi che è una brava persona, sono sicuro che è una brava persona. Anche il giorno dopo, mentre stavano lì a lavare la roulotte, non la smetteva più con quella storia che era una brava persona.

A suo modo, e cioè attraverso l'invenzione letteraria, Baricco ripropone una polemica che ha segnato più volte il cammino delle scienze sociali. Ricordo, per tutte, quella di C. Wright Mills, tra i più noti sociologi radicali statunitensi, contro la cultura dominante del suo tempo, e in particolare contro chi la rappresentava al massimo livello, il suo contemporaneo Talcott Parsons. In un suo libro assai famoso (*L'immaginazione sociologica*, 1959), Mills riassume in poche (e chiare) righe i lunghi e oscuri brani con i quali Parsons era venuto esponendo pochi anni prima il suo monumentale *Sistema sociale* (1951). Era, come in Kilroy, l'esplicita polemica di chi credeva fortemente in un ruolo demistificatore e democratico della conoscenza sociologica, che doveva parlare sommessamente alla gente, e non essere riservata al consumo intellettuale di ristrette élite; che chiedeva una cultura non paludata né esoterica; che non nascondeva le sue debolezze e le sue inevitabili insufficienze dietro complicate formule stilistiche o astratte modellizzazioni.

Leggiamo insieme, ora, le sei tesi di Kilroy, cominciando dalla prima, lapidaria affermazione:

1. Gli uomini hanno idee.

Il prof. Mondrian Kilroy diceva che le idee sono come galassie di piccole intuizioni, e sosteneva che sono una cosa confusa, che si modifica in continuazione ed è sostanzialmente inutilizzabile a fini

pratici. Sono belle, ecco tutto, sono belle. Ma sono un casino. Le idee, se sono allo stato puro, sono un meraviglioso casino. Sono *apparizioni provvisorie di infinito*, diceva. Le idee “chiare e distinte”, aggiungeva, sono un’invenzione di Cartesio, sono una truffa, non esistono idee chiare, le idee sono oscure per definizione, se hai un’idea chiara, quella non è un’idea.

Il brano di per sé è limpidissimo. Un’idea, per esser tale, deve nascere su un terreno intuitivo, essere confusa e sfuggente, sempre pronta a modificarsi, e infine priva di ogni immediata utilità pratica. Questa è l’idea, e tutto questo ne fa la sua bellezza e la sua verità, perché – insiste Baricco-Kilroy – se appare troppo chiara, essa non è un’idea, è una truffa. Siamo davanti, come si vedrà, a un primo importante *caveat* nei confronti del mondo delle idee, che sostanzialmente ci invita a diffidare e anzi a rifiutare le idee luminosamente chiare e di ferrea coerenza interna.

2. Gli uomini esprimono idee.

Questo è il guaio, diceva il prof. Mondrian Kilroy. Quando esprimi un’idea le dai un ordine che essa in origine non possiede. In qualche modo le devi dare una forma coerente, e sintetica, e comprensibile dagli altri. Finché ti limiti a pensarla, essa può rimanere il meraviglioso casino che è. Ma quando decidi di esprimerla inizi a scartare qualcosa, a riassumere un’altra parte, a semplificare questo e tagliare quello, a ordinare il tutto dandogli una certa logica: ci lavori un po’, e alla fine hai qualcosa che la gente può capire. Un’idea “chiara e distinta”. All’inizio cerchi di fare le cose per bene: cerchi di non buttare via troppa roba, vorresti salvare tutto l’infinito dell’idea che avevi in testa. Ci provi. Ma quelli non ti lasciano il tempo, ti stanno addosso, vogliono capire, ti aggrediscono.

- Quelli chi?

- Gli altri, tutti gli altri.

- Ad esempio?

- La gente. La gente. Tu esprimi un’idea e c’è della gente che l’ascolta. E vuole capire. O peggio ancora vuole sapere se è giusta o sbagliata. È una perversione.

- Cosa dovrebbe fare? Bersela e basta?

- Non so cosa dovrebbe fare, ma so quello che fa, e per te, che avevi un’idea, e adesso sei lì che cerchi di esprimerla è come essere aggredito. Con una velocità impressionante pensi solamente a renderla più compatta e forte possibile, per resistere all’aggressione, perché ne esca viva, e usi tutta la tua intelligenza per farne una macchina inattaccabile, e più ti riesce meno ti accorgi che quello che stai facendo, quello che realmente stai facendo in quel momento, è perdere contatto a poco a poco, ma con velocità impressionante, dall’origine della tua idea, dal meraviglioso istintivo casino infinito che era la tua idea, e questo

per il solo misero scopo di esprimerla e cioè di fissarla in un modo abbastanza forte e coerente e raffinato da resistere all'onda d'urto del mondo intorno, alle obiezioni della gente, alla faccia ottusa di quelli che non hanno capito bene, alla telefonata del tuo capo dipartimento che...

[...] Ma non sono più idee, sbottava il prof. Mondrian Kilroy. Sono detriti di idee organizzati magistralmente fino a diventare oggetti solidissimi, meccanismi perfetti, macchine da guerra. Sono idee artificiali. Hanno giusto una lontana parentela con quel meraviglioso e infinito casino da cui tutto era iniziato, ma è una parentela quasi impercettibile, come un lontano profumo. In realtà è tutta plastica, roba artificiale, nessun rapporto con la verità, solo marchingegni per fare bella figura in pubblico.

Questa seconda tesi ci mette a confronto con il problema della *comunicazione*. Il processo attraverso il quale l'idea viene espressa ne costituisce inevitabilmente una semplificazione e un tradimento. La necessità di comunicarla, di renderla comprensibile agli altri, al pubblico, alla gente, trasforma l'inafferrabile e infinita ricchezza dell'idea originaria in un oggetto sintetico e artificiale («è tutta plastica», dice Kilroy) che conserva di essa solo una lontanissima e asettica parentela.

Eppure, il processo di espressione delle idee è inevitabile, perché c'è un mondo intorno, una società piccola o grande che sia che ti preme intorno perché tu parli, per capire ciò che pensi, e soprattutto per giudicare se la tua idea è giusta o sbagliata. Questa dura pressione sociale costringe inevitabilmente a trovare strumenti e strategie di difesa, e poi, come vedremo, di attacco. Ciò che diventa importante a questo punto è rendere compatta e inattaccabile l'idea, anche a costo di perdere quasi ogni contatto con la splendida e originaria confusione del suo stato nascente. Il contesto sociale e comunicativo in cui si arriva a dare espressione concreta a un'idea, ne fa dunque un'idea artificiale, un meccanismo perfetto ma senza anima e senza verità, il cui scopo ultimo è di essere solido e inattaccabile, un meccanismo perfetto per quella relazione di lotta e di potere che caratterizza i rapporti sociali e personali: più semplicemente, un marchingegno «per fare bella figura in pubblico» (p. 197).

La terza tesi descrive il definitivo processo di alienazione delle idee da chi le ha prodotte. Le idee che si esprimono, non solo non sono più idee, ma non sono più loro, di chi le ha espresse:

3. Gli uomini esprimono idee che non sono loro.

[...]

- Come fanno a esprimere idee che non sono loro?

- Diciamo che non sono *più* loro. Lo erano. Ma molto rapidamente gli scappano di mano e diventano creature artificiali che si sviluppano

in modo quasi autonomo, e hanno un solo obiettivo: sopravvivere. L'uomo presta loro la sua intelligenza ed esse la usano per diventare sempre più solide e precise. In un certo senso, l'intelligenza umana lavora costantemente per dissipare il meraviglioso infinito caos delle idee originarie e sostituirlo con l'inoscidabile compiutezza di idee artificiali.

Proviamo a sciogliere questa sintetica (ma letterariamente efficace) proposizione di Baricco. La tesi è semplice, e netta. Nel momento in cui l'idea si materializza in parole, o in scritti, o in immagini, fa inevitabilmente uso di un sapere e di una tecnica codificati, si esprime cioè con strumenti creati da altri, parla una lingua non adatta a esprimere la sua pur confusa novità dell'idea. È già qui in atto un primo tradimento intellettuale, a cui se ne aggiunge un altro, inevitabile e forse più grave. Nel momento in cui viene formulata, l'idea acquista infatti vita propria, si rende indipendente da chi l'ha espressa, confluisce in quel mondo delle idee che ha e segue regole proprie, quasi impossibile da aggirare o da evitare. Dare espressione a un'idea significa dunque, di fatto, farne una creatura artificiale, coerente, compiuta, inattaccabile, ma che proprio per questo non ha più nulla a che fare con la ricchezza e l'oscurità dell'idea originaria. Significa dar vita a un organismo che cercherà per quanto può di sopravvivere e di riprodursi nel tempo, usando a questo scopo proprio quell'intelligenza e quella conoscenza che l'aveva creata così diversa.

Erano apparizioni: adesso sono oggetti che l'uomo impugna, e conosce alla perfezione, ma non saprebbe dire da dove vengono e in definitiva che diavolo di rapporto abbiano ormai con la verità. In un certo senso non gliene frega nemmeno più tanto. Funzionano, resistono alle aggressioni, riescono a scardinare le debolezze altrui, non si rompono quasi mai: perché farsi tante domande? L'uomo le guarda, scopre il piacere di impugnarle, di usarle, di vederle in azione. Prima o poi, è inevitabile, impara che le si può usare per combattere. Non ci aveva mai pensato, prima. Erano apparizioni: aveva giusto pensato di farle vedere agli altri, tutto lì. Ma col tempo: più niente di quel desiderio originario si salva. Erano apparizioni: l'uomo ne ha fatto delle armi.

Qui si anticipa la tesi forte che sarà espressa subito dopo, la n. 4. Le idee, che erano apparizioni, diventano *oggetti*, qualcosa cioè di distinto e separato da chi le ha create, e che ha rotto ormai ogni rapporto con la verità. Oggetti che però si possono afferrare e, come dice Baricco, *impugnare come armi*. Prosegue l'Autore:

[...] guarda cosa succede nella testa di un uomo quando esprime un'idea e qualcuno, di fronte a lui, solleva un'obiezione. Credi che quell'uomo abbia il tempo, o l'*onestà*, di tornare all'apparizione che un giorno fu l'origine di quella idea e controllare, laggiù, se per caso

l'obiezione non sia sensata? Non lo farà mai. È molto più veloce affinare l'idea artificiale che si è trovato tra le mani in modo che possa resistere all'obiezione e magari trovare il modo di passare all'attacco e aggredire, a sua volta, l'obiezione. Cosa c'entra il rispetto della verità in tutto questo? Niente. È un duello. Stanno stabilendo chi è il più forte. Non vogliono usare altre armi, perché non le sanno usare: usano le idee. Sembra che l'obbiettivo di tutto quello sia chiarire la verità, ma in realtà quello che entrambi vogliono è stabilire chi è il più forte. È un duello. Sembrano brillanti intellettuali, ma sono animali che difendono il territorio, si contendono una femmina, si procurano il cibo. Stammi a sentire, Gould: non troverai mai niente di più selvaggio e primitivo di due intellettuali che duellano. E niente di più disonesto.

È un brano molto duro, come altri che seguono. Vi emerge, con tutta chiarezza, la questione dell'onestà intellettuale, che dà il titolo alle sei Tesi del *Saggio*. Baricco la vede ormai inesorabilmente respinta e quasi annullata dalle esigenze della competizione, dal disperato bisogno di difendersi (di difendere la propria idea, la propria verità, in realtà se stessi) e dal piacere di attaccare e di distruggere l'avversario. Con toni e allusioni che richiamano gli stupidi e violenti dibattiti televisivi di questi anni («Sembra che l'obbiettivo di tutto quello sia chiarire la verità, ma in realtà quello che entrambi vogliono è stabilire chi è il più forte [...]»), Baricco registra il definitivo trionfo della disonestà che sta dietro all'apparente confronto delle idee, cui seguono con drammatica coerenza le ragioni selvagge della violenza e della guerra.

4. Le idee, una volta espresse e dunque sottoposte alla pressione di un pubblico, diventano oggetti artificiali privi di un reale rapporto con la loro origine. Gli uomini le affinano con tale ingegno da renderle micidiali. Col tempo scoprono di poterle usare come armi. Non ci pensano su un attimo. E sparano.

Benché di poche righe, siamo di fronte alla Tesi più lunga, come nota autocriticamente lo stesso Kilroy. Ancora una volta il Professore – come abbiamo visto nelle prime pagine – pretende da se stesso la brevità estrema del discorso come sola legittima alternativa al silenzio intellettuale («Un'altra vita, saremo onesti. Saremo capaci di tacere»). Non a caso, nel lungo brano che segue, il personaggio che ne occupa il centro è dolorosamente rappresentato dalla figura di uno studioso che non sa tacere, e che anzi trova le ragioni della sua stessa esistenza non nelle proprie idee ma nelle parole e nelle immagini proprie che i mass-media graziosamente ospitano. Ma lasciamo che sia Baricco a dar forza letteraria a questa Quarta Tesi:

- Grande - diceva Shatzy.
- Un po' lunga, mi è venuta un po' lunga, devo lavorarci ancora un po' - sosteneva il prof. Mondrian Kilroy.

- Secondo me potrebbe andare anche soltanto così: *Le idee: erano apparizioni, adesso sono armi.*

- Un po' sintetico, non crede signorina?

- Lei dice?

- Guardi che si tratta di una tragedia, una vera tragedia. Bisogna stare attenti a riassumerla in due parole.

- Una tragedia?

Il professore masticava la pizza e annuiva. Lui era in effetti convinto che si trattasse di una tragedia. Aveva anche pensato di dare un sottotitolo, al *Saggio*, e il sottotitolo avrebbe dovuto essere: *Analisi di una tragedia necessaria*. Poi aveva pensato che i sottotitoli sono una cosa ripugnante, come le calze bianche, o i mocassini grigi...

[...] Sai, Gould, ci ho messo anni a rassegnarmi all'evidenza. Non ci volevo credere. Sulla carta è talmente bello, e unico e irripetibile il rapporto con la verità, e quella magia delle idee, magnifiche apparizioni di confuso infinito nella tua mente... Come è possibile che tutti scelgano di rinunciare a tutto questo, di rinnegarlo, e accettino di armeggiare con piccole insignificanti idee artificiali – piccole meraviglie di ingegneria intellettuale, per carità – ma alla fine gingilli, miseri gingilli, capolavori di retorica e acrobazie logiche, ma gingilli, alla fine, macchinette, e tutto questo solo per il gusto irrefrenabile di *combattere*? Non riesco a crederci, pensavo che ci fosse qualcosa sotto, qualcosa che mi sfuggiva, e invece, alla fine, ho dovuto ammettere che era tutto molto semplice, e inevitabile, e perfino comprensibile, se solo si vinceva la ripugnanza e si andava a vedere da vicino la faccenda, proprio da vicino, anche se ti fa schifo, prova a vederla da vicino. Prendi uno che ci campa, con le idee, un professionista, che ne so, uno studioso, uno studioso di qualcosa, okay? Avrà iniziato per passione, sicuramente ha iniziato perché aveva del talento, era uno di quelli che hanno apparizioni di infinito, possiamo immaginare che le aveva avute da giovane, e che ne era rimasto fulminato. Avrà provato a scriverle, prima magari ne avrà parlato con qualcuno, poi un giorno avrà pensato che era in grado di scriverle, e si sarà messo lì, con tutta la buona volontà, e le avrà scritte, ben sapendo che sarebbe riuscito solo a appuntare una minima parte di quell'infinito che aveva in testa, ma pensando che poi avrebbe avuto tempo di approfondire il discorso, che so, di spiegarsi meglio, di raccontare poi tutto per bene. Scrive e la gente legge. Persone che lui nemmeno conosceva iniziano a cercarlo per saperne di più, altri lo invitano a convegni in cui poterlo attaccare, lui si difende, sviluppa, corregge, aggredisce a sua volta, inizia a riconoscere un piccolo popolo intorno a lui che sta dalla sua parte e un fronte di nemici davanti a sé che lo vuole distruggere: inizia a *esistere*, Gould. Non ha tempo di accorgersene ma tutto quello finisce per appassionarlo, gli piace la lotta, scopre cosa significa entrare in un'aula sotto lo sguardo adorante di un po' di studenti, vede il rispetto negli occhi della gente normale, si sorprende a desiderare l'odio di qualche personaggio famoso, finisce per andarselo a cercare, lo ottiene, magari tre righe in una nota di un

libro su tutt'altro, ma tre righe che trasudano livore, lui ha la furbizia di citarle in un'intervista per qualche rivista di settore, e qualche settimana dopo, su un giornale, si trova ormai etichettato come l'avversario del famoso professore, c'è anche una foto, su quel giornale, una sua foto, *lui vede una sua foto su un giornale*, e la vedono anche molti altri, è una cosa graduale ma ogni giorno che passa lui e la sua idea artificiale diventano un tutt'uno che si fa largo nel mondo, l'idea è come il carburante, lui è il motore, si fanno strada insieme, ed è una cosa, Gould, che lui neanche si immaginava, questo devi capirlo bene, lui non si aspettava che succedesse tutto quello, non lo voleva neanche, ad essere precisi, ma adesso è accaduto, e lui *esiste* nella sua idea artificiale, idea sempre più lontana dalla originaria apparizione di infinito perché mille volte nel frattempo revisionata per poter reggere alle aggressioni, ma idea artificiale solida e permanente, collaudata, senza la quale lo studioso cesserebbe all'istante di esistere e sarebbe inghiottito, di nuovo, dalla palude di un'esistenza ordinaria. Detta così, sembra una cosa neanche troppo grave – essere inghiottiti di nuovo dalla palude di un'esistenza ordinaria – e io per anni non sono riuscito a capirne la gravità, ma il segreto è avvicinarsi ancora, guardare da vicino, lo so che fa schifo, ma bisogna che tu mi segua fin lì, Gould, turati il naso e vieni a vedere da vicino, lo studioso, lui, sicuramente aveva un padre, guardalo più da vicino, un padre severo, stupidamente severo, intento per anni a piegare il figlio facendogli pesare la sua continua e sfrontata inadeguatezza, e questo fino al giorno in cui vede il nome di suo figlio su un giornale, stampato su un giornale, non importa perché, sta di fatto che gli amici iniziano a dirgli: Complimenti, ho visto tuo figlio sul giornale, fa schifo, vero?, ma lui ne è impressionato, e il figlio trova ciò che non aveva mai avuto la forza di trovare, cioè una tardiva vendetta, ed è una cosa enorme, questa, poter guardare tuo padre dritto negli occhi, non c'è prezzo per un riscatto come questo, cosa vuoi che sia armeggiare un po' con le tue idee, dimentico ormai di qualsiasi reale nesso con la loro origine, davanti al fatto di poter essere figlio di tuo padre, finalmente, figlio regolarmente autorizzato e approvato? Non c'è prezzo troppo alto per il rispetto di tuo padre, credimi, e neppure a ben pensarci per la libertà che il nostro studioso trova nei primi soldi, soldi veri, che una cattedra strappata a una università periferica inizia a fargli cadere nelle tasche, sottraendolo al quotidiano dettato dell'indigenza, e indirizzandolo sul piano inclinato di piccoli lussi che infine, alla fine, finalmente convergono nella agognata casa in collina con studio e libreria, un'inezia, in teoria, ma un'enormità, invero, quando assurge, nel reportage del giornalista di turno, a covo defilato dello studioso che in essa trova ricovero dalla scintillante vita che lo assedia, vita invero più che altro immaginaria, ma lì, nella realtà del ricovero, improvvisamente dimostrata, e dunque vera, e dunque stampata per sempre nella mente del pubblico, che da quell'istante avrà per lo studioso uno sguardo di cui lui non potrà più fare a meno, perché è uno sguardo che rinunciando a qualsiasi verifica regala, a priori, rispetto e

considerazione e impunità. Ne puoi fare a meno quando non lo conosci. Ma dopo? Quando l'hai visto negli occhi del vicino d'ombrellone, e di quello che ti vende la macchina, e dell'editore che mai avresti pensato nemmeno di conoscere, e dell'attrice di sceneggiati televisivi e – una volta, in montagna – del Ministro, lui in persona? Fa vomitare, vero? Meglio, significa che siamo vicini al cuore delle cose [...]

[...] Pensi che ci sia un prezzo, per tutto questo? Non c'è, Gould. Pensi che sarebbe mai capace quell'uomo di rinunciare a tutto questo solo per il puntiglio di essere onesto, di rispettare l'infinito delle sue idee, di tornare a domandarsi cosa sia vero e cosa no? Pensi che accadrà mai più a quell'uomo di chiedersi, anche in segreto, anche in solitudine assoluta e impenetrabile, se la sua idea artificiale ha ancora qualcosa a che vedere con la verità, con la sua origine? Pensi che sarebbe mai capace di un solo istante, anche segreto, di onestà? No.

Le tesi n. 5 esplicita il meccanismo sociale e psicologico che allontana definitivamente l'uomo (l'intellettuale) dalle sue idee. È ancora l'esempio dello studioso (a cui si aggiungerà subito dopo quello del prete) a dare corpo e anima all'argomentazione:

(Tesi n. 5: Gli uomini usano le idee come armi, e in questo gesto se ne allontanano per sempre.) È così lontano, ormai, da lui, il punto da cui era partito, ed è da così tanto tempo che lui non abita più le sue idee, onestamente, con semplicità e in pace. Non è un'onestà che puoi ricostruire dopo che l'averla tradita ti ha regalato un'esistenza, un'intera esistenza, a te che potevi anche non esistere, per anni, fino a schiattare. Non la restituisci, una vita intera, dopo averla rapinata al destino, solo perché un giorno, guardandoti allo specchio, ti fai schifo. Morirà disonesto, ma almeno morirà di una qualche vita, il nostro professore [...]

Siamo quasi alla fine di questo crudele percorso. Baricco-Kilroy, con l'ultima Tesi (la n. 6), prende atto della stringente logica *umana* che contrassegna questo processo, della volontà di esistere o almeno di sopravvivere che sta dietro a questo tradimento intellettuale, inevitabile e in un certo amaro senso persino giusto, perché è la sola misera altezza morale alla quale siamo capaci di elevarci.

[...] Ci ho pensato, ci ho pensato a lungo, Gould, e con tutta la durezza di cui sono stato capace, ma alla fine ho capito che per quanto osceno sia il modo con cui gli uomini abbandonano la verità dedicandosi alla maniacale cura di idee artificiali con cui sbranarsi a vicenda, per quanto mi faccia schifo ormai qualsiasi cosa che puzza di idee, e per quanto io non riesca obbiettivamente a non vomitare di fronte alla quotidiana esibizione di questa lotta primitiva travestita da onesta ricerca della verità – per quanto sconfinato sia il mio disgusto io devo dire: è giusto

così, è schifosamente giusto così, è semplicemente *umano*, è quello che deve essere, è la merda che ci spetta, l'unica merda di cui siamo all'altezza. L'ho capito guardando i migliori. Da vicino, Gould, bisogna avere il coraggio di guardarli da vicino. Li ho visti: erano disgustosi e giusti, lo capisci cosa voglio dire?, disgustosi ma inesorabilmente innocenti, volevano solo *esistere*, puoi togliergli questo diritto?, volevano *esistere*. Prendi quelli degli alti ideali, quelli con le idee nobili, quelli che delle loro idee hanno fatto una missione, quelli al di sopra di ogni sospetto. Il prete. Prendi il prete. Non quello qualunque. L'altro, quello che sta dalla parte dei poveri, o dei deboli, o degli esclusi, quello con il maglione e le Reebok, quello lì, avrà iniziato con una qualche accecante apparizione caotica di infinito, qualcosa che nella penombra della sua giovinezza gli avrà dettato vagamente l'imperativo di prendere posizione, e il suggerimento della parte in cui stare, tutto sarà iniziato come deve iniziare, in un modo onesto, ma poi, santo Iddio, quando te lo ritrovi adulto e famoso, cristo, famoso, fa senso già a dirlo, *famoso*, con il nome sui giornali e le foto, con il telefono che squilla in continuazione perché i giornalisti gli devono chiedere la sua, su questo e quello, e lui risponde, porca troia, *risponde*, e partecipa, e sfila in testa ai cortei, il telefono dei preti non squilla, Gould, voglio dirtelo con tutta la crudeltà necessaria, tu non lo puoi sapere ma il telefono dei preti non squilla perché la loro vita è un deserto, è programmaticamente un deserto, una specie di parco naturale protetto, dove la gente può guardare ma da lontano, loro sono animali da parco naturale, nessuno li può toccare, puoi immaginare questo, Gould?, per i preti è un problema anche solo farsi toccare, l'hai mai visto un prete che bacia un ragazzino o una signora, solo per salutarli, mica per altro, una cosa da nulla, normale, ma lui non lo può fare, la gente intorno immediatamente avrebbe come un senso di disagio e di imminente violenza, e questa è la quotidiana durissima condizione del prete in questo mondo, lui che pure sarebbe un uomo come gli altri, e invece si è scelto quella solitudine vertiginosa, che non avrebbe via d'uscita, nulla, se non fosse che un'idea, un'idea perfino giusta, cade da fuori a mutare quel panorama, a restituirgli un tepore di umanità, un'idea che, usata per bene, raffinata, revisionata, tenuta al riparo da rischiosi confronti con la verità, conduce il prete fuori dalla sua solitudine, semplicemente, e poco a poco fa di lui quell'uomo che è adesso, circondato di ammirazione, e voglia di avvicinarsi, e perfino desiderio allo stato puro, un uomo con il maglione e le Reebok, mai solo, si muove imbacuccato di figli e fratelli, mai disperso perché costantemente collegato a qualche terminale dei media, ogni tanto tra la folla acciappa al volo gli occhi di una donna carichi di desiderio, pensa cosa può significare questo per lui, quella vertiginosa solitudine e questa vita esplosa, c'è da stupirsi se è disposto a *morire* per la sua idea?, lui *esiste* in quell'idea, cosa significa *morire per quell'idea?*, lui sarebbe comunque *morto* se gliela togliessero, lui si *salva* in quell'idea, e il fatto che in essa salvi centinaia e magari migliaia di suoi simili non cambia di una virgola la faccenda, e cioè che

lui salva innanzitutto se stesso, con l'alibi accessorio di salvare gli altri, rapinando al suo destino quella necessaria dose di riconoscimento e ammirazione e desiderio che lo rende vivo, vivo, Gould, capisci bene questa parola, vivo, vogliono solo essere vivi, anche i migliori, quelli che costruiscono giustizia, progresso, libertà, futuro, anche per loro è tutta una faccenda di sopravvivenza, vagli più vicino che puoi, se non ci credi, guarda come si muovono, chi hanno intorno, guardali e prova a immaginare cosa sarebbe di loro se per caso un giorno si svegliassero e cambiassero idea, semplicemente, cosa rimarrebbe di loro, prova a estorcergli una risposta una che non sia una istintiva autolegittimazione, vedi se riesci anche una sola volta a sentirli pronunciare la loro idea con lo stupore e l'esitazione di uno che la scopre in quel momento e non con la sicurezza di uno che ti sta mostrando orgoglioso la devastante efficacia dell'arma che impugna, non farti fregare dall'apparente mitezza del tono, dalle parole che scelgono, astutamente miti, stanno lottando, Gould, lottano con i denti per la sopravvivenza, per il cibo, la femmina, la tana, sono animali, e sono i migliori, capisci?, cosa puoi aspettarti di diverso dagli altri, dai piccoli mercenari dell'intelligenza, dalle comparse della grande lotta collettiva, dai piccoli guerrieri vili che sgraffignano detriti di vita ai margini del grande campo di battaglia, commoventi spazzini di salvezze irrisorie, ognuno con la sua ideina artificiale, il primario a caccia di finanziamenti per pagare il college del figlio, il vecchio critico a lenire l'abbandono della sua vecchiaia con quaranta righe a settimana scagliate dove facciano un po' rumore, lo scienziato e il suo purè di Vancouver con cui cibare di orgoglio moglie figli amanti, le penose comparsate in televisione dello scrittore che ha paura di scomparire tra un libro e l'altro, il giornalista che pugnala a casaccio in prima pagina per essere sicuro di esistere almeno per 24 ore ancora, stanno solo lottando, lo capisci?, lo fanno con le idee perché non sanno usare altro, ma la sostanza non cambia, è lotta, e sono armi le loro idee, e per quanto faccia schifo ammetterlo, è nel loro diritto, la loro disonestà è una logica deduzione da un bisogno primario, e dunque necessario, il loro schifoso quotidiano tradimento della verità è la naturale conseguenza di uno stato naturale di indigenza che va accettato, non si chiede a un cieco di andare al cinema, non si può chiedere a un intellettuale di essere onesto, non credo, veramente, che glielo si possa chiedere, per quanto sia deprimente ammetterlo, ma il concetto stesso di onestà intellettuale è un ossimoro.

Ed eccoci dunque all'ultima Tesi:

6. L'onestà intellettuale è un ossimoro.

che a mio parere dà alla fine un senso non distruttivo e paralizzante all'intera argomentazione, perché chiarisce la natura di obiettivo dell'onestà intellettuale, un obiettivo forse irraggiungibile, ma che è importante af-

fermare (e riaffermare) continuamente, soprattutto in tempi come questi, dove è già un eroe chi riesce almeno a salvare il buon gusto:

L'onestà intellettuale è un ossimoro o comunque un compito altamente proibitivo e forse disumano, tanto che nessuno, in pratica, si sogna nemmeno di assolverlo, accontentandosi, nei casi più ammirevoli, di fare le cose con un certo stile, una certa dignità, diciamo con buon gusto, ecco, il termine esatto sarebbe con buon gusto, alla fine ti viene da salvare quelli che riescono quanto meno a fare le cose con buon gusto, con un certo pudore, quelli che almeno non sembrano fieri della merda che sono, non così fieri, non così maledettamente fieri, non così impunemente, strafottentemente fieri.

Come già aveva detto alcune pagine prima, le sei tesi minacciavano di essere di una ingenuità sterile, e in definitiva controproducente, se seguite alla lettera. La loro verità rimane però intatta anche dopo queste ultime concessioni di Baricco, di una contraddittorietà non risolvibile tra l'obiettivo di onestà intellettuale e l'inadeguatezza umana a perseguirlo.

[...] Una volta Poomerang chiese al prof. Mondrian Kilroy perché non lo pubblicava, il *Saggio sull'onestà intellettuale*. Non disse che se ne poteva fare un libro bello spesso. Tutte pagine bianche e qui e là le sei tesi, dove capitava. Il prof. Mondrian Kilroy disse che era una buona idea, ma pensava di non pubblicarlo mai, quel saggio, perché sotto sotto aveva il dubbio che fosse di un'ingenuità pazzesca. Lo trovava infantile. Diceva anche che in certo modo, però, gli piaceva proprio perché era a un pelo dall'essere un'ingenuità pazzesca, e una cosa infantile, ma non riusciva poi a esserlo mai completamente e stava per così dire in bilico, e questo gli dava il sospetto che fosse, in realtà, un'idea, nel senso pieno del termine. Nel senso *onesto* del termine. Poi diceva che in realtà, a dirla tutta, non ci capiva più un cazzo [...]

2. La sfida alla retorica

E arriviamo dunque alla seconda delle due provocazioni che ho annunciato nelle prime pagine di questa *Introduzione*. Come abbiamo fatto discutendo le sei Tesi di Baricco, il terreno sul quale ci muoveremo è in un certo senso metascientifico, mettendo sostanzialmente a confronto il lavoro sociologico con i valori eterni e impossibili – come abbiamo appena visto – di verità e di giustizia. Proprio perché questa tensione etica e questo confronto sono però troppo alti rispetto alla statura possibile dell'uomo, si richiede prima di tutto a chi fa lavoro sociologico, nella ricerca come nell'interpretazione, di rimanere ancorato allo scomodo terreno tracciato da Baricco. Ma cosa significa (e cosa comporta) l'*onestà intellettuale* per il sociologo, e di quali conseguenze bisogna essere avvertiti?

La conoscenza sociologica presenta un indubbio carattere dimostrativo o dialettico (nel senso medioevale), procede cioè per argomentazioni logico-razionali fino alla dimostrazione della 'verità'; nell'epoca della modernità, quando appunto nasce la sociologia come scienza, ciò significa procedere secondo logiche e tecniche scientifico-razionali, fino alla dimostrazione o alla confutazione delle ipotesi da cui si è partiti. È questa natura della sociologia, come scienza e metodo scientifico applicati a uno specifico oggetto di ricerca (la società), che fa di essa un terreno costante di sfida alla retorica, cioè a quell'argomentazione che non ricerca la verità, ma vuole persuadere di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto, e che per far questo utilizza ogni mezzo di possibile influenza, fa ricorso alle frasi o alle immagini a effetto, tenta insomma in ogni modo di agire sugli altri, sul 'pubblico' per piegarlo alla propria verità. È una riflessione che già abbiamo visto avanzare da Baricco a proposito dei dibattiti televisivi, ma che qui acquista un senso assai più pregnante. L'oggettiva natura anti-retorica della sociologia moderna non si limita a un campo strettamente scientifico-disciplinare, ma si fa inevitabilmente sentire (e valere) su tutti i fronti, pubblici e privati, politici e civili, e costituisce dunque una continua pericolosa minaccia ai valori, alle idee, alle credenze dominanti. Come ben hanno compreso in tutti i tempi i molti denigratori della sociologia (e, in epoche più buie, i suoi non pochi persecutori), ciò significa di conseguenza portare una minaccia diretta alla politica, alle istituzioni, ai centri ideologici e culturali del potere, la cui legittimità e influenza si fonda in gran parte sull'uso sistematico della retorica. La sociologia introduce nel discorso pubblico elementi di valutazione scientifica, che inevitabilmente inquinano o minacciano la 'purezza' della lotta politica e del confronto-scontro tra valori: ora sorreggendo l'una ora l'altra argomentazione, ma comunque sempre indebolendo la forza retorica della persuasione e chi la utilizza. In una società divisa, poi, dove si combattono demoni e capi (come direbbe Weber), la conoscenza sociologica vive una condizione drammatica, perché ognuno cerca di piegarla ai suoi valori e interessi, trasformando i sociologi in servi del potere o, se resistenti, emarginandoli o cancellandoli dalla storia.

Purtroppo, anche nelle società democratiche dei nostri tempi questa ambigua relazione tra sociologia e retorica finisce col lasciare tracce pesanti sul lavoro e sul metodo sociologico, favorendo l'affermarsi più o meno generale di quella che definirei una *retorica disciplinare*, che in un certo senso corrode dal di dentro la disciplina stessa. La sociologia finisce così quasi inconsapevolmente per piegarsi alle esigenze e direi ai gusti della *retorica comune*, quella della politica, delle istituzioni, del pubblico.

Quali sono le ragioni e quali i meccanismi di questo inquinamento retorico della conoscenza sociologica? Alcuni si ritrovano, come ho accennato, nello stesso patrimonio genetico della disciplina. Il suo oggetto di studio è infatti la società, che soprattutto nella sua declinazione moderna

(di *società complessa*), è un luogo pesantemente (e inevitabilmente) percorso dalle correnti della retorica comune, che lì si confrontano e si combattono in nome e per conto dei rispettivi campi ideologici. Questa contrapposizione sociale e culturale condiziona gravemente il processo di conoscenza sociologica, in almeno tre sensi: primo, perché il sociologo è comunque cittadino del proprio tempo, e dunque ne partecipa dei conflitti e delle divisioni; secondo, come *homo sociologicus*, è immerso nelle relazioni sociali e in un certo senso prigioniero delle proprie reti, che ne condizionano e ne guidano il giudizio e l'azione; terzo, come ricercatore e scienziato, soffre di vincoli e limiti intrinseci nel processo conoscitivo, tanto maggiori quanto più è socialmente e culturalmente partecipe del problema che viene indagando.

C'è infine un ultimo sottile ma potente condizionamento ideologico e culturale sulla disciplina, che si spiega guardando al tempo del suo stato nascente come scienza applicata allo studio della società. La sociologia origina infatti dallo stesso terreno culturale e politico-sociale che accompagna l'ascesa e il trionfo della società capitalista nella seconda metà dell'Ottocento, e che ha dato vita e corpo alle grandi ideologie del Novecento. Come ha scritto esemplarmente Ralf Dahrendorf (1967), la sociologia è «figlia della società industriale», e da essa ha ereditato gran parte della propria cultura ideologica e materiale: l'industria come centro del mondo, il lavoro come valore, la competizione e l'innovazione come necessità ineludibili, la stessa idea di mercato come fondamentale meccanismo regolatore della vita economica e sociale, sono tutti archetipi e direi pre-giudizi profondamente radicati nella storia della disciplina, con l'inevitabile risultato che quei valori e quelle idee del mondo permeano di sé sia pure spesso inconsapevolmente il lavoro sociologico. È in questo senso e per queste ragioni che il sociologo è esposto a una sottile ma doppia influenza: come tutti, è continuamente investito dalle correnti della retorica comune; come cultore della propria disciplina, ha a che fare con una scienza potenzialmente inquinata, per le ragioni viste, da una pesante retorica disciplinare.

Un segno chiaro di questa egemonia culturale sta nella facilità e nella frequenza con cui sociologi e scienziati sociali accedono e si avvicinano nei ruoli dei moderni retori comuni, popolando le sfere sempre più inquinate della politica e della comunicazione, con l'inevitabile confondimento che ne deriva tra potere e scienza. Lo spazio della retorica si estende senza limiti, e diventa lo stile dominante via via che affermano il loro dominio le logiche e le tecniche della comunicazione. L'immediata e più diretta conseguenza di questi processi è che si viene discriminando sempre più pesantemente tra la conoscenza sociologica che ha qualità comunicabili o valenze persuasive (che occupa via via tutti gli spazi scientifici e pubblici) e quella estranea o immune (per stile o per contenuto) alla retorica comune. Oggetto, temi e problemi della scienza sociologica finiscono così

per modellarsi sempre più docilmente (alla fine senza neppure la coscienza di farlo) sulla necessità della persuasione retorica: tutte le energie si spendono nella ricerca di effetti particolari, per colpire un pubblico vero o immaginato, in una snaturante rincorsa all'*up-to-date* e all'*instant sociology*. Così, il campo scientifico si restringe e si distorce: le dimensioni da indagare, le ipotesi di lavoro, le stesse procedure di ricerca (l'adozione di questo o quel metodo, l'uso di questa o quella tecnica) si definiscono non tanto per il loro interesse scientifico o per la loro validità metodologica, ma solo per la loro congruità con le correnti della retorica comune, e perché meglio di altri strumenti sono capaci di sorreggere adeguatamente il confronto e lo sforzo persuasivo di parte su ciò che è giusto e ciò che è ingiusto – cioè, di servire al meglio retori e potenti.

3. Quale sociologia?

Onestà intellettuale e sfida alla retorica sono dunque i due obiettivi strategici di chi si avventura nell'incerta strada della conoscenza sociologica, due *caveat* di cui ogni studioso come ogni studente deve avvertire costantemente la presenza. Questo manuale non pretende di soddisfare pienamente queste condizioni, ma vuole comunque tentarne almeno un parziale rispetto. Maturato in una pluriennale esperienza didattica e di ricerca, ha scelto e sceglie una linea interpretativa di valorizzazione sia pure non esclusiva del punto di vista dell'*attore sociale*, anche per l'analisi di quelle dimensioni che per tradizione scientifica sono state affrontate e descritte guardando prevalentemente agli aspetti strutturali. La sociologia, infatti, come ogni altra disciplina scientifica, radica i propri criteri di ragionamento nell'universo di senso comune degli attori. Deve però tener conto, data la specificità del suo oggetto di ricerca – l'agire in relazione di individui cognitivi e riflessivi – di quello che Giddens (1979a) ha chiamato il doppio circuito ermeneutico, il fatto cioè che le sue acquisizioni tendenzialmente obbiettive rientrano costantemente nei circuiti della comunicazione pubblica e interpersonale, contribuendo così a modificare l'oggetto stesso dell'osservazione. Queste caratteristiche – come già ricordavano Weber e Simmel – devono spingere lo studioso a intensificare il rigore critico e metodologico del proprio ragionamento, mirando a distanziare il proprio linguaggio e il proprio modo di argomentare da discorsi quale quello retorico (logicamente imperfetto) e quello ideologico (per definizione prescrittivo, performativo, parziale). Solo questo abito scientifico (laico, lucido e distaccato) garantisce alla sociologia un conoscere per il fare – una funzione utile e costruttiva in vista dell'azione pratica.

Questa consapevolezza dei propri limiti, unitamente alla consapevolezza della particolarità del proprio oggetto d'indagine, spinge dunque la nostra disciplina verso approcci teorici ed empirici cauti (contestualizzazione dei fenomeni, loro interpretazione in chiave processuale, ricerca di

modellizzazioni e meccanismi esplicativi anziché di leggi formali universalistiche) ma proprio per questo efficaci e capaci di produrre conoscenza. Guardare all'attore sociale, come indica l'aggettivo, non è però sufficiente se non si considera il suo stretto rapporto, simbiotico e processuale, con la *società* nella quale si muove. Una società non astratta e generica, ma che va indagata e capita nella sua dimensione concreta, naturale, quotidiana – che vuol dire fondamentalmente, come apparirà chiaro alla lettura del volume, nella sua dimensione locale. Solo a questo livello (di società locale) è possibile interpretare i meccanismi processuali reali, ed è solo considerando il tessuto e la trama relazionale nel quale è immerso concretamente e quotidianamente l'attore sociale che è possibile capirne l'azione e il senso.

Sono questi due approcci, la cui distinzione è solo analitica, a dare un carattere non consueto a questo volume. Al suo centro, quando e finché possibile, ci sono dunque l'individuo e la società (locale), attori e spesso protagonisti dei processi di cambiamento sociale. Nel libro non si pretende di presentare rassegne ordinate e tendenzialmente complete degli argomenti che costituiscono oggetto dei vari capitoli: ma si vuole invece adottare un punto di vista e guardare al mondo (e ai suoi problemi) da quelle angolazioni. La sua organizzazione segue uno schema pressoché identico in tutti i capitoli, procedendo in forma dialogica dall'individuazione e dall'analisi delle categorie che stanno al centro del problema trattato fino alla sua o alle sue applicazioni empiriche. Fa da cerniera tra i due momenti espositivi la considerazione selettiva del contributo di un autore o di una scuola sociologica che più e meglio di altri hanno affrontato con successo l'analisi e l'interpretazione di quel problema.

Il primo capitolo (*Comunità e società: una dicotomia non dicotomica*, di Paolo Giovannini) deve la sua posizione a quella precisa opzione epistemologica che è la scelta di ragionare in termini di *società locale*. Attraverso una riflessione critica delle categorie di comunità e società – anche usufruendo di un'analisi selettiva e orientata del pensiero di Ferdinand Tönnies – viene messo in luce come non solo tale classificazione sia una distinzione operata dall'osservatore, dunque non reificabile e tale che ogni polo identificato è comprensibile solo alla luce dell'altro e quindi nell'altro in parte implicato, ma anche come le sue componenti costitutive possano oggi essere pensate come modalità di interazione fortemente intersecantisi, dunque come dimensioni sempre compresenti nelle diverse realtà sociali. Su questa strada è quindi possibile tanto affrontare in maniera euristicamente promettente questioni quali i rapporti micro-macro o globale-locale, quanto rendere maggiormente conto dei processi di cambiamento storico le cui diverse traiettorie dipendono in primo luogo dalla complessa dinamica fra forze sociali e contesto istituzionale nel quale esse sono incorporate (*embedded*). Tali questioni vengono affrontate nell'ap-

plicazione empirica a partire soprattutto dall'analisi delle esperienze dei distretti industriali e delle società locali, sia nei loro aspetti di comunità integrate che in quelli di società moderne e conflittuali.

Nel secondo capitolo (*Razionalità e azione sociale*, di Filippo Buccarelli) – a partire dall'ottica di analisi processuale con la quale il volume intende affrontare i fenomeni sociali – viene adottato uno dei modelli di attore euristicamente più promettente, quello tipico della tradizione individualistico-metodologica riletta alla luce del «determinismo temperato» di Boudon. Un attore colto cioè nella sua capacità di dar senso alle cose e di ricostruire cognitivamente la situazione nella quale si trova ad agire sulla base del materiale simbolico (credenze, stereotipi, valori ma anche informazioni, opinioni, ecc.) che gli si rende interattivamente disponibile nel contesto in cui si muove. Il capitolo introduce il complesso problema della *razionalità* dell'azione, intesa – secondo i diversi piani ai quali la questione è affrontata nel corso dell'approfondimento – a) come logica adottata dal soggetto nell'impostare e realizzare la sua condotta, b) come modalità di interpretazione delle sue intenzioni da parte dell'interlocutore, infine c) come modo di capirne e formalizzarne le motivazioni dal punto di vista dello scienziato sociale. Dopo una breve discussione sul senso che il termine e il suo opposto – quello di *irrazionalità* – hanno assunto nel dibattito filosofico, l'attenzione si concentra sul significato compiutamente sociologico che ad essi è stato dato da Weber e Pareto, e sull'ulteriore articolazione che – anche sulla scia della tradizione di pensiero costruttivista – ne ha proposto la scuola azionalista boudoniana. Il riferimento ad alcune concrete esperienze di ricerca tenta in ultimo di mostrare come questo tipo di approccio ermeneutico consenta la costruzione di efficaci chiavi interpretative di 'medio raggio' (ovvero, contestualmente fondate ed empiricamente controllabili) in grado di descrivere sia i meccanismi di rielaborazione a livello 'locale' di fatti sociali 'globali', sia i processi di formazione delle effettive strategie di condotta delle persone in essi coinvolte. Un capitolo, peraltro, da leggere in parallelo – per il tema trattato – con il quarto di questo manuale, dedicato dallo stesso autore al problema collegato del rapporto fra individui e società, fra razionalità dei singoli e razionalità sistemica.

Ancora di Paolo Giovannini il terzo capitolo (*Vecchie e nuove disuguaglianze sociali*), dove si interpretano le ragioni dei profondi cambiamenti intervenuti nella struttura delle relazioni sociali e le loro conseguenze per la vita individuale e collettiva. Attraverso una rilettura critica dei concetti e delle definizioni di disuguaglianza sociale, dalla classe al ceto sociale, si affrontano i nuovi *cleavage* postindustriali della differenziazione, privilegiando comunque quelli riconducibili a una permanente centralità del lavoro (manuale/intellettuale, produttivo/improduttivo, tempo occupato/tempo libero, ecc.). Viene in proposito recuperato modernamente l'approccio classico di Karl Marx, come guida interpretativa all'analisi di come cambia

la struttura delle disuguaglianze sociali, e per effetto di quali fattori e meccanismi; su quali siano i nuovi bisogni emergenti e quali siano i soggetti sociali (individuali, collettivi) che li esprimono. Nella parte applicativa, si esaminano secondo queste prospettive le radici moderne della disuguaglianza, a partire ancora una volta dalla sfera del lavoro, ma guardando in particolare alle differenze nella valutazione sociale (mestiere e professione, operai e impiegati, ceti professionali ascendenti e ceti in declino).

Come accennato, Filippo Buccarelli è l'autore anche del quarto capitolo, dedicato al problema del rapporto tra *Individuo e società*, come recita appunto il titolo. Qui il tema è affrontato in chiave analitico-ricostruttiva, a individuare sostanzialmente tre fasi della discussione che ha nel corso del tempo animato la nostra disciplina. La prima – quella corrispondente alla sociologia classica – ha tematizzato la questione come temperamento di due modelli di razionalità sostanziali e reificate: quella cosciente e consapevole dei soggetti e quella altrettanto cogente e costrittiva di una presunta 'totalità' sociale. La crisi tardo-moderna e post-moderna della fiducia in un principio oggettivo di conoscenza scientifica ha poi coinciso, primo (ed è la seconda fase), con una riconsiderazione del problema nei termini più astratti del rapporto fra 'sistema' e 'azione' e, secondo (la terza fase), con una riformulazione completamente metodologica (dunque convenzionale) del dilemma, alla ricerca dei micro-meccanismi relazionali che sottostanno al funzionamento delle macro-strutture istituzionalizzate e organizzate. L'approfondimento della 'sociologia dell'azione' di Alain Touraine prefigura una quarta fase (neo-moderna) nella quale quei due 'estremi' – 'individuo' e 'società' – sono nuovamente temperati alla luce di un'idea a-sociale di *soggettività* che riprende una certa elaborazione filosofico sociale simmeliana e che si configura come una delle proposte più interessanti per l'interpretazione di un'epoca paradossalmente al contempo tanto ego-centrata e comunitaria come quella contemporanea. Una proposta, per finire, testata a partire dai risultati di un programma di ricerca sviluppato recentemente dal sociologo francese sul mondo delle donne.

Nel quinto capitolo (*Conflitto e integrazione sociale: il caso della guerra fredda*, di Paolo Giovannini) si affronta un tema centrale per la riflessione e la ricerca sociologica, quello del conflitto. La prospettiva da cui muove l'analisi viene tracciata sulla scia delle elaborazioni teoriche classiche di Simmel e Coser: una scelta che permette di far risaltare aspetti inconsueti delle relazioni conflittuali, in particolare la loro apparentemente paradossale capacità di favorire processi integrativi tra le parti antagonistiche. L'attenzione si concentra su quel conflitto per eccellenza che è la guerra: un conflitto tipicamente distruttivo, ma che ha avuto e continua ad avere forti capacità integrative. Sul piano applicativo, le teorie sociologiche del conflitto sono messe alla prova su quella condizione così nuova e terribile che caratterizza la nostra epoca, e cioè la disponibilità di armamenti nucleare. Lo studio di caso della deterrenza durante la guerra

fredda reclama, come si vedrà, l'adeguamento della teoria del conflitto a quell'evento impensabile e forse impossibile che è la guerra nucleare.

Angela Perulli è autrice del sesto capitolo (*Fare e usare il tempo*). L'ottica di analisi adottata e fatta giocare su una pluralità di tematiche sociali è quella relazionale, che ha in Elias uno dei pensatori più autorevoli. Alla luce della sua costruzione teorica (*habitus*, figurazione sociale, rapporto dialettico fra *identità-io* e *identità-noi*) si mostra sul piano epistemologico la natura contestuale e interattiva della costruzione dei concetti (al di là della classica dicotomia sociologica micro/macro), il dialogo costante (oltre la contrapposizione soggetto/struttura, azione/condizionamenti sociali) fra dimensione psicologica e dimensione collettiva, aggregata, dei fenomeni della società, le concrete dinamiche processuali che sottostanno all'emergenza di questi ultimi (la maniera con cui l'evento è percepito e interazionalmente ricostruito da gruppi di individui, essendo così da essi vissuto come un possibile vincolo o una promettente opportunità per il loro agire organizzato). Gli ambiti di applicazione di questa impostazione variano da questioni compiutamente macro (come il rapporto tra concezioni del tempo e fasi storiche) sino a situazioni e problematiche più micrositate, quali le *routine* che sostanziano l'etichetta e le buone maniere in società civilizzate come quelle occidentali. Col concorso di esempi concreti, viene dunque messo alla prova un approccio che può configurare una vera e propria teoria dell'azione sociale.

Il settimo capitolo (*Creare legami. Le relazioni sociali tra vincoli strutturali e libertà individuale*, di Annalisa Tonarelli) adotta una lettura dei fenomeni sociali in chiave reticolare. Nella dinamica schizofrenica prodotta dall'intrecciarsi di individualizzazione e globalizzazione, la preoccupazione per le relazioni diviene una costante a cui nessuno, nemmeno il sociologo, sfugge. Tra le molte libertà/responsabilità che fanno capo all'uomo individualizzato della nostra contemporaneità c'è anche quella di scegliere i propri legami sociali all'interno di uno spazio che viene percepito/presentato potenzialmente senza limiti. Rispetto a società più segmentate caratterizzate da appartenenze forti e stabili (a una famiglia, a un territorio, a un lavoro, a una classe sociale, ecc.) si aprono al soggetto opportunità di movimento sia orizzontale che verticale, potenzialmente senza limiti. Ma quali sono le logiche che portano gli individui a creare i propri legami sociali? Porsi queste domande diventa il pretesto per rileggere alcuni contributi classici del pensiero sociologico così come i risultati di recenti esperienze di ricerca che si pongono, sul piano empirico, il problema di individuare i meccanismi generativi dei legami sociali. Da qui, l'attenzione si sposta successivamente sul concetto di rete sociale, considerato per il suo valore euristico di strumento di ricerca quanto mai utile sia per tradurre in concreti meccanismi relazionali e processuali i condizionamenti che sottendono l'agire dell'attore (morfologia delle reti, quanti/qualità delle risorse in esse circolanti, ecc.), sia per evidenziare

il modo compiutamente interattivo (reti ego-centrate) con il quale gli individui utilizzano l'insieme di scambi in cui sono ancorati e procedono a decidere strategicamente obiettivi e modalità di comportamento da intraprendere. Sul piano del contributo teorico, viene proposta una rilettura dell'opera di Durkheim alla luce degli sviluppi proposti dal suo allievo Maurice Halbwachs, mentre sul piano delle esperienze di ricerca si fa riferimento ai contributi empirici che si sono posti l'obiettivo di indagare i meccanismi di scelta delle relazioni amicali e dei legami di coppia.

L'ottavo capitolo (*L'interazione sociale nella vita quotidiana: socievolezza o conformismo nelle pratiche di loisir?*, di Francesca Bianchi) considera il fenomeno dell'interazione sociale come ambito significativo dell'esperienza soggettiva, nel suo dispiegarsi tra dimensione privata e dimensione pubblica, dimostrando l'utilità di indagare su aspetti a prima vista normali e apparentemente scontati dei comportamenti sociali. La riflessione vuol sottolineare quel proficuo legame tra realtà sociale e teoria sociale quotidiana – già a suo tempo individuato da Gouldner – che permette, attraverso lo studio delle specifiche forme di interazione, anche di quelle più insignificanti, di investigare in una delle aree più feconde per la ricerca sociologica: l'analisi della vita quotidiana, ovvero della vita di tutti i giorni. Indagando sull'interazione nella vita quotidiana possiamo far luce sui sistemi e sulle istituzioni sociali di più ampie dimensioni: tutti i grandi sistemi sociali dipendono infatti dai modelli di interazione adottati nella quotidianità. È sulla base di tale impostazione che nel capitolo vengono ripercorsi i principali contributi degli autori che più di altri hanno adottato un'ottica microsociologica nella considerazione della realtà sociale. Viene in particolare analizzato il fondamentale contributo di Georg Simmel, studioso eclettico, considerato non a torto il primo sociologo della modernità, e autore che ha interpretato la natura ambivalente e complessa delle relazioni sociali in un contesto urbano e metropolitano, facendo spesso esplicito riferimento alla dimensione più intima della vita quotidiana. Il punto di vista prescelto costituisce l'occasione per affrontare teoricamente, ma anche con un'attenzione empiricamente collocata, una problematica di grande interesse e attualità, quella dei luoghi pubblici e dei luoghi privati nei quali si svolge la quotidianità. L'analisi di fenomeni a prima vista banali (come l'andare a cena al ristorante o frequentare il locale alla moda) consente di interrogarsi su aspetti che apparentemente non sembrerebbero degni di nota né tantomeno sociologicamente rilevanti, ma che in realtà riescono a conferire maggior consapevolezza alle azioni più ordinarie e 'mondane' compiute dall'attore sociale.

Capitolo 1

Comunità e società: una dicotomia non dicotomica

Paolo Giovannini

1.1. Il problema sociologico

In un testo come questo, che assume quale criterio-guida dell'analisi e del discorso interpretativo la relazione tra individuo (attore sociale) e società (inevitabilmente, nella sua declinazione locale), occorre prima di tutto confrontarsi con quella classica e fondante dicotomia della riflessione sociologica che è la coppia concettuale *comunità* e *società*.

Il termine *comunità*, in un senso generalissimo, fa riferimento a un insieme più o meno numeroso di persone che vivono in un'area territorialmente definita, dal vicinato alla città, dal borgo alla nazione. Sociologicamente, essa si qualifica per l'esistenza di un senso di appartenenza e di uno spirito di solidarietà tra i suoi membri che trascende in buona misura gli stessi interessi degli individui e delle famiglie. La vita quotidiana e le relazioni sociali tendono a svolgersi e a definirsi internamente alla comunità e al suo sistema di valori. Nella letteratura, come vedremo nel secondo paragrafo, il termine risente fortemente dell'analisi fatta dal sociologo tedesco Ferdinand Tönnies in *Comunità e società* (1887-1935), e della contrapposizione tipologica che si instaura tra le due categorie. Secondo l'interpretazione dominante, la *comunità*, che idealmente si rifà alla realtà socio-culturale del borgo o del villaggio rurale, verrebbe progressivamente disgregata dalla *società* impersonale e individualistica tipica della fase urbana e industriale dello sviluppo occidentale.

Il termine *società*, di difficile e confusa definizione, si viene precisando nelle opere dei fondatori della sociologia, e specialmente in Durkheim, come una realtà *sui generis*, distinta e superiore all'individuo, che si impone ai suoi membri come fatto sociale fondamentale, a prevalente carattere normativo. In questo senso, non è essenziale né il riferimento a un territorio né a un ordinamento statale, ma piuttosto a una cultura condivisa e a una comune identità (che non escludono, ovviamente, dif-

ferenze di interessi e rapporti di dominio). Benché la società sia sempre esistita, essa si concettualizza chiaramente e diventa oggetto di studio delle scienze sociali solo in epoca moderna, quando sembra definirsi con più precisione – in opposizione al passato – come sistema di relazioni sociali improntato a principi razionali di reciprocità e convenienza (come si vedrà in Tönnies). Una società è per sua natura attore e vittima di continui processi di mutamento sociale, che si sono fatti particolarmente rapidi e intensi nelle società industriali contemporanee, sotto la spinta prevalente del cambiamento tecnologico. Ma non bisogna dimenticare che forme di comunità tendono comunque a permanere e a ricostituirsi nel tempo, intrecciandosi e interagendo con le più moderne realtà della società.

Comunità e società sono dunque due tipi di relazione sociale: il primo è caratterizzato da un modo di sentire comune e dal possesso e godimento di beni comuni (come accade, ad esempio, nella famiglia o nel villaggio), il secondo da rapporti razionali tra gli uomini basati sullo scambio e sul contratto (come è il caso, ad esempio, della società industriale moderna). Ai rapporti di tipo associativo e organico della comunità si vengono progressivamente sostituendo rapporti più meccanici e conflittuali: ma permangono comunque ampie zone sociali dove continuano a prevalere situazioni di tipo comunitario. Da questo punto di vista (del tipo di relazione sociale) comunità e società sono concetti che non fanno necessariamente riferimento a un territorio fisico e sociale. Ciò che conta è il tipo di contesto (la relazione) che si stabilisce tra i loro membri, per cui possiamo parlare di comunità e società anche per realtà aterritoriali, come possono essere le associazioni professionali o scientifiche, o persino oggi le comunità virtuali che interagiscono solo per via telematica.

Ai due concetti si accoppiano normalmente le categorie di *tradizionale* e di *moderno*. La comunità (tradizionale) è relativamente semplice (presenta cioè una divisione del lavoro piuttosto elementare), vede il prevalere pressoché assoluto dell'istituzione familiare e dei suoi valori, i rapporti tra le persone sono in gran parte diretti, prevalgono infine costumi e credenze tipiche. La società (moderna) conosce invece un processo complesso di divisione del lavoro, vede affiancarsi alla famiglia altre importanti istituzioni (dalla scuola al gruppo dei pari, alle associazioni, ai partiti, alle chiese, ecc.), basa le relazioni tra i suoi membri su rapporti impersonali e spesso indiretti, ha una base normativa formalizzata nella legge e nel diritto. Questa dicotomia tradizionale/moderna non va però intesa solo in senso diacronico, come una successione di fasi storiche che vedono il passaggio da un'epoca in cui prevalgono forme comunitarie a un'epoca in cui si stabiliscono forme societarie. In realtà, la dicotomia va letta anche in senso sincronico, perché relazioni di comunità sopravvivono o addirittura si producono nelle società moderne, così come forme elementari di relazione societaria si possono ritrovare nelle vecchie comunità premoderne. Ma capiremo meglio questo punto quando vedremo alcune applicazioni empiriche di questi concetti.

1.2. Ferdinand Tönnies

Non ci sono dubbi che il maggior contributo all'elaborazione concettuale della coppia dicotomica di comunità e società sia frutto del lungo lavoro del sociologo tedesco Ferdinand Tönnies (Oldensworth, Schleswig 1855 - Kiel 1936). Fondatore e primo presidente della Associazione tedesca di Sociologia nel 1909, dedica tutta la sua vita a questi due tipi di relazione sociale: la prima delle molte edizioni della sua opera è del 1887, l'ultima del 1935, a un anno dalla morte e da due anni espulso dall'insegnamento universitario per la sua opposizione al nazismo.

Non è certo questa la sede per ricostruire in tutta la sua complessità il pensiero di Tönnies su comunità e società. Vorrei però richiamarne i punti di maggior interesse, e in particolare quelli che ne valorizzano una lettura contemporanea e che sono la ragione della sua ricorrente riscoperta. Partiamo da un primo fondamentale punto, già richiamato nella definizione dei due concetti. Comunità e società sono due tipi di relazione sociale, identificano cioè quell'insieme di interazioni tra gli uomini che vengono regolati da norme sociali. Ma mentre nella comunità esse presentano un carattere *diffuso* (cioè, non personalizzato, e dove la persona con cui ci si relaziona viene agita in tutta la sua totalità indifferenziata), nella società presentano invece un carattere *specifico*, cioè diverso da persona a persona, disegnate per così dire sulla sua individualità, e regolate da norme a loro volta specifiche, a seconda di quello che è lo scopo della relazione (libro primo, spec. I, 6 e II, 19). Seguendo uno schema di ragionamento che sarà poi caratteristico di Weber, Tönnies identifica i caratteri essenziali e rispettivamente dominanti nei due tipi ideali di comunità e società¹. Nel primo domina quello che chiama (sulla scia di Nietzsche) *volontà essenziale* o *organica*, che è espressione diretta e inconsapevole della natura umana e della sua complessità, che Tönnies, ancora fortemente calato nella cultura ottocentesca, identifica nei tre livelli della natura: vegetativo, animale e mentale (libro secondo, spec. I, 4 sgg.). Ad essa si accompagnano, come caratteristiche modalità della vita comunitaria, la dimensione del piacere diretto e immediato, quella dell'abitudine (si agisce come si è sempre agito), e quella della memoria (della mente che si rivolge al passato). Al contrario, nel tipo di società, prevale la *volontà arbitraria* o *razionale*, che identifica cioè relazioni strumentali tra mezzi e fini. Essa si manifesta in forme semplici, come nella capacità dell'attore di decidere tra diversi modelli di azione, e in forme complesse, nell'influenza che esercitano sulle relazioni sociali i

¹ In realtà Tönnies dichiara di preferire l'espressione «tipi normali» a quella già circolante nella letteratura tedesca di «tipo ideale», per l'equivoco che può generare parlare di «ideale» (1887-1935, p. 36).

differenti sistemi di pensieri e i principi nuovi del calcolo razionale (libro secondo, spec. I, 11 sgg.). Proprio per la loro natura di tipo ideale (o normale), le rispettive forme di relazione sociale non sono poi nella realtà così nettamente distinte. Ad esempio, se è vero che nella comunità ciò che conta è la relazione medesima (che è un fine in se stessa) pur tuttavia essa contemporaneamente adempie a delle finalità, che però rimangono latenti e inavvertite dallo stesso attore sociale; come nella società la relazione ha sì un senso nei risultati che si propone, ma comunque adotta anch'essa una socialità convenzionale, fatta di tradizioni, di buone maniere, di modi cortesi, ecc. (libro primo, spec. II, 25).

Un secondo punto di interesse riguarda il cruciale interrogativo su ciò che tiene insieme uomini e gruppi sociali. Come pochi anni dopo verrà argomentando Durkheim nella sua *Divisione del lavoro sociale* (1893), comunità e società sono caratterizzate da elementi diversi di coesione sociale. È cioè falsa l'idea che la comunità sia il luogo dell'integrazione e la società quello della disgregazione, perché ognuno dei due tipi è tenuto insieme al suo interno da una serie di *legami*: nella comunità, un comune senso del piacere, abitudini e memorie comuni, che derivano in primo luogo dai rapporti di consanguineità e dalla lunga appartenenza a uno stesso territorio; nella società, dalle interdipendenze prodotte dalla separazione di uomini e beni – come si esprime Tönnies sulla scia di Marx (*sparsim*, ma spec. libro primo, cap. II, 19) – e dalla logica del mercato e del contratto che presiede alla transazione sociale.

Terzo punto di riflessione. Tönnies nota in più parti come nei due tipi ideali convivano spesso elementi dell'uno accanto a elementi dell'altro. L'Autore distingue cioè l'astratta configurazione dei due concetti dalla loro concreta empirica realizzazione. Come quando afferma (1887-1935, p. 36):

[...] comunità e società rappresentano tipi normali [...] tra i quali si muove la vita sociale *reale* [corsivo mio] [...] sono categorie che possono e devono essere applicate a tutte le specie di raggruppamenti.

Nell'*Appendice* del volume (al par. 4), Tönnies ritorna più volte sul punto: l'occasione gli è data dalla distinzione che introduce tra diversi tipi di convivenza reale, la casa, il piccolo borgo, la città, la grande città (1887-1935, pp. 290 sgg.). In tutti questi tipi – con la parziale eccezione della grande città – si ritrovano e permangono «le forme esteriori della convivenza» caratteristiche della comunità. Anche nella società, dunque, le «uniche forme reali» sono «le forme di vita comunitarie», che vi si ritrovano sia pure «sporadicamente o come residuo di condizioni precedenti che stanno ancora alla sua base». Forse, la sola realtà che sfugge a questa regola è – secondo Tönnies – la *città mondiale*, di cui l'Autore ci offre un breve ritratto che sembra disegnato sul profilo della New York di oggi (*ibidem*):

[...] la città mondiale [...] comprende in sé l'estratto non soltanto di una società nazionale, ma di tutta una cerchia di popoli, cioè del "mondo". In essa il denaro e il capitale sono illimitati e onnipotenti; essa sarebbe in grado di produrre merci e scienza per l'intero globo, di fornire leggi valide e un'opinione pubblica a tutte le nazioni. Essa rappresenta il mercato e il traffico internazionale; in essa si concentrano industrie mondiali, i suoi giornali hanno importanza mondiale, uomini di tutti i paesi si riuniscono in essa avidi di denari e di piaceri, ma anche spinti dalla curiosità e dal desiderio di imparare.

Quarto e ultimo punto. In alcuni brani sembra che Tönnies intuisca la possibilità di una decontestualizzazione delle due tipologie di comunità e società. Se normalmente, come abbiamo visto, esse si riferiscono a una realtà *locale* (dalla casa al piccolo borgo, dalla città alla grande città), pur tuttavia vi sono casi in cui si creano situazioni e relazioni di tipo comunitario o societario senza che vi sia insediamento su uno stesso territorio. È il caso di quelle persone tra le quali si creano legami di amicizia «indipendente dalla parentela e dal vicinato», ad esempio per effetto «di un lavoro e di un modo di pensare concorde». E se è vero – come osserva acutamente Tönnies – che «tale legame deve però sempre essere stretto e mantenuto da riunioni facili e frequenti, le quali sono più probabili nell'ambito di una città», pur tuttavia «l'amicizia spirituale [...] costituisce una specie di *località invisibile*» (1887-1935, p. 58, corsivo mio). È un'osservazione di cui dobbiamo tenere il massimo conto, perché ci servirà per capire meglio fenomenologie sociali a noi assai più vicine, come le comunità virtuali che si creano e si riproducono nell'era della comunicazione mondiale.

Per riassumere il punto fondamentale. Entrambe le categorie di comunità e società hanno una forte capacità interpretativa delle diverse realtà sociali sia se utilizzate disgiuntamente sia – come spesso è utile fare – se utilizzate congiuntamente. Le possiamo usare weberianamente come tipi ideali, cioè come strumenti euristici capaci di cogliere le caratteristiche prevalenti in questa o quella realtà, in questa o in quella fase storico-sociale. Ma anche come strumento per cogliere il senso e le dimensioni della trasformazione sociale, perché l'affermazione della società è un *processo* di progressivo abbandono delle precedenti relazioni comunitarie, però mai definitivo, totale, irreversibile. Come scrive Tönnies (1887-1935, p. 297):

La forza della comunità persiste, sia pure attenuandosi, anche nell'era della società, e rimane la realtà della vita sociale.

1.3. Distretti industriali e società locali

Come ho accennato, la coppia concettuale di comunità e società ha avuto larga fortuna nella sociologia moderna, guidando molti processi

interpretativi in dimensioni e campi d'analisi molto differenziate. Basti ricordare la grande influenza esercitata sugli stessi padri fondatori della disciplina, da Weber a Durkheim a Parsons. Ma gli esempi potrebbero essere infiniti: dalle ricerche pionieristiche della Scuola di Chicago agli studi sulle comunità e sul potere locale in USA (Lynd, Warner, Hunter, e molti altri) agli innumerevoli studi nazionali sulla transizione al capitalismo contemporaneo (in Italia, Anfossi, Ferrarotti, Pizzorno, ma anche Banfield e Allum). Forse però, negli ultimi decenni, l'influenza di Tönnies si è fatta particolarmente sentire in tutto quel variegato campo di studi che va dallo studio dei distretti industriali fino alle più vicine e complesse analisi delle società locali. Della dicotomia comunità/società hanno fatto uso studiosi di diversi campi disciplinari, dalla sociologia all'antropologia, all'economia, alla geografia e alla storia sociale ed economica. In Italia, dove gli studi in questione hanno avuto e hanno cultori di successo internazionale, l'applicazione empirica è stata assai pervasiva: basti ricordare, per tutti, gli studi pionieristici della prima generazione di sociologi sulle città piccole e grandi dell'Italia in trasformazione, ma soprattutto le molte ricerche e gli innumerevoli saggi interpretativi sulla Terza Italia e sui distretti industriali (negli anni Settanta e Ottanta) come quelle e quelli sulle società locali nei decenni più vicini a noi.

C'è forse un caso esemplare, tra questi studi, che merita di essere citato con particolare evidenza. È il caso di quel ricco catalogo di saggi e ricerche che hanno avuto come oggetto d'indagine un distretto industriale italiano, Prato, che è rapidamente diventato il simbolo di uno sviluppo locale a industrializzazione diffusa e monosettoriale e che presto si è trovato ad essere la società locale probabilmente più studiata dalle scienze sociali contemporanee. Pioniere e instancabile animatore di questo filone d'indagine è stato (ed è ancora) Giacomo Becattini, un economista *sui generis* che ha creduto e crede profondamente nell'unitarietà delle scienze sociali e nella necessità che tutte le discipline che le compongono collaborino senza riserve e pregiudizi all'interpretazione dei luoghi sociali.

L'opera di maggior respiro tra le molte che lo hanno visto impegnato sul terreno empirico, è certamente la *Storia di Prato*, di cui Becattini (1997) ha diretto e curato il quarto e ultimo volume, intitolato appunto *Il distretto industriale*. La direzione generale dell'opera (in molti tomi) era di Fernand Braudel, di cui ha costituito l'ultima magistrale fatica. I coautori del volume, insieme a Becattini, erano un gruppo di ricercatori e studiosi delle più diverse provenienze disciplinari, storici, sociologi, geografi, economisti, letterati, ecc. Proprio nei primi mesi di quella esperienza di studio e di lavoro, si decise concordemente che uno dei modelli interpretativi di maggior peso avrebbe dovuto essere proprio lo schema dicotomico di comunità e società, che meglio di altri sembrava utile per una prima lettura di quella società locale in trasformazione che era la Prato del secondo dopoguerra. Il paragrafo che segue rielabora un testo

inedito che fu steso e discusso per l'occasione da chi scrive e da un'altra collaboratrice di quel volume, Elisabetta Cioni.

1.3.1. Prato tra comunità e società

Per rispettare il taglio prevalentemente sociologico dell'analisi sugli aspetti politico-sociali della ricostruzione a Prato, è subito apparsa essenziale la definizione di alcune ipotesi che orientassero la ricerca e il vaglio del materiale empirico. La sistemazione di tali ipotesi e la loro specificazione non è mai stata considerata definitiva: in via preliminare abbiamo ritenuto di assegnare una forte centralità alla coppia di concetti idealtipici *comunità e società*: ove il concetto di *comunità* (riprendiamo le definizioni di Tönnies) implica possesso e godimento di beni comuni, esistenza di amici e nemici comuni, volontà di protezione e difesa reciproca; mentre quello di *società* comporta la presenza di una struttura di relazione tra i soggetti basata sui rapporti di scambio, che trovano la loro espressione tipica nel contratto.

Come è ovvio, di queste due categorie concettuali abbiamo fatto un uso libero, sia nel senso del loro contenuto definitorio (che è stato adattato ai nostri fini) sia soprattutto perché la loro applicazione alla realtà pratese è stata di tipo sincronico e non diacronico (che è invece, quest'ultimo, il modo prevalente in cui Tönnies adopera questa coppia concettuale, considerando la *società* come superamento storico e sostituzione della *comunità*). A nostro parere, infatti, la realtà pratese poteva essere letta *contemporaneamente* come caratterizzata da rapporti di tipo comunitario (idee, valori e norme di comportamento comuni) e da rapporti di tipo societario (relazioni impersonali di scambio, interessi individuali e di classe contrapposti e confliggenti, modelli ideologici in competizione, ecc.), anche se – ma di questo si parlerà più avanti – nelle diverse fasi storiche si ha ora la prevalenza degli uni, ora degli altri, senza però che si arrivi mai a una definitiva e totale prevalenza di uno dei due tipi. Prima di chiudere su questo punto, occorre però precisare che le categorie che danno sostanza alla nostra diade concettuale (integrazione e disgregazione, cooperazione e conflitto, ecc.) non sono a questo livello attribuibili univocamente all'uno o viceversa all'altro dei due tipi ideali: perché (ma è solo un esempio tra i molti possibili) ogni società presenta anche aspetti collaborativi come ogni comunità conosce momenti conflittuali che però hanno cause, espressioni ed effetti differenti nell'una e nell'altra situazione ideal-tipica.

Se *comunità* e *società* sono strumenti euristicamente fecondi in quanto utilizzati congiuntamente, la loro identificazione nella realtà pratese deve però conoscere un momento analiticamente distintivo per ognuna delle due. Cominciamo dalla comunità. Non è necessario richiamare i numerosissimi esempi che rivelano in Prato la presenza di valori e di modelli di comportamento che sono spiegabili solo con l'esistenza di una forte identità comunitaria (essere pratesi). Più interessante è invece domandarsi

dove siano rintracciabili le radici e la persistente forza di questa identità. A nostro parere una prima importante spiegazione sta nella lunga (pluri-secolare) tradizione storica che lega gran parte della vita economica, più in generale della vita, della città a un *tipo specifico di manifattura*, la cui materialità (materie prime, strumenti, organizzazione del lavoro, ecc.) non può non aver definito, per la sua persistenza nel tempo e per la sua onnipervasività nello 'spazio', l'essere pratesi: in altre parole, la monocultura produttiva ha progressivamente definito la cultura comunitaria.

La seconda parte della spiegazione si lega intimamente, e forse è tutt'una, con la prima. Quel tipo specifico di manifattura – e quindi la stessa vita della città – conosce andamenti variabili in relazione fondamentale a rapporti esterni alla comunità, e innanzitutto a quel fattore esterno, sconosciuto e lontano (tipicamente lontano per Prato) che è il mercato. Questo diventa (usando liberamente Toynbee) l'entità estranea da cui tutta la comunità dipende, il 'nemico' imprevedibile che decide delle sorti della città, per cui ne escono rafforzati gli elementi solidaristici e collaborativi nel *comune* interesse a far fronte (insieme) al 'nemico' esterno (che, tra l'altro, proprio perché lontano e sconosciuto, sembra muoversi secondo leggi proprie, che nulla o poco hanno a che fare con l'azione di specifici gruppi di produttori, tranquillamente percepiti perciò come incolpevoli, se non come vittime con cui solidarizzare).

La terza parte della spiegazione sottolinea gli effetti di *isolamento* (antagonistico) dallo stesso immediato contesto (Firenze, Toscana), certo spiegabili in base a dati geografici, ma aggravati a nostro parere dagli elementi sopra ricordati: la «specificità del tipo di produzione» che, da una parte, fa diversi dagli altri, alimenta antagonismi concorrenziali con i vicini, validi certo per tutti, ma *vitali* per una comunità sostanzialmente monoproduttiva; il «mercato» che, definito da rapporti di vendita in luoghi lontani, diminuisce l'interscambio economico, ma anche sociale e culturale, con i contesti più immediatamente vicini. L'isolamento entra nel modello causale in quanto favorisce il rinsaldamento degli elementi comunitari, ma soprattutto ne consente il persistere nel tempo (impedendo o ritardandone la graduale disgregazione).

C'è infine un ulteriore fattore di rafforzamento comunitario che va considerato, anche se esso costituisce un elemento interveniente e non specifico di Prato, perché comune a molte altre zone della Toscana (e non solo di essa). Ci si riferisce qui alla presenza assai forte in quegli anni e per molti decenni di una *subcultura politica 'rossa'*, la cui complessa genesi storica esula dai limiti del nostro lavoro (basti accennare al suo riemergere nel secondo dopoguerra), ma di cui va sottolineata, per i fini che ci interessano, la peculiare corrispondenza ai caratteri particolari dei rapporti produttivi nella città come in agricoltura (prevalenza di lavoro autonomo con ridotta proletarizzazione esplicita, e dunque con limitata polarizzazione di classe). L'essere *subcultura*:

1. la distingue dalla cultura nazionale;
2. favorisce integrazione e cooperazione come necessarie alla sua sopravvivenza;
3. accomuna ideologicamente strati sociali diversi, attenuando gli effetti antagonistici degli interessi contrapposti.

L'essere subcultura *politica*:

1. separa istituzionalmente politica ed economia, limitando gli effetti dannosi delle divisioni ideologiche sull'operare economico, che beneficia così di una forte autonomia;
2. dà stabilità e continuità al governo locale;
3. riduce la necessità di investire mezzi e uomini nell'acquisizione del consenso.

L'essere infine subcultura politica *'rossa'*:

1. rafforza i legami comunitari, in quanto territorio antagonistico a e oppresso da un centro politico diversamente connotato;
2. opera socialmente per una attenuazione delle disuguaglianze sociali; che se troppo forti potrebbero mettere in crisi il modello comunitario;
3. tende oggettivamente a favorire uno sviluppo di tipo diffuso, dove tutti (o quasi) sono 'produttori' e nessuno o quasi è 'sfruttato'.

Ci si potrebbe chiedere, a chiusura di questo punto, se la categoria di comunità non viene in qualche modo euristicamente inficiata dall'esistenza nel dopoguerra di una differenziazione a Prato tra città e campagna. A nostro parere si tratta di una obiezione debole, sia se si guarda alla struttura degli insediamenti abitativi (la città di Prato comprende organicamente oltre al centro una serie numerosa e popolosa di frazioni ad esso integrate), sia se si pensa alla storica presenza e diffusione di lavoro a domicilio, di famiglie a economia mista e di pendolarismo già ben prima del dopoguerra (quindi a una situazione di integrazione/colonizzazione fra città e campagna di vecchia data), sia infine se ci si richiama alle origini storiche della subcultura, che si sono profondamente radicate nelle condizioni di vita e di lavoro delle campagne – anche per l'azione degli intellettuali-socialisti cittadini a cavallo dei due secoli XIX e XX – come nei valori di questo mondo, i quali – ce lo suggerisce Barrington Moore (1966) – informano spesso di sé anche la cultura urbana e industriale moderna: in una parola, città e campagna a Prato sembrano fortemente accomunati da una stessa matrice di identità comunitaria.

Passiamo ora a considerare l'altro polo concettuale, quello di *società*. In un certo senso, la sua identificazione presenta minori problemi, per

l'immediata evidenza con cui si presenta in parallelo con il forte sviluppo industriale della città – ma anche, occorre aggiungere, con l'ormai avvenuta introduzione del mercato nelle campagne, quale principale meccanismo di regolazione della vita economica e sociale, pur adattato e combinato con la tradizione. Come si ricordava agli inizi di questo paragrafo, se è vero che la categoria di società porta in sé la necessità di mettere a fuoco in primo luogo il diversificarsi della struttura degli interessi e lo strutturarsi in classi sociali della comunità (con la conseguente contrapposizione ideologica e politica) e dunque anche l'identificazione della quantità e delle modalità dei comportamenti conflittuali, pur tuttavia non vanno sottaciuti anche gli elementi cooperativi (di nuova cooperazione) che ad essa si accompagnano, tanto più in una società come quella pratese che può disporre e variamente utilizzare sotto nuove forme il patrimonio collaborativo comunitariamente fondato. Per fare un esempio, ma un esempio importante, è forse possibile richiamare per Prato le osservazioni di Giddens (1979b) sulle modalità di integrazione della classe operaia nella società moderna, che spesso si presentano non tanto come adozione sul piano normativo degli ideali e dei valori della classe media e superiore, quanto come accettazione *pragmatica* dell'ordine industriale esistente (cioè, per quel poco – o per quel tanto – che risponde anche ai suoi interessi e valori). E inoltre (ancora Giddens con qualche adattamento) questa integrazione si fa meno problematica quanto più è proceduta la separazione istituzionale tra sistema politico e sistema economico, che consente l'accesso generalizzato e l'incorporazione della classe operaia, più in generale delle classi subalterne, in un sistema di diritti di cittadinanza (politica). A questa valutazione storica specifica per Prato, si può estendere l'interpretazione di Giddens, sostenendo:

1. che a Prato l'esistenza di una subcultura politica ha favorito e accelerato il processo di separazione istituzionale tra politica ed economia, creando quindi condizioni comparativamente più favorevoli all'integrazione 'pragmatica' della classe operaia e delle altre classi subalterne;
2. che la persistenza di una forte identità comunitaria, con tutte le qualificazioni di cui al punto sopra, ha consentito l'accesso delle classi subalterne (dopo un periodo – 1948-1951 – che le vede muoversi principalmente sul terreno della 'società') non solo al sistema di diritti di cittadinanza *politica*, ma anche, in misura non trascurabile, al sistema di diritti di cittadinanza *economica* (come sembra emblematicamente dimostrare l'esito della crisi intorno agli anni Cinquanta, con il massiccio e progressivo estendersi della classe dei 'produttori': artigiani e piccoli imprenditori).

Terminiamo questo abbozzo del quadro concettuale interpretativo della fase di avvio dell'esperienza del distretto pratese interrogandoci

brevemente su quali siano i fattori fondamentali che portano a Prato ora al prevalere della 'comunità', ora della 'società'. A nostro parere, essi sono prevalentemente di natura *esterna*, come ci pare dimostri bene la storia sociale e politica del periodo della Ricostruzione (ma, anche, intuitivamente, vicende più recenti, come la scolarizzazione di massa). Sono cioè le grandi correnti nazionali e internazionali (siano esse politiche, economiche o sociali), a giocare un ruolo fondamentale nella valorizzazione o nella dis-valorizzazione degli elementi rispettivamente comunitari e societari. Ma in modo, si badi, non univoco: poiché a volte Prato si muove in senso omogeneo, adattivo rispetto agli input esterni (ad esempio, il clima collaborativo nazionale e internazionale del 1944-47 rende più alto a Prato il grado di cooperazione sociale e politica, valorizzando quindi la 'comunità'), a volte invece in senso innovativo (ad esempio, il clima di scontro politico e sociale dopo il 1947-48 e la stessa crisi economica, se in un primo tempo sembrano trovare a Prato una risposta omologa, nel senso che si sviluppano fortemente connotazioni di tipo societario, almeno negli anni 1948-51, in realtà poi i pratesi risolvono originalmente, sfruttando cioè i caratteri comunitari, i problemi posti dalla crisi, con forte e generalizzato coinvolgimento nella fase successiva al processo di ristrutturazione, con una cooperazione sociale forte e in progressivo aumento). Con ciò, sia detto per inciso, si risolve concettualmente anche il delicato problema della persistenza di una subcultura politica 'rossa' che se in prima istanza sembrerebbe in più diretta relazione con un contesto di tipo societario, vede invece prevalere pratiche di bassa conflittualità e una forte integrazione comunitaria.

Lo schema concettuale proposto è stato in grado di orientare la fase empirica di rilevazione sul campo, secondo una lettura per fasi del periodo della ricostruzione, e precisamente:

1. anni 1944-47, quando Prato è caratterizzato da un alto grado di cooperazione, che favorisce la ricostruzione dell'apparato produttivo, a cui concorrono unitariamente tutte le forze politiche, sociali ed economiche; quando si costituisce la nuova classe politica e la leadership delle varie organizzazioni; quando le stesse lotte sociali (ad esempio quelle dei mezzadri) sembrano più ispirate da una volontà di non essere esclusi dal generale sforzo ricostruttivo che non da rivendicazioni di tipo classista (come dimostra il fatto che sono soprattutto i mezzadri delle zone ricche – e, forse, i *giovani* mezzadri – ad essere i protagonisti più attivi delle lotte);
2. anni 1948-51, quando Prato subisce il primo violento impatto della crisi, che porta a un forte ridimensionamento, e spesso alla chiusura, delle medie-grandi aziende tessili: si assiste, in questo periodo, a un repentino balzo in avanti della conflittualità sociale e politica e al prevalere di comportamenti societari, che però descrivono più l'aspetto

- estriore e pubblico della crisi, che non quello individual-familiare, se è vero che già agli inizi della crisi (1948) la soluzione privatistica sembra ottenere un successo di fatto (molti operai accettano di diventare artigiani malgrado la stessa opposizione sindacale e politica);
3. anni 1952-53, quando il processo di ristrutturazione a Prato sembra avere assunto un carattere definito, con la smobilitazione delle fabbriche e l'espulsione dei telai ormai avvenuta (e probabilmente accettata dalla popolazione lavorativa, vista la caduta verticale della conflittualità e l'aumentato grado di cooperazione sociale). La stessa struttura del potere locale appare stabilizzata, avendo trovato un *modus vivendi* con un potere economico così polverizzato da non essere più facilmente identificabile né assimilabile a una élite 'nera' (perché élite non è più e perché coinvolge, direttamente o indirettamente, strati sempre più estesi della popolazione: spesso, si noti, legati o per tradizione o per passato attivismo al sindacato e al partito).

1.3.2. Società locali che cambiano

Lo studio dei distretti industriali ha presto lasciato il passo a un approccio conoscitivo meno parziale, che per definizione teneva conto non solo delle logiche economiche e produttive prevalenti in un territorio, ma anche di quelle dimensioni meno indagate a livello locale che sono la società, la cultura, la storia, la tradizione di in luogo. Si veniva definendo cioè un nuovo livello di analisi, quello che identifica come suo oggetto di studio (dai confini incerti e dai limiti temporali assai dilatati) la *società locale*, che si organizza, vive e si trasforma in un dato territorio. Perché il lettore abbia però immediatamente chiaro il senso e l'obiettivo di questo paragrafo, è necessario tornare brevemente alla coppia concettuale *comunità* e *società*. Come si ricorderà, entrambe le categorie sono definibili come tipi di relazione sociale, cioè di interazioni sociali regolate da norme formali o informali: nella *comunità* prevale un modo di sentire comune, con solidi rapporti di tipo associativo e organico, un diffuso senso di appartenenza e uno spirito attivo di solidarietà tra i suoi membri; nella *società*, al contrario, prevalgono rapporti di tipo razionale basati sullo scambio e sul contratto, più meccanici e conflittuali, in un'atmosfera impersonale e fortemente individualista.

Ho evitato accuratamente, come si sarà notato, ogni accenno al rispettivo territorio di riferimento, che pure è presente in Tönnies e in molta letteratura successiva². Se si guarda infatti a come questa coppia

² Anche se con qualche differenza, alla *comunità* si fa di regola corrispondere la realtà socio-culturale del borgo, del villaggio rurale o al più della piccola città, mentre la *società* si ritrova principalmente nella città e nella metropoli moderna. Sono però, queste, due ricorrenti esemplificazioni che impoveriscono e per certi aspetti distorcono la concettualizzazione tönniesiana, che in più occasioni parla di «località invisibili»

dicotomica è stata utilizzata nella teoria e nella ricerca sociologica, ci si rende immediatamente conto dei diversi e alterni destini che ne hanno contrassegnato la storia, e di come essi abbiano molto a che fare con la storia del loro rapporto con i *luoghi*. Semplificando un po', potremmo dire che la *società* ha cercato a più riprese di sbarazzarsi della categoria di *comunità*, con qualche ragione ma senza mai riuscirci del tutto; e che la *comunità*, per difendersi, si è rinchiusa concettualmente nelle cittadelle dei *luoghi*. Il risultato complessivo è stato, a mio parere, disciplinarmente disastroso. Gli studiosi della società, sotto l'influenza crescente e inarrestabile degli studiosi dell'economia, hanno progressivamente deterritorializzato e direi decontestualizzato le loro analisi, lavorando su dati aggregati nazionalmente o persino sovranazionalmente, comunque per grandi aree. Chi è rimasto a studiare i luoghi, lo ha fatto rimanendo a lungo prigioniero della categoria di comunità, che – utile per molti aspetti – gli ha però impedito di leggere la *società* nel territorio e dunque di far giocare il territorio nella costruzione della teoria sociale.

La prima proposta che avanzo in questo paragrafo³ è dunque quella di rimescolare concettualmente le carte, e di mettere al centro dell'analisi la categoria di *società locale*. Con un senso e con obiettivi però più ambiziosi di quello semplicemente terminologico, di messa in discussione cioè della più usuale categoria di *comunità locale*⁴. Li enuncio rapidamente, sviluppando poi quelli che mi sembrano più rilevanti. C'è prima di tutto, in questa proposta, un'indicazione di metodo. A mio parere, le scienze sociali hanno dimostrato al meglio le loro capacità conoscitive quando si sono misurate con luoghi territoriali e sociali limitati, dove cioè la società si presentava nella sua veste e nella sua composizione concreta, naturale, quotidiana, ed era dunque osservabile e comprensibile nei suoi meccanismi reali di produzione e riproduzione sociale, nelle sue continuamente mutanti configurazioni sociali. La società, ho detto, e non semplicemente la comunità. Il capitalismo moderno sarebbe stato assai difficile da capire se non fossero stati studiati e capiti le Manchester di Marx ed Engels, la Ginevra puritana o le cittadine protestanti di Weber, i distretti industriali di Marshall o quelli religiosi di Durkheim. Le teorie sociali partono sempre da osservazioni inevitabilmente circoscritte e i grandi processi sociali non sono spesso che l'astrazione o la generalizzazione di conoscenze costruite su luoghi particolari, se non addirittura tipici. È una lezione che il gruppo di studiosi raccolti intorno agli *Incontri* di Artimino ha capito e accettato fin dall'inizio, seguendo la serissima indicazione scherzosa di Giacomo

come sottostanti a rapporti di tipo comunitario o societario (Tönnies, 1887-1935, p. 58). Insomma, il *luogo* può esserci, spesso c'è, ma non è indispensabile che ci sia.

³ Nelle pagine che seguono riprendo, con alcune modifiche, il testo di una mia relazione pubblicata in «Sviluppo locale», 17, 2001.

⁴ Come fa, ad esempio, Bagnasco (1999, p. 37).

Becattini di fare sociologia del metro quadro: in termini più seri, di arrivare alle spiegazioni del mondo sociale partendo *dal basso*, là dove la società assume i volti familiari degli uomini e delle donne, dove si confrontano idee e interessi precisi e non astratti, dove si agitano sentimenti e passioni, dove individui e famiglie elaborano concreti progetti di vita e di lavoro.

Società locale è poi espressione che coniuga efficacemente due termini che sono stati a lungo, ed erroneamente, considerati inconiugabili (come dimostra, *a fortiori*, l'uso assolutamente dominante, fino ai tempi recenti, dell'espressione comunità locali). Tenere insieme società e locale, invece, consente di evitare la deriva e le trappole del localismo – perdita della visione d'insieme, impossibilità di operare generalizzazioni, autoreferenzialità culturale e comunitaria, folklorismo, ecc. – e nello stesso tempo di affrontare con strumenti e categorie appropriate (quelli e quelle della società, appunto) l'interpretazione dei luoghi concreti della terra nel loro rapporto sempre mutevole e sempre dialettico con il resto del mondo, con le grandi correnti immateriali e materiali che attraversano il pianeta, con le forze globali e globalizzanti della tecnologia e dell'informazione.

Infine, la terminologia e l'approccio prescelti si sono imposti per la stessa natura del tema al centro di questo paragrafo, che vuole ragionare su come cambiano e si trasformano le società locali. Per definizione – ce lo ha insegnato Durkheim (1893) – le comunità sono governate da sistemi di valori e da logiche di solidarietà meccanica che frenano e quasi impediscono il cambiamento, riproducendo se stesse nel tempo senza innovazione. Non era francamente possibile proporsi di capire le moderne società locali (i distretti industriali, le città terziarie, i poli tecnologici, le città dell'innovazione) e cosa esse sono diventate oggi o diventeranno domani usando la vecchia strumentazione comunitaristica, assolutamente inadatta a leggere e interpretare processualità e cambiamento sociale.

Un'ultima avvertenza. C'è un pericolo costantemente in agguato per chi affronta lo studio della società per via locale, ed è quello di pensare che in ogni luogo abitato del pianeta sia, con qualche criterio, identificabile una società locale. È un errore parallelo a quello che a mio parere hanno fatto in questi decenni anche alcuni distrettologi, generalizzando una storia e un'esperienza di vita e di lavoro tipiche di casi tutto sommato assai limitati a una varietà quasi infinita di realtà vecchie e nuove diversissime tra loro, 'distrettualizzando' ad esempio un paese come l'Italia su cui invece si doveva ragionare e intervenire in termini assai differenziati da luogo a luogo. Da parte mia, cercherò di evitare l'errore utilizzando alcuni semplici criteri (che per brevità enuncerò sotto forma di tesi) per poter (pre)supporre l'esistenza di una società locale, e dunque per poterne studiare continuità e trasformazioni.

Prima tesi. Non tutti i territori sono luoghi.

Lo sono (lo diventano) solo quelli dove si verificano processi di addensamento demografico e sociale, dove si fa fitta e frequente la rete delle

relazioni economiche e sociali, e dove si sviluppano nel tempo specifiche pratiche esperienziali, di socializzazione e di apprendimento.

Seconda tesi. Non tutti i luoghi esprimono (costituiscono) una società locale.

Il luogo – ogni luogo – non è qualcosa di fisso e immutabile, ma ha in sé un elemento costitutivo di processualità sociale, ha un passato (una storia lunga) e un futuro (un progetto). Alcuni di questi luoghi possono essere (o no) o diventare (o no) ‘società locale’. Ciò accade se e quando in essi si sviluppa un senso relativamente stabile di appartenenza, tanto più forte quanto più rafforzato da una cultura, una lingua, una religione, un’etnia comune.

Terza tesi. La società locale è una costruzione storico-sociale.

L’obiettivo fondamentale che deve porsi lo scienziato sociale è dunque quello di capire se si è in presenza di un luogo costruito socialmente, quali sono stati eventualmente i gruppi centrali che lo hanno portato ad assumere quella fisionomia sociale, come si sono modellati nel concreto i rapporti sociali fondamentali, quanto infine e in che forma sopravvivono configurazioni del passato e rapporti sociali precedenti: in una parola, la memoria della sua struttura sociale e culturale.

È a questo punto abbastanza chiaro come la *società locale* sia la realtà sociologica per eccellenza, e dunque è a questo livello che si può fruttuosamente capire e interpretare le più rilevanti trasformazioni della società moderna. È qui che meglio si può cogliere la natura intrinsecamente *processuale* della società, una processualità influenzata dall’azione di individui e famiglie come da quella collettiva, di enti, istituzioni e associazioni. Una processualità che viene mossa da quella ricerca obbligata ma non sempre fortunata della società locale e dei suoi attori e protagonisti di trovare la forza e i modi della propria sopravvivenza e del proprio sviluppo.

Naturalmente, una società locale non si muove nel vuoto sociale ed economico, né cambia secondo logiche esclusivamente interne. Lo studioso dovrà allora porre grande attenzione agli eventi esterni che intervengono nella storia breve della società locale, dando corpo alle minacce ma anche alle opportunità che essa deve fronteggiare e alle quali (eventualmente) reagire. Si tratta di individuare le risposte che la società locale mette in atto di fronte ad esse, le capacità di reazione che dimostra, le alternative che costruisce, la geografia dell’azione sociale che è in grado di elaborare. Se si è fortunati, si può lavorare come in un ‘laboratorio’ di scienze sociali, con la possibilità di ragionare in termini di ‘prima’, ‘durante’ e ‘dopo’ l’impatto degli eventi esterni, di seguire i passi e le strategie di una società locale costretta a un *movimento*, da qualcuno desiderato, da altri ostacolato; un movimento che ha natura *collettiva*, perché coinvolge inevitabilmente e sia pure con forza e direzione ineguali tutti: ma che ha anche natura *politica*

e *sociale*, perché attiva minoranze che fanno sentire la loro voce e la loro influenza per tutto il lungo periodo in cui gli eventi esterni – annunciati o avvenuti – esercitano i loro effetti. Di fronte ad essi – a ognuno di essi – ogni attore mette infatti costantemente in atto una strategia di avvicinamento e/o distanziamento che ne sposta soggettivamente e oggettivamente la posizione, con questo favorendo o ostacolando grandi e piccoli processi di trasformazione della società locale, in un flusso di movimento incessante, in un farsi continuamente concreto e continuamente diverso.

E veniamo più direttamente al piano applicativo. In questi anni, insieme ai collaboratori del volume e ad altri ricercatori, abbiamo portato avanti una serie di ricerche che adottano grosso modo la metodologia conoscitiva appena delineata. Lo abbiamo fatto nell'ambito di quello che non a caso è stato chiamato *Laboratorio di ricerca sulle trasformazioni sociali*⁵, ma che è sempre passato – empiricamente o concettualmente – attraverso quel livello privilegiato di analisi che è appunto la *società locale*. Qui vorrei trarre qualche considerazione di ordine generale riflettendo sulle esperienze e sui primi risultati di tre di esse.

La prima ricerca – un'indagine sulle reazioni sociali all'Alta Velocità nel Mugello (Perulli, 2005) – è a mio parere rappresentativa di quel problema, empirico e teorico insieme, che non di rado si pone a chi voglia capire i mutamenti sociali: quale ruolo cioè abbia giocato un evento esterno nella messa in moto di un processo di trasformazione della società locale, e quali meccanismi di attivazione ne spieghino l'esito. È un problema che abbiamo già affrontato e discusso, nelle lunghe riunioni di ricerca avute con Absalom, Becattini e Dei Ottati mentre si scriveva la *Storia di Prato* (1997), per valutare quanto i sentieri di sviluppo del distretto pratese siano stati segnati da eventi esterni, in particolare quelli legati all'ultima e drammatica esperienza bellica, come il lungo e intimo contatto tra contadini e prigionieri alleati in fuga sulle montagne del circondario, o il passaggio e la non breve permanenza dell'esercito alleato in città.

Il punto di maggiore difficoltà di ricerche come queste – mai del tutto risolvibile – sta nel valutare distintamente ciò che deriva da processi endogeni e in corso di trasformazione sociale, connessi a meccanismi propri, interni, dell'evoluzione della società locale e delle sue reti di relazione, e ciò che invece è da attribuire causalmente all'evento esogeno perturbante. L'*escamotage* metodologico è stato, nel nostro caso, quello di limitare virtualmente al minimo le interferenze reciproche dei poli della dinamica interno-esterno, affidando all'evento critico Alta Velocità un valore altamente rappresentativo dei processi di modernizzazione (o, se si vuole,

⁵ CAMBIO, *Laboratorio di ricerca sulle trasformazioni sociali*, Dipartimento di Scienza della Politica e Sociologia, Università di Firenze; sito web: <www.cambio.unifi.it>; e-mail: cambio@unifi.it.

di globalizzazione) e alla società locale del Mugello un valore altamente rappresentativo della struttura e della forza identitaria di un territorio.

Ciò che è cruciale, sul piano empirico e interpretativo, è la rilevazione delle modalità attraverso le quali la società locale reagisce all'evento. Può, naturalmente, non esserci reazione – è un dato anche questo che comunque va interpretato. Ma di regola un evento di questa rilevanza mette in moto forze e attori sociali locali, ne mobilita le unità di sopravvivenza, dà loro obiettivi creativi o distruttivi. Siamo in presenza di quel delicato e misterioso processo di attivazione che si verifica quando una società locale avverte sia pur confusamente il pericolo (reale o immaginario) della propria distruzione fisica o culturale, la messa in mora dei tempi e dei modi della sua sopravvivenza, quando appare colpito quel nucleo genetico costitutivo, tacitamente rinnovato nel tempo, che è alla base della propria volontà/necessità di vivere e convivere in un determinato luogo. L'eccezionalità (o, se si vuole, la catastroficità) dell'accadimento consente di mettere alla prova, confrontando il prima e il dopo scandito dall'evento, tutta la complessa, intima e profonda natura delle sue strutture sociali; di mettere a nudo i bisogni e gli interessi reali delle forze in gioco, di far all'improvviso ricomparire nell'arena sociale obiettivi o valori che sembravano scomparsi, di svelare e sciogliere le contraddizioni che parevano inestricabilmente sepolte nelle unità sociali locali, di ritrovare all'improvviso e perfettamente funzionanti patrimoni etici, strutture culturali, abiti psicologici ormai dimenticati o ritenuti definitivamente obsoleti. L'evento, insomma, diventa la cartina di tornasole che consente di leggere e capire in profondità la società locale, di rilevare la complessità e l'articolazione della sua struttura, di disegnarne la rete nervosa, di saggiare il peso reale, materiale e immateriale, delle forze in campo, di chi vince e di chi perde, e perché.

La seconda ricerca a cui esemplificatamente mi riferisco affronta i temi cruciali della riproduzione delle disuguaglianze e della mobilità sociale in due società locali assai diverse tra loro: il distretto industriale di Prato e la città terziaria di Firenze (Giovannini *et alii*, 2001). Lo fa mettendo al centro dell'analisi i ceti della piccola e media borghesia urbana, visti seguendo per trent'anni – cioè, fino quasi ad oggi – la storia personale, familiare e sociale di una coorte in uscita (negli anni 1971-1973) da alcuni particolari istituti superiori delle due città. L'approccio utilizzato nella ricerca è di tipo relazionale e contestuale: non si sofferma dunque unicamente (come avviene normalmente negli studi sul rapporto tra mobilità sociale e risorse relazionali) sull'uso delle reti, i contenuti e le risorse da esse veicolati, ma indaga gli stessi meccanismi generativi delle reti di relazione, come risultato inevitabilmente *tipico*, anche se sempre provvisorio e instabile, di una serie più o meno importante di transizioni operate dall'individuo tra differenti modelli *locali* di relazione, ascritti o acquisiti durante il corso di vita: dalla famiglia e la parentela, ai colleghi di lavoro, passando per gli amici d'infanzia e i compagni di scuola.

L'eredità del passato lascia tracce tutt'altro che irrilevanti all'interno delle reti individuali, sedimentando e riproducendo nel vissuto di ognuno modelli di socialità sperimentati e appresi nella famiglia di origine, ma anche nei luoghi e nelle comunità reali o immaginate dell'infanzia e dell'adolescenza. È anche in questo modo che nel capitale sociale individuale transita e si deposita il capitale collettivo di una società locale. Lo si legge chiaramente nelle differenze tra pratesi e fiorentini. Nel distretto, ad esempio, prevalgono modelli di socialità che coniugano – normalmente in modo inestricabile – la centralità delle relazioni primarie e familiari con la condivisione di tutto ciò che, in termini di esperienze, di norme e di valori, ma anche di relazioni, attiene al mondo vasto e compatto del tessile. Chi per qualche motivo rimane fuori da questo processo e da questo mondo vede seriamente compromesse le sue *chance* di mobilità sociale pur disponendo magari di un capitale culturale adeguato (è il caso, ad esempio, di non poche donne laureate). Diversamente, nella città capoluogo, i soggetti godono (o soffrono) di una più ampia autonomia e libertà del soggetto, anche nella costruzione del proprio spazio relazionale. Il capitale sociale presenta qui una proprietà più strettamente individuale, cosicché la costruzione dei percorsi di mobilità risulta più direttamente e chiaramente riconducibile all'insieme delle risorse materiali e simboliche di cui può disporre la singola persona, attraverso le sue relazioni dirette e indirette. Non a caso, è nella città che la trama sociale si innerva più nelle relazioni tra pari (nella scuola e nell'università, ma anche nella professione o nel tempo libero) che non intorno alla famiglia o alla rete parentale. Con qualche significativa eccezione, che lascia intravedere anche qui – nella città – il passaggio di generazione in generazione di modelli tradizionali di socialità, l'operare di un capitale collettivo costruito e transitato dai luoghi della memoria e dell'esperienza familiare, intorno alla vita di quartiere sperimentata nell'infanzia e nell'adolescenza o intorno all'identità di mestiere dei genitori o dei nonni.

La diversità delle due società locali dà dunque corpo a meccanismi di produzione sociale delle disuguaglianze quasi esclusivi dell'uno o dell'altro luogo – o, meglio, che si presentano in forma *tipica* qui o là. Il *capitale sociale individuale* si genera e si alimenta a Firenze principalmente nel corso di una lunga esperienza formativa: non a caso, anche se non solo per questo, trova proprio nel network di classe scolastica (nei vecchi compagni di classe) il suo più specifico (oltre che efficace e duraturo) capitale relazionale. A Prato, lo stesso ruolo socialmente propulsivo si viene via via costruendo nelle relazioni dirette e indirette sortite, invece, dalle e nelle esperienze di lavoro: ma dentro e attraverso le quali transitano la quasi totalità delle relazioni sociali del distretto, che si costituiscono e operano come *capitale sociale collettivo*.

Si sono così registrate differenze profonde tra il distretto e la città, tra due luoghi così vicini ma anche così lontani tra loro. Se è vero che alcuni

meccanismi di riproduzione delle disuguaglianze e di mobilità sociale si ritrovano a Prato come a Firenze, la diversità delle pratiche individuali e sociali emerge costantemente con chiarezza, confermando ancora una volta che la spiegazione sociologica transita necessariamente attraverso la peculiarità se non l'unicità dei luoghi, e reclama un indispensabile rinvio alle rispettive 'personalità' della società locale, che tanto e così particolare peso esercitano nel definire l'orientamento di valore e la strategia di azione di individui e famiglie.

La terza e ultima esperienza di ricerca sulla quale riflettere si compone in realtà di un insieme di lavori dove abbiamo affrontato a vario titolo e da diversi angoli visuali il complesso rapporto tra società locali e processi di globalizzazione⁶. Qui il dialogo (e la contrapposizione) tra i due termini dell'espressione *società locali* si fanno cruciali ed ambigui nello stesso tempo. Il processo di globalizzazione pare annullare la dimensione sociale, per il dominio incontrastato della competitività internazionale, per l'inarrestabile proliferare di nuove tecnologie, per il movimento speculativo di capitali senza confini. Le relazioni sociali sembrano scomparire nelle relazioni economiche, mentre il mercato globale sembra eliminare o rendere inutili le differenze tra luoghi e società della terra, minacciando in particolare di scomparsa quella dimensione sociale a base territoriale che è appunto la società locale.

In realtà, tutta l'esperienza di ricerca di questi anni ha ampiamente dimostrato la debolezza se non l'inconsistenza di una visione e di una pratica del mondo dove domini l'indifferenza spaziale per l'identità dei luoghi. Proprio su quel piano dove si vorrebbe qualificare l'ideologia della globalizzazione, e cioè l'economia e il lavoro, l'esperienza empirica ha registrato invece quanto pesi la diversità dei luoghi e la diversa configurazione delle relazioni sociali localizzate. Le ricerche citate (sul declino industriale, sui distretti, sulle tipologie del lavoro, sulle nuove tecnologie della comunicazione) sono lì a dimostrare l'irriducibile vincolo della dimensione locale, l'articolazione infinita eppure particolare delle risposte che gli attori individuali e sociali continuamente danno alla forza distruttiva o alla minaccia omologante della globalizzazione. Tutto porta il segno netto e inconfondibile delle società locali, della loro inesauribile resistenza alla soppressione della diversità, della loro capacità di raccogliere e rilanciare le sfide della globalizzazione nei propri termini, attraverso l'azione di gruppi e strati sociali localizzati come – qualche volta – di classi politiche e amministrative locali. Ancora una volta Prato, in questo senso, si dimostra nelle nostre indagini un caso esemplare, come segnala – nel bene e nel

⁶ Le prime riflessioni risalgono a due mie relazioni, tenute la prima ad Artimino nel 1994 e la seconda a Firenze nel 1995; vi fanno seguito, tra i principali, i lavori di Freschi (1998), Bianchi e Giovannini (2000), Giovannini (2001) e Leonardi (2001).

male – il forte e nuovo protagonismo degli attori locali, pubblici e sociali.

C'è però il rischio, qui come altrove, che la risposta locale vada nel senso di una magari inconsapevole chiusura della società su se stessa, invece di saper cogliere innovativamente le opportunità offerte dallo stesso processo di globalizzazione. Faccio un esempio per tutti, ben documentato soprattutto dai lavori di Freschi (1998 e 2000): l'introduzione di nuove tecnologie della comunicazione e lo sviluppo di reti telematiche non comporta affatto, di per sé, la crisi delle relazioni convenzionali che si svolgono nello spazio fisico della società locale: al contrario, la rete può rafforzare e arricchire le relazioni locali superandone l'isolamento territoriale, favorirne l'apertura verso l'esterno, aumentare la capacità di acquisire e di produrre informazioni – infine, rendere più facile ed efficace la mobilitazione in difesa dei propri interessi e valori.

Non è un caso che persino gli attori e i movimenti sociali antiglobalizzazione – alla ribalta della scena politica e sociale di questi anni – se pure agiscono in una dimensione inevitabilmente internazionale, pur tuttavia si definiscono quasi sempre a partire dai problemi dei loro luoghi (reali o virtuali), dalle sofferenze, concrete e localizzate, che nascono dalla negazione dei loro bisogni e dei loro valori⁷. L'efficace e puntuale mobilitazione che esprimono i movimenti antiglobalizzazione – in questo o in quel luogo del mondo – è, mi pare, un'ultima dimostrazione di quale salto di qualità renda possibile la società della comunicazione, tessendo istantaneamente reti di raccordo tra moltitudini diversissime di esigenze locali e particolari che si rivelano, alla prova dei fatti, di robustissima fibra.

Per riassumere e concludere su questo punto. Sono ormai molti anni che si cerca di affrontare teoricamente ed empiricamente il problema delle trasformazioni delle società locali. Dovendosi sempre scontrare, o almeno confrontare, con una tradizione e una pratica di studi che, da Tönnies in poi, stabilisce forti equivalenze tra l'esistenza di radicate realtà locali e una tendenza all'immobilità sociale ed economica. A lungo, questo ha reso difficile interpretare lo straordinario dinamismo di molti luoghi della terra, primi fra tutti i distretti industriali di mezza Europa, che mentre in molti paesi guidavano il tumultuoso processo di sviluppo economico di questo dopoguerra, si distinguevano nel confronto con altre realtà locali meno competitive proprio per la loro storia più antica e solida, per una cultura e una rete di relazioni sociali stabili nel tempo, per un forte senso di appartenenza degli abitanti al proprio territorio e alle sue istituzioni. Si doveva in qualche modo risolvere quel nodo intricato di contraddizioni, almeno apparenti, che vede il localismo coniugarsi con successo con lo sviluppo economico moderno, persino negli anni più recenti, quando tutto sembra

⁷ Si veda, a titolo di esempio, Diani (2000) e Leonardi (2001).

inesorabilmente dominato dalle logiche omologanti di un mondo globalizzato. La soluzione che si è venuta lentamente affermando è stata quella di liberarsi progressivamente della strumentazione concettuale che pure era stata di così grande aiuto agli studiosi dello sviluppo locale, quella legata a doppio filo ai teorici ottocenteschi della *gemeinschaft*. Doveva essere possibile, e concettualmente utile, coniugare le categorie della *gesellschaft* con i profili interpretativi del localismo, perché era proprio là dove si registrava più chiaramente e più fortemente la sua presenza che le strategie di sviluppo economico e sociale risultavano più facilmente vincenti.

Gli studi e le ricerche di questi ultimi trent'anni sono lentamente approdati, tra le mille esitazioni dei 'conservatori' e le fughe in avanti degli 'innovatori', al risultato che ho presentato in questo paragrafo, riassumibile nella coniugazione formale e sostanziale di *società* e di *locale*. I ricercatori che hanno utilizzato questo approccio sono riusciti, a me pare, a raggiungere con successo molti dei loro obiettivi conoscitivi, ricostruendo un quadro articolato, empiricamente e teoricamente solido, di molte e differenziate realtà locali. Da parte del nostro gruppo di ricerca, come ho cercato di documentare, è venuto qualche contributo più focalizzato sull'interpretazione dei processi e dei meccanismi di trasformazione delle società locali. Ma sono anche maturate non poche indicazioni, come è accaduto spesso agli studiosi di 'luoghi tipici', sugli scenari più vasti e inesplorati della società globale, a conferma ulteriore della fecondità di un metodo conoscitivo che legge i grandi processi sociali a partire dal piccolo e dal basso.

Capitolo 2

Razionalità e azione sociale

Filippo Buccarelli

2.1. Il dedalo della ragione

Il problema della razionalità dell'azione – ovvero, in termini per ora molto generali, la questione del senso che le persone danno al proprio comportamento e quella del significato che questo riveste nel quadro più ampio della vita sociale – ha forse costituito (e rappresenta tuttora) il tema principale della sociologia, quello sul quale la riflessione della nostra disciplina si è sin dall'inizio concentrata. Certo gli uomini si sono interrogati da sempre sulla logica del loro agire. Fin dall'antichità – e ancora prima nell'età primitiva, quando la formazione di credenze magico-religiose tentava di fornire un'immagine intellegibile del mondo, e di indicare i principi corrispondenti ai quali ispirare il proprio fare, individuale e collettivo – filosofi e studiosi della morale si sono costantemente chiesti quali fossero i criteri sottostanti alla maniera in cui le persone formano i propri desideri, maturano i loro bisogni, fissano i loro scopi e si predispongono a realizzarli mediante una qualche strategia di condotta. Pensatori come Platone e Aristotele – ma anche, più tardi, come i Padri della Chiesa: sant'Agostino, san Tommaso – hanno attentamente sviscerato, sul piano astratto dell'analisi, tutte le componenti (pulsionali, emotive, volitive, intellettive) che sembrano entrare in gioco nel momento della risoluzione e della pratica. Non solo ma – convinti (benché ciascuno su basi teoriche diverse, e dunque con esiti interpretativi anche molto differenti, come avremo modo di vedere brevemente nel primo paragrafo di questo scritto) che esistesse un corso di azione naturale, eticamente conforme alle leggi che secondo loro reggevano il creato, fisico e umano – essi hanno anche fornito tutta una serie di indicazioni preziose sul perché spesso l'agire

tende a deviare dal progetto premeditato¹, e dunque sulle circostanze (e sulle condizioni) nelle quali un atteggiamento può essere considerato irrazionale o anche soltanto non comprensibile.

Il fatto è che, nonostante la sofisticatezza dell'approfondimento, per molto tempo, sino praticamente al Settecento, l'azione dell'uomo è stata concepita sulla base di due assunti sociologicamente inconsistenti. Il primo è che essa viene vista come promanante da un centro intenzionale, da un nucleo di coscienza, preesistente all'agire stesso, e dunque indipendente dalla rete di relazioni nelle quali è immerso il soggetto. L'identità della persona – ovvero quell'orizzonte di significati attraverso il quale il singolo ha consapevolezza di sé come qualcosa di distinto dal mondo che lo circonda e all'interno del quale egli elabora le proprie scelte – è insomma considerata come una facoltà assoluta, connaturata, ontologica, dell'individuo. Questi è rappresentato come una *monade*, come una specie di realtà isolata, che elabora i propri proponimenti a prescindere dai condizionamenti sociali che gli altri membri della società possono esercitare su di lui. Il secondo assunto – collegato al precedente – è che i criteri in base ai quali la mente formula i propri pensieri, e con essi mette a punto motivazioni e modalità del comportamento, hanno poco a che fare con la concreta esperienza dell'attore, differente a seconda del contesto storicamente determinato nel quale egli vive. Essi sono piuttosto concepiti o come il riflesso di un codice di senso – solitamente reputato di carattere divino, comunque trascendentale, metafisico (la *Ragione*, con la 'R' maiuscola) – che si presuppone informi di sé anche l'universo materiale, consentendo perciò saperi certi su di esso e modelli di condotta eticamente conformi all'essenza delle cose, o come schemi di riflessione iscritti nella costituzione fisica, biologica, esistenziale, degli esseri umani, a delineare semplicemente una *procedura* di produzione delle idee (si parla qui di semplice *razionalità*, come di una *tecnica* di ragionamento) la cui unica funzione non è – come nel caso di prima – la scoperta dei valori ultimi e il rispetto pratico di un precetto morale ma la conoscenza probabilistica dei fenomeni della natura, e la conseguente adozione di abitudini pragmatiche che sappiano garantire nel modo più efficace la soddisfazione dei bisogni personali.

Ora, a cavallo tra il Settecento e l'Ottocento, il modo di guardare ai fenomeni umani – e ai processi cognitivi coi quali gli individui decidono come condursi – comincia a mutare radicalmente. Già ai tempi dell'Umanesimo e del Rinascimento, con la scoperta dell'America, e successivamente con la costituzione dei grandi imperi dei Paesi europei,

¹ Per esempio il fenomeno dell'*acrasia*, ovvero della debolezza della volontà, oggi ripreso, fra gli altri, da Elster (1983), o quello dell'infondatezza delle credenze sulle quali si basano le rappresentazioni della situazione e i criteri di giudizio con cui selezionare i fini e discernere i mezzi per raggiungerli. Su quest'ultimo punto Boudon (1995).

il pensiero sociale dell'epoca si trova di fronte al bisogno non soltanto di classificare culture e forme di vita collettiva molto differenti fra loro ma anche di riflettere sulle ragioni di tale diversità. La credenza nell'esistenza di modelli normativi assoluti, universalistici, declina e si relativizza di fronte all'eterogeneità di usi e costumi rinvenibili nelle diverse parti del pianeta ora accessibili e studiabili. E anche la concezione secondo la quale la ragione degli individui non è altro che una funzione organica finalizzata alla previsione degli accadimenti e al conseguente calcolo costi/benefici per la scelta dello strumento più conveniente di soddisfazione del bisogno – concezione sviluppata, com'è noto, dagli utilitaristi settecenteschi – si rivela una visione parziale di come gli uomini effettivamente costruiscono le loro motivazioni. Innanzitutto l'intero impianto di questo modello di razionalità fa riferimento ad esigenze e a obiettivi che cambiano da una situazione a un'altra. In secondo luogo, il modificarsi da un contesto all'altro delle finalità non è affatto privo di conseguenze sul concetto di convenienza, di funzionalità, di efficienza che – stando al modello di razionalità strumentale di cui stiamo discutendo – dovrebbe presiedere alla selezione di un mezzo piuttosto che di un altro, all'opzione per un corso di azione invece che di una alternativa.

Il problema che si pone alla riflessione sociale agli inizi della modernità non è però solo di carattere filosofico (la crisi dell'idea assoluta di Ragione) o storico-comparativo (la compresenza di razionalità diverse, socio-culturalmente contestualizzate). È anche un problema di tipo culturale, riguardante lo specifico dei Paesi europei e i tratti che in essi venivano assumendo le forme della convivenza civile. Già a partire dal Quattrocento – con la crisi delle istituzioni medioevali, con la critica ai fondamenti religiosi del potere politico (presupposti confessionali che erano ormai diventati fonte di conflitti e guerre sanguinarie anziché principi d'ordine e di integrazione), con il graduale superamento dell'immobilità sociale imposta dagli ordinamenti di ceto ora sfidati dallo sviluppo dei commerci, dalla nascita della borghesia, dal crearsi dei primi stati nazionali – ciò che si pone al centro dell'immaginario collettivo delle popolazioni del vecchio continente è l'uomo in quanto tale, in quanto essere dotato di razionalità e di capacità di agire e non come ricettacolo passivo del volere divino. Il senso dell'agire comincia a sganciarsi, e irrimediabilmente, dai tradizionali modelli di condotta imposti dalle antiche agenzie di socializzazione. Si moltiplicano i luoghi di confronto e di scambio, germogliano le prime forme di *sfera pubblica*. I significati dell'agire, insomma, iniziano ad acquistare un carattere compiutamente relazionale.

La riflessione sociale si pone adesso il problema di dover pertanto studiare tali multiformi dinamiche interattive. E di farlo non più a partire da certezze aprioristiche ma con l'umiltà e con lo spirito sperimentale di un discorso positivo che deve muovere dall'osservazione contestualizzata degli eventi e concentrarsi sui meccanismi di produzione simbolica.

Rispondere alla domanda di quali e quante siano le logiche del comportamento umano (e in quali circostanze prevalga ora l'una ora l'altra) è in fondo a ben vedere un altro modo per rispondere al più generale quesito di come le società stiano insieme e mutino nel tempo.

2.2. Razionalità e irrazionalità in sociologia

Come ben sottolineato da Boudon (1995), la parola «razionalità» – e, per converso, il suo correlato opposto: quella di «irrazionalità» – è un'espressione fondamentalmente *politica*, ovvero un vocabolo che non solo assume un contenuto diverso a seconda del contesto nel quale è utilizzato (il che denoterebbe semplicemente il suo carattere polisemico, ovvero il fatto di presentare un'eterogeneità di sfumature) ma che, al di là di queste differenze di senso, manca anche di una definizione formale, esclusivamente analitica (sul modello di quella per esempio fornita dai lemmi di un dizionario), che consenta comunque di classificare le sue diverse interpretazioni più o meno situate secondo un principio, una struttura, in se stessi coerenti. Tale sfuggivevolezza dipende evidentemente dal venir meno di criteri oggettivi, assoluti, ontologici, con cui stimare ad esempio la verità di una conoscenza o la bontà morale di un'azione. Lo sviluppo della mentalità scientifica – basata sulla logica e sul riscontro empirico delle asserzioni di verità/falsità – revoca in dubbio qualunque credenza rivelata. Oggi che questo stesso potere critico dell'argomentazione si rivolge anche contro questo nucleo indiscusso di laicità, anche l'idea procedurale di razionalità perde la sua valenza generalizzante, e la parola acquista inevitabilmente un significato relativo e convenzionale. Proprio queste due ultime caratteristiche – la relatività e la convenzionalità del termine – caricano di conseguenza il concetto di due ulteriori difficoltà. La prima è che con quella parola – razionalità – ci si può riferire a due cose. Da un lato la si può impiegare in riferimento a una qualità oggettivamente posseduta da un'azione o da una credenza. Si dirà allora che un agire è razionale se il suo decorso presenta, durante il suo svolgimento, un sufficiente grado di coerenza e di sequenzialità che lega in un tutt'unico bisogni che con esso si intendono soddisfare, mezzi impiegati per condurlo a buon fine, finalità in vista delle quali esso è stato intrapreso. Da un altro lato, però, il vocabolo può far riferimento al grado di comprensibilità che quel dato comportamento o quella particolare cognizione presenta agli occhi di un osservatore. Da qui, la seconda difficoltà. L'osservatore, dalla prospettiva del quale la condotta o la credenza in questione può apparire o meno comprensibile, intelligibile, può essere

1. tanto colui che intraprende l'azione, una volta che faccia mente locale su quanto ha fatto (o sta facendo);
2. tanto colui al quale l'azione è rivolta, ovvero l'interlocutore, quando rifletta su quanto l'altro gli vuol dire nel portarsi in quel certo modo;

3. quanto infine un osservatore esterno, ad esempio, uno studioso, il sociologo, nel momento in cui si chiede il senso di ciò a cui ha o sta assistendo, e indirettamente il significato del fenomeno sociale nel quale quell'interazione è coinvolta.

Il dilemma del senso dell'azione è dunque estremamente sfaccettato. Innanzitutto implica che ci si interroghi su quale sia il punto di vista a partire dal quale si esprime il giudizio di razionalità. Tale ottica può essere quella dell'attore, e allora parleremo di *razionalità soggettiva* o *individuale*. Ai suoi occhi, quanto realizza facendo può sembrare del tutto coerente, quindi logico. Magari è convinto che le informazioni che possiede siano sufficienti per fondare ciò in cui confida, e quindi può non avere alcun dubbio circa la ragionevolezza del suo atteggiamento. La stessa cosa può però non essere tale dal punto di vista di chi guarda e riflette. Quel corso di azione può apparire non del tutto lineare. A uno sguardo allargato la gamma di nozioni considerabili sulla situazione nella quale l'azione si dipana può benissimo essere più vasta, o anche semplicemente diversa, da quella ponderata dal soggetto che si sta studiando. Qui entrano in gioco altri due tipi di razionalità, a seconda di chi sia l'osservatore. Nel caso questi sia l'interlocutore, parleremo di *razionalità sociale*. Nel caso in cui invece l'osservatore esterno sia lo studioso, discuteremo di *razionalità allargata*.

2.2.1. Il senso in relazione

Fino alla metà del Seicento il fare dell'uomo è stato visto come un attributo del suo essere, come una semplice modalità fra le altre di una *sostanza* che – in quanto manifestazione divina – deteneva la priorità logica e ontologica sulle forme accidentali delle sue manifestazioni. La distanza che separava l'agire dalla sua ragion d'essere – in Platone così come in Aristotele, fra gli epicurei come fra gli stoici e, attraverso di essi, sino ai Padri della Chiesa cattolica – era la stessa che da un lato portava a svalutare l'operare concreto come un fenomeno contingente, contraddittorio, irrimediabilmente immerso nel particolarismo dei contesti storici e in balia delle componenti pulsionali, emotive, che il corpo in movimento provava a contatto con l'ambiente, fisico e umano, dall'altro spingeva a vedere nel principio di fondo la trasfigurazione di una legge assoluta che avrebbe naturalmente regolato scelte e comportamenti a dispetto delle imprevedibili sollecitazioni mondane. L'azione appariva insomma mossa da una logica soprannaturale.

Dal Seicento in poi, l'analisi si complica. Con Descartes (1637; 1649), l'agire comincia ad essere concepito come soggettivamente orientato. Anche prima ogni condotta era il frutto di un'intenzione cosciente, solo che il codice con cui la coscienza operava era considerato di carattere

soprannaturale. Cartesio lo umanizza e ne fa un'organizzazione innata di *idee chiare e distinte* che, se utilizzate con *metodo*, consentono conoscenze certe e pratiche autenticamente virtuose. La volontà, questo residuo impulsivo ed emozionale incontrollabile, può ribellarsi, ma alla lunga essa non può che conformarsi alle verità di ragione. Ancora una volta, l'irrazionalità è questione di sentimenti. Ma quel che conta è che adesso è l'uomo a decidere autonomamente il senso del suo agire.

Una terza fase è quella che arriva sino praticamente all'Ottocento. L'azione non è più vista come un fenomeno astratto, frutto di nient'altro che di processi psicofisici che avvengono all'interno della mente e del corpo umano, a prescindere dal contesto in cui personalità e organismo crescono e maturano. Essa è al contrario considerata come un evento, nella sua forma individuale o collettiva, socio-culturalmente determinato. Bisogni, ragioni, moventi, motivazioni risentono della situazione nella quale sono sintetizzati. Di fatto l'agire può venir ora compreso solo alla luce delle istituzioni (tradizioni, consuetudini, bagagli linguistici, modelli di relazioni di autorità, ecc.) nelle quali è radicato. E questa nuova attenzione alla storia porta anche, contemporaneamente, a una rivalutazione delle componenti emotive e pulsionali.

La quarta fase è infine quella che marca la nascita della riflessione sociologica sull'azione. In realtà, all'inizio, il modo di concepirla non differisce poi molto da come lo si era fatto nel più 'recente' passato. Comte (1830-1842) e Spencer (1876-1896) – i fondatori della nostra disciplina – sono in effetti innanzitutto dei filosofi, per quanto aderenti a una concezione 'scientista' del discorso speculativo. Per il primo, la filosofia deve finalmente liberarsi dai retaggi metafisici del passato e assurgere al rango di scienza delle scienze. Il metodo logico-sperimentale – e la correlata chiave d'analisi storico-comparativa – sono gli strumenti con cui il sapere dell'uomo riuscirà finalmente a scoprire le leggi oggettive della socialità e della moralità. L'evoluzione delle forme della convivenza umana è per lui cadenzata dall'avvicinarsi di tre tipi di mentalità o di universi culturali: quello *teologico* (che dura sino al Rinascimento e nel quale gli uomini *fantasticano* che dietro i fenomeni fisici operino forze soprannaturali, prima magiche poi religiose), quello *metafisico* (una fase di passaggio di appena tre secoli, quelli del razionalismo cartesiano, durante la quale la prima credenza *infantile* lascia spazio alla convinzione circa la presenza di sostanze metafisiche e astratte: l'essere, il soggetto, la ragione, ecc.), infine quello *scientifico o positivo* (incipiente nell'Ottocento, secolo nel quale gli individui imparano ad attenersi ai fatti, conquistano conoscenze certe, empiricamente fondate, sulla regolarità degli eventi e non sulla loro ragion d'essere, e si predispongono così ad *amministrare* efficientemente le cose umane, anziché volerle orientare in maniera ideologica). Il senso dell'azione, individuale e collettivo, è qui raffigurato sì come cosciente e intenzionale, e anche indagato a partire dalle concrete situa-

zioni nelle quali si forma. Esso sembra tuttavia rispondere a una logica evolutiva del modo di ragionare che primo, appare iscritta naturalmente nella mente e sottoposta a principi di sviluppo altrettanto indipendenti e autoreferenziali, e secondo, sembra rivelarsi del tutto scollegata dal contesto relazionale nel quale i singoli sono coinvolti (ciò che contano sono i rapporti codificati fra vari corpi istituzionali della comunità). Non solo, ma dato il parallelismo quasi ontologico (non analogico) che Comte (e con lui Spencer) instaura fra organismo umano e organismo societale, l'agire si rivela alla fine determinato da una *razionalità sociale* che, pur essendo concepita come proiezione di quella *sogettiva*, si rivela poi di fatto da questa pressoché completamente scollegata, visto che risponde a una legge progressiva universale, che interessa cose materiali, organismi, personalità, collettività, sistemi simbolici. Qui, infine, il problema del rapporto fra quadri interpretativi dell'osservatore e criteri di senso degli attori semplicemente non si pone: confidando nell'esistenza di principi assoluti di azione, essi sono esattamente gli stessi.

Nel corso dell'Ottocento, tuttavia, si afferma per la prima volta una visione compiutamente relazionale dell'agire umano. La svolta si deve a Hegel (1807) e a un pensatore eclettico e geniale come Marx (1844). Per il primo, la storia è cadenzata delle tappe del pensiero attraverso le quali lo spirito umano prende consapevolezza di sé come creatore del mondo che lo circonda. Marx depura la speculazione hegeliana di ogni implicazione metafisica. L'uomo è innanzitutto un corpo, certo dotato di capacità riflessiva ma essenzialmente animato da una serie di bisogni concreti, dalla soddisfazione dei quali dipende in prima istanza la sua sopravvivenza: proteggersi, ripararsi, nutrirsi, riprodursi. Si tratta di un soggetto *gettato nel mondo*, costretto, per salvaguardarsi, a operare in gruppo, e insieme agli altri ad applicarsi con intelligenza all'ambiente per trarre direttamente da questo gli indispensabili mezzi di sussistenza. Questa azione collettiva, che necessariamente – per svolgersi – matura nella pratica una propria organizzazione, è ciò che Marx definisce *lavoro*, ovvero l'opera di trasformazione del mondo attraverso la quale l'essere umano, inteso come gruppo, modifica l'ambiente circostante, si rapporta ai prodotti di questo suo fare, li riconosce come il frutto della propria capacità creativa e prende pertanto coscienza di sé come un soggetto, come un *genere* a parte rispetto agli altri esseri viventi. Attraverso il lavoro, l'uomo manifesta la sua essenza distintiva, si coglie come pensiero che sa orientare il proprio agire e che quindi sa costruire, con cognizione di causa, le condizioni della sua esistenza:

[...] in primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura [...]. Operando così sulla natura e cambiandola, egli cambia al tempo stesso la natura

sua propria. Sviluppa facoltà che in essa sono assopite e assoggetta il gioco delle loro forze al proprio potere [...]. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette in cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine emerge un risultato già presente nell'idea del lavoratore. Egli realizza nell'elemento naturale il proprio scopo al quale subordina la sua volontà [...] (Marx 1867, pp. 211-212).

Già a questo primo livello dell'analisi, emerge con chiarezza un primo significato della natura compiutamente relazionale dell'azione umana. Un significato che presenta due aspetti. Il primo è che quel tipo di agire non è mai la manifestazione lineare, coerente, di un'intenzionalità aprioristica ma poiché questa si forma – come abbiamo visto – a contatto con l'oggetto verso il quale essa si orienta, il fare è il risultato di questo costante rapporto costitutivo, e ne segue agevolezze e asperità. Il secondo aspetto è che se l'intenzionalità si modifica *in itinere*, vuol dire che il senso che ha ispirato il mio sforzo, le motivazioni che alla fine lo giustificano, la razionalità, insomma, che lo muove, si formano nel corso dello sforzo stesso. Risentono certo del mio disegno iniziale ma vengono anche cambiati dalle incertezze che sto incontrando e, con esse, dagli stati d'animo che provo (solievo nel procedere, scoraggiamento e paura nel rimanere interdetto).

In buona sostanza, con l'idealismo hegeliano e con la concezione marxiana della prassi si compie una trasformazione del modo di guardare alle cose che rimette per la prima volta in discussione un assunto in fondo mai revocato e messo in dubbio dalla filosofia sociale: la credenza cioè che il senso dell'agire – per quanto condizionato e rimodulato in riferimento agli altri – sia sempre il prodotto di un nucleo di coscienza isolato, interiore, privato, trasparente a se stesso e costantemente consapevole delle scelte che va selezionando. Si pongono insomma le basi:

1. per una concezione della personalità come un'autentica costruzione sociale: in quest'ottica non è più l'azione che promana dal soggetto (come si era pensato fino ad allora) ma è il soggetto che si costituisce attraverso l'interazione;
2. per un'idea del senso dell'agire come qualcosa che scaturisce non semplicemente dalle psiche isolate degli individui ma dal loro stesso comunicare: i moventi, in altri termini, non precedono idealmente il fare ma si modulano costantemente nel corso di quest'ultimo, e quindi risentono inevitabilmente della contingenza delle circostanze e delle emozioni che esse suscitano;
3. per una iniziale e graduale complessificazione della categoria di razionalità: se il senso è pratico e la pratica è contingente, allora la

logica che spinge il comportamento è suscettibile di mutamenti a seconda delle situazioni e delle componenti passionali in gioco.

2.2.2. Il senso in frantumi

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo si sviluppa nelle scienze umane – e in particolare in economia, la disciplina allora più matura – un ampio dibattito sull'oggetto di queste branche del sapere, e in special modo sul metodo di indagine e sui meccanismi esplicativi ad esso maggiormente conformi.

Da una parte ci sono inizialmente quegli studiosi – come Walras (1864), Jevons (1871), Menger (1871) – che, appartenenti al paradigma *marginalista*, considerano l'economia come una scienza esatta, al pari della fisica o della biologia. Il modo di produrre e di redistribuire ricchezza in qualunque Paese viene modellizzato come un sistema in perfetto equilibrio, nel quale la regola secondo la quale ogni attore, in regime di libero mercato, sarà disposto a pagare un bene in funzione del grado di saturazione del bisogno che esso è chiamato a soddisfare, garantisce automaticamente la tendenza alla remunerazione di ogni fattore produttivo per il solo importo corrispondente al suo costo di produzione unitario². I soggetti – consumatori, imprenditori, lavoratori, ecc. – sono rappresentati come esseri perfettamente razionali e utilitaristici: mossi da *funzioni di utilità* (bisogni, preferenze) chiare e distinte, capaci di ordinarle gerarchicamente (se preferisco le mele alle pere e le pere alle arance, dovendo scegliere fra mele e arance scelgo le mele) e dotati di tutte le informazioni indispensabili per valutare la convenienza di un mezzo in vista dell'ottimizzazione dello scopo sulla base di un calcolo (quasi) matematico costi/benefici.

Dalla parte opposta, ci sono gli economisti storicisti come Schmoller (1904) o Roscher (1878), per i quali quella raffigurazione è soltanto un'astrazione. In realtà, bisogni, preferenze, funzioni di utilità, criteri di

² È esattamente questo il principio marginalista: poniamo che, assetato, io sia disposto a pagare cento per un bicchiere d'acqua. Dopo aver bevuto il primo, la sete non ancora placata mi spinge a chiederne un secondo ma, stando meglio, sarò disposto a pagarlo – poniamo – la metà. E così via, sino a quando l'ultimo bicchiere (*l'unità marginale*) che mi viene offerto, sarà da me acquistato, se lo voglio, al mero costo della sua produzione, perché il suo apporto non mi garantirà più alcun appagamento. Tale logica vale non soltanto per un qualsiasi acquirente nei confronti dei beni offerti (sfera del consumo) ma anche per un qualsiasi imprenditore in riferimento alle unità di capitale di cui ha bisogno (macchinari, forza lavoro, ecc.: sfera della produzione) o per lo Stato rispetto alle politiche fiscali di allocazione del reddito complessivo fra gli attori componenti il sistema economico (remunerazione del lavoro mediante salari, delle aziende mediante profitti, dei proprietari terrieri mediante rendite: sfera della distribuzione). Il meccanismo consente, sul medio-lungo periodo, il raggiungimento di un punto di equilibrio, certo sconvolgibile grazie a innovazioni di processo, di prodotto, di mercato, ma destinato, per logica intrinseca, a riconquistarsi.

scelta e di giudizio variano da cultura a cultura. Un peso rilevante hanno le istituzioni, nella duplice accezione di tradizioni e di ordinamenti politici. Una tecnica di fabbricazione, per quanto efficace ed efficiente, può essere ostacolata o adattata a seconda della mentalità dei produttori o delle consuetudini dure a morire dei lavoratori. Un certo regime di politica fiscale e industriale può alterare i meccanismi automatici di redistribuzione. L'azione economica – dirà Marshall (1890; sul punto Giovannini 2007) – è radicata nell'azione sociale e nel territorio. Il suo svolgimento è incomprendibile come agire tecnico, è capibile invece come un fenomeno culturale. La scienza economica ha bisogno di modelli di razionalità diversificati, situati, e può procedere solo per generalizzazioni parziali e mai definitive.

Ben presto il dibattito si estende anche alle altre discipline che hanno ad oggetto la condotta dell'uomo: lo storiografia, l'antropologia, la psicologia, la sociologia. Qui, quelle due posizioni in campo assumono all'inizio sembianze filosofiche. Su un fronte, Pareto, che rivendica al suo *Trattato di sociologia* «[...] il solo ed unico scopo di ricercare la realtà sperimentale per mezzo dell'applicazione alle scienze sociali dei metodi che hanno fatto le loro prove in fisica, in chimica, in astronomia, in biologia ed in altre scienze simili [...]» (Pareto 1916, pp. 735-736). Sull'altro gli storicisti e i neokantiani tedeschi, a rivendicare piuttosto una specificità allo studio del comportamento umano rispetto a quello delle grandezze fisiche e materiali.

Per Dilthey (1860; 1908), esponente della prima Scuola, mentre le discipline esatte si applicano ad accadimenti meccanici e ricorsivi, quelle umane analizzano invece azioni riflessive e dotate di senso, pertanto relativamente imprevedibili nel loro svolgimento. In quest'ultimo caso, non si tratta di 'spiegare' mediante la formulazione di leggi generali in grado di cogliere il nesso di causalità meccanica fra due eventi ($A \rightarrow B$). Si tratta invece di 'comprendere' l'accaduto (un episodio storico, un'istituzione, una convenzione, una tradizione, ecc.), e ciò è possibile

1. attraverso un'immedesimazione dell'osservatore nello stato d'animo dei soggetti osservati e mediante uno sforzo successivo di traduzione *ermeneutica* del senso acquisito in segni linguistici e categorie concettuali in grado di garantire il controllo di questo sapere da parte della comunità scientifica³;

³ L'ermeneutica – un tempo l'arte di interpretazione dei testi sacri – è poi diventata un paradigma di indagine consistente nel trasporre il significato originario di un testo, di un evento, di un fenomeno culturale storicamente determinato (consumato cioè sul lato dei soggetti osservati, che magari hanno scritto o agito in un'epoca antica o in una esperienza di vita diversa da quella dello studioso), in un differente universo di senso, che è poi quello dell'osservatore o degli esponenti di una civiltà che tenta di capire gli usi e i costumi di una popolazione sconosciuta. È pertanto un metodo di comprensione alquanto complicato: primo, perché la lettura di un accadimento non

2. grazie all'appartenenza dell'analista al medesimo universo culturale al quale si riferiscono anche le persone indagate, perché soltanto la partecipazione alla stessa *forma vita* (al senso dei problemi affrontati, alle sensibilità sociali e politiche con i quali si tenta di rispondervi, alle mentalità dei protagonisti della vicende, ecc.) consente quel processo di posizionamento nei panni dell'altro e l'autentica intelligibilità delle scelte che sono state o che vengono effettuate.

I neokantiani (Windelband 1883; Rickert 1899), invece, sono solo parzialmente d'accordo con questa impostazione. Ogni scienza che si voglia tale deve mirare a una spiegazione formalizzabile. Solo che il raggio di azione di tale metodo esplicativo è diverso. Nel caso dei fenomeni naturali, che si verificano ovunque e in ogni tempo nello stesso modo, le discipline esatte sono orientate alla formulazione di leggi astratte universali, che fanno capire la successione dei fatti e i nessi di casualità che li legano (sono cioè discipline *nomotetiche*); nel caso invece delle azioni umane, lo stesso metodo affronta eventi, per quanto complessi, unici e irripetibili, e quindi non può che metter capo a interpretazioni puntuali, particolari, in una parole *idiografiche*.

Ora, questa sintetica ricostruzione del dibattito metodologico primo ottocentesco – che ha evidentemente ad oggetto i modelli di *razionalità allargata* adottabili nelle scienze dell'uomo – è significativa per due motivi. Il primo è che mostra chiaramente come la crisi nella credenza in principi assoluti di verità e di giustizia si traduca in una moltiplicazione delle *ratio* interpretative ma soprattutto nel sorgere del problema del rapporto da esse intrattenuto con i criteri di senso dell'agire sociale. Gli studiosi cominciano a sentire il bisogno che i loro quadri tendano il più possibile alla conformità con le regole di significato che muovono le condotte degli attori, e questo per essere ragionevolmente certi della funzionalità dei propri strumenti conoscitivi. Il secondo motivo di interesse è che quell'insieme di nodi ha rappresentato l'occasione per una prima, reale, rigorosa sistematizzazione dell'armamentario teorico e concettuale della sociologia, grazie in particolare all'opera di Weber.

Inserendosi nel dibattito prima richiamato, Weber (1904; 1906b) prende le distanze sia dalla posizione storicistica tedesca che da quella

è mai l'analisi distaccata di un oggetto a sé stante: nel modo di ricostruirlo entrano sempre la sensibilità e la convinzione dell'interprete, per cui la ricostruzione è sempre un esito contingente che avrebbe potuto essere altro se solo fosse stata effettuata da un diverso punto di vista; e secondo, perché ogni trasposizione di senso non è mai diretta (il contenuto della parola o di un gesto detta o consumato in un altro tempo o in un altro luogo difficilmente ha un equivalente preciso nel vocabolario o nella gestualità del qui e ora). Le si rendono necessari un metalinguaggio o una metateoria che consentano l'incontro e la contaminazione dei due universi semantici. Su tali questioni, quanto mai pertinenti per i temi che stiamo trattando, vedi comunque Gadamer (1960).

neokantiana, o forse sarebbe meglio dire che cerca di attingere dall'una e dall'altra per sintetizzare una propria procedura di indagine. Di Dilthey accetta il presupposto che per capire un fenomeno umano, sociale e culturale, occorre comprendere le motivazioni di quanti vi sono coinvolti e, con il loro comportamento, gli danno forma. Ma tale comprensione – obiettiva – non può avvenire attraverso un processo empatico, meramente psicologico (quand'anche poi tradotto in parole, tipizzazioni, modelli di azione e stati d'animo convenzionali). Primo, perché non si può replicare l'esperienza altrui nella propria, non foss'altro perché osservatore e osservato sono due entità distinte: possono condividere una stessa situazione, ma la loro diversità ontologica ne impedisce la completa interpenetrazione. E quand'anche si fosse convinti della possibilità di una tale identificazione, chi garantisce che il senso provato sia lo stesso? Occorre un terzo punto di vista, che stimi in qualche modo la corrispondenza, e dunque una comunità scientifica (con un proprio linguaggio, una propria grammatica, con proprie tecniche di rilevazione dei contenuti di senso 'scambiati'). Il che alla fine vuol dire – conclude – che un attingimento completo dei contenuti di un qualsiasi fatto sociale (una sua conoscenza totale ed esaustiva) è impossibile. La realtà – dice Weber – è un dedalo inestricabile di attribuzioni soggettive di significato. Per approfondirla occorre selezionarne alcune, a partire da un punto di vista fra i tanti possibili. Ma c'è anche un secondo motivo che rende la soluzione storicista impraticabile. I saperi che essa permetterebbe – in quanto vincolati al contesto culturale – non potrebbero essere minimamente generalizzati, e questo toglierebbe alla sociologia ogni legittima aspirazione e diventare una scienza. Certo, l'obbligo della comprensione delle motivazioni e la parzialità delle prospettive di analisi escludono la possibilità di leggi interpretative universali. Ma tra il sapere 'per teoremi' e il sapere 'per teorie generali' c'è una via di mezzo, e questa è rappresentata dalla costruzione di 'modelli formali probabilistici' applicabili in molteplici circostanze storiche.

Qui Weber comincia a dialogare con Windelband. Ne accetta l'invito all'adozione di metodi esplicativi ma non la dicotomia fra orientamento nomotetico e orientamento idiografico. Anche la storia – dice – che pur si concentra su eventi puntuali, usa inevitabilmente categorie generalizzate per impostare il discorso. Supponiamo di voler spiegare il passaggio del Rubicone da parte di Giulio Cesare. Come riuscirvi senza far uso di concetti come «stato», «impero», «imperatore», «patrizi», «plebei», «schiavi» (quindi «ceti sociali»)? Occorrono pertanto quadri interpretativi astratti, che consentano di formalizzare la realtà e di ipotizzare nessi causali tra i fenomeni da essi tipizzati. Un tale strumento sono i *tipi ideali* (Weber 1922a), ovvero costruzioni mentali del ricercatore – ottenuti a partire dal suo particolare punto di vista – capaci di accentuare determinati aspetti presentati dal fenomeno empirico indagato e di collegare tali elementi in una costruzione logica pura, non contraddittoria, che serva da modello

con cui interrogare i fatti, coglierne gli scostamenti da esso e mettersi pertanto in condizione di raffinare i propri interrogativi, giungendo così a congetture più stringenti e verosimili.

Weber procede dunque alla costruzione di molteplici tipi ideali, con cui conduce i suoi sterminati studi su etiche religiose ed etiche economiche: tipi ideali di logiche di azione (ci arriviamo), di relazioni, di raggruppamenti sociali, di apparati amministrativi, di potere, di regimi produttivi. E impiegandoli in maniera coordinata, propone chiavi interpretative capaci di render conto del perché (e con quale ragionevole probabilità) un certo genere di atteggiamento mosso da un certo genere di motivazioni (momento della *comprensione*) si manifesti in un certo genere di circostanze, caratterizzate da certi tipi di istituzioni, ecc. (momento della *spiegazione*). Quello che tuttavia vogliamo qui sottolineare – per chiudere su questa questione – sono due cose. Una è che i modelli di razionalità utilizzati dalla sociologia non hanno niente di oggettivo ma sono costruzioni di senso messe a punto dall'osservatore e in quanto tali soggettive. Si faccia però attenzione: questo non vuol dire che siano arbitrari, casuali, pretestuosi, fantasiosi. Innanzitutto perché sono poi messi alla prova della realtà, e questa può

- a. sconfessarli, mostrandone l'inconcludenza;
- b. può parzialmente corroborarli, spingendo a una loro migliore messa a punto;
- c. può infine confermarli, invitando a testarli in circostanze diverse e più ampie.

Anche perché, oltre a questa selezione empirica, quegli stessi modelli – o meglio le costruzioni teoriche che su di esse sono costruite – sono costantemente assoggettati al vaglio del ragionamento logico della comunità scientifica, e in quanto tali discussi, criticati, abbandonati o riformulati.

La seconda cosa da sottolineare – collegata a quanto appena detto – è che, affinché tali quadri siano plausibili ed euristicamente utili, bisogna che in qualche modo abbiano una corrispondenza nell'universo di senso degli attori indagati. Qui non si tratta – semplicisticamente – di attingere direttamente ai criteri di significato del senso comune. Se così fosse, la sociologia non esisterebbe e i soggetti sarebbero i sociologi di se stessi. Weber considera indispensabile, ai fini di una corretta interpretazione dell'agire sociale, comprendere le motivazioni delle persone. Ma riconosce che esse non sono praticamente mai trasparenti e chiare alla coscienza dei singoli. In un individuo si agitano molteplici ragioni, che si contaminano vicendevolmente. Alcune sono meno consapevoli, altre agiscono a livello (quasi) del tutto incosciente. Quella maggiormente presente all'intenzionalità dell'agente può avere un certo peso nel tipo di azione intrapresa. Ma questa può risentire anche di moventi apparentemente molto periferici, eppure pulsanti. All'interno dell'attore, razionalità e

irrazionalità si miscelano in modi molto strani. Tocca alla sociologia far ordine. E per far questo, essa deve confidare in un punto di vista – e in quadri interpretativi – che appunto, benché non contraddittori con quello degli interagenti osservati, mantengano non di meno un certo grado di autonomia, garantito loro dalle condizioni critiche e argomentative della comunità scientifica e dal rispetto rigoroso dei metodi di indagine che abbiamo brevemente sopra richiamato.

Subentra qui la seconda questione che volevamo toccare, quella del tipo di logica che *si presume* muova la condotta degli uomini (la loro *razionalità soggettiva*, insomma). È una questione molto complicata, e per più di una ragione. La prima, e la più importante, discende da quanto abbiamo detto sinora, ed è tutta compendiata, a pensarci bene, in quel verbo riflessivo scritto in corsivo che apre questo capoverso. La *razionalità soggettiva* non si riferisce forse ai criteri di senso effettivamente adottati dalle persone, non attiene cioè al modo in cui essi realmente considerano funzionali i mezzi che scelgono e fondati gli obiettivi che con quelli essi intendono realizzare? Perché parlare di *presunzione*, quasi che a giudicare le cose debba essere qualcun altro dall'attore stesso? Guardiamo come questi si comporta, e poi fissiamo in astratto il disegno che ha seguito! In realtà, dati i presupposti del metodo weberiano che abbiamo spiegato sopra, le cose non sono così semplici. Ci sono almeno tre tipi di difficoltà:

1. *molteplicità delle motivazioni*: una consiste nel fatto che – se, come fa Weber, si parte dalla convinzione che non esistono principi di azione assoluti ai quali commisurare la comprensibilità o meno di un atteggiamento (principi afferenti a una legge divina o soprannaturale cui conformarsi, o a uno schema mentale connaturato che si esplica di necessità nel fare) – allora non è più possibile pensare a un solo movente dotato di coerenza e di linearità ma bisogna al contrario assumere che l'agire sia mosso da una congerie imponderabile di fattori, che sfumano inestricabilmente i confini fra ciò che è razionale, ovvero intelligibile (agli occhi sia di chi opera, sia di chi osserva l'operazione), e ciò che non lo è;
2. *multi-dimensionalità delle motivazioni*: a questa difficoltà, se ne aggiunge poi un'altra: dato questo aspetto relativistico (la mancanza di certezze assolute cui ancorare i propri intenti), gli agenti si muovono nel mondo nella stessa maniera in cui si muovono i sociologi: per mettere a punto i propri progetti, anch'essi devono procedere a un ritaglio arbitrario dell'esperienza, a un conferimento ad essa di un significato dal proprio punto di vista, a un proprio posizionamento nel quadro così costruito e a una conseguente messa a punto dei propri scopi e delle modalità con cui conseguirli. E in questo tentativo di porre ordine nel proprio ambiente, rientrano tutta una serie di elementi che hanno ben poco a che fare con movimenti

trasparenti di coscienza e con sforzi consapevoli di controllo delle proprie strategie: consuetudini irriflesse, forze impulsive, investimenti di fiducia in se stessi o incapacità manifesta di confidare nelle proprie possibilità e abilità. Le motivazioni che sottendono una condotta non sono soltanto molteplici (come suggeriva la primo tipo di difficoltà) ma multidimensionali: miscelano orientamenti di carattere diverso, così che è complicato desumere da un corso di azione il suo stimolo principale ed effettivo;

3. *natura sociale della razionalità soggettiva*: e per finire una terza difficoltà. Partiamo, per spiegarla, dalla definizione che Weber dà di azione sociale: «Per agire “sociale” si deve intendere un agire che sia riferito – secondo il suo senso, intenzionato dall’agente o dagli agenti – all’atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo [...]»⁴. Nelle prime pagine di questo capitolo abbiamo detto che il punto di vista sociologico sul problema dell’azione umana si differenzia da quello della filosofia sociale per il fatto di concepire il fenomeno non soltanto come intenzionato dall’attore, né solo come socio-culturalmente contestualizzato ma, più specificamente, come intrinsecamente relazionale: sia nel senso che i significati che lo muovono si creano durante il fare stesso, nel rapporto costitutivo fra soggetto e oggetto, sia nel senso che – stando così le cose – i contenuti di coscienza di cui la condotta è espressione sono a propria volta costruzioni sociali. Ora, Weber (ma è una questione che qui non possiamo approfondire. Sul punto vedi comunque Buccarelli 2008) continua a considerare, in modo tradizionale, l’individuo, che è la sua unità di analisi, come una coscienza a sé stante. Sarà solo in un secondo momento che la sociologia si applicherà a mostrare come l’identità stessa di una persona, la sua autoconsapevolezza, sia una dimensione autenticamente intersoggettiva, si costituisca cioè nello scambio con l’altro e abbia ben poco di ontologico e di irriducibile. Ciò nonostante, nel momento in cui fissa come requisito fondamentale – per definire ‘sociale’ un agire – il fatto che questo sia, oltre che soggettivamente intenzionato, anche *reciprocamente orientato*, egli mostra di considerare la logica del comportamento come costantemente dipendente dal riconoscimento da parte degli altri. Essa non soltanto si rimodula

⁴ Weber (1922a, p. 4). Si ricordi, per altro, che il sociologo tedesco considera l’agire sociale così definito come analiticamente distinto: 1. dal mero *comportamento*, ovvero atto riflesso privo di intenzionalità (ad esempio, lo scostarsi istintivo per ripararsi da una minaccia improvvisa) e 2. dal semplice *agire*, ovvero un atteggiamento soggettivamente dotato di senso ma significato dall’agente a prescindere dalle aspettative nutrite nei suoi confronti da quanti interagiscono con lui (poniamo, il passeggiare in completo isolamento in campagna pensando ai fatti propri).

sulle reazioni altrui, in tal modo rivelando un grado potenzialmente elevato di contingenza, di molteplicità e di multi-dimensionalità motivazionale, ma per essere fissata ha bisogno di uno sguardo esterno. La *razionalità soggettiva* è al contempo una *razionalità sociale*. Ma lo è in due modi. Per un verso perché – come abbiamo ora detto – implica la prospettiva dell’interagente. Per un altro verso, ha bisogno però anche di quella dell’osservatore. Il ‘caos’ di senso che si gioca sul lato di uno solo degli attori si replica anche su quello dell’interlocutore. Per rispondere pertanto alla domanda di cosa e quale sia la razionalità (o l’irrazionalità) che li spinge, occorre allora mettere a punto modelli, idealtipi, di significati che aiutino a distinguere moventi delle azioni e componenti di quegli stessi orientamenti. È in questi termini che la *ratio* di un agire effettivo è sempre un’attribuzione *presumibile* di senso. Con Weber, quest’ultimo si complica, si frammenta, come recita il titolo di questo paragrafo. E il suo tentativo è quello di conquistare alle capacità intelligibili della disciplina (dunque alla sua abilità comprendente, esplicativa, modellizzante, previsionale: tutte qualità che fanno di un modo di conoscere una scienza) il numero più ampio possibile di fenomeni apparentemente insensati.

Ora, per discutere brevemente la celebre tipologia delle azioni che il sociologo tedesco mette a punto nell’arco di un’intera vita intellettuale e che costituisce ancora oggi per la nostra disciplina un insopprimibile punto di partenza (per quanto tale tipologia sia stata criticata, affinata, integrata, espansa), conviene forse accennare prima, in estrema sintesi, alla classificazione proposta in quegli stessi anni da Vilfredo Pareto (1916). Questi è in realtà un economista ma con una visione molto più complessa di quella dei suoi colleghi marginalisti. Anch’egli ritiene che lo studio dei sistemi produttivi debba svolgersi a un estremo grado di astrazione e far uso di meccanismi esplicativi ‘automatici’, resi possibili solo se si adotta un modello di attore come un individuo mosso da una stretta razionalità utilitaristica, ma è altrettanto convinto che questo tipo di logica rispecchi soltanto in minima parte il modo in cui le persone concretamente ragionano. Se la scienza economica studia l’agire perfettamente strumentale, quella sociologica deve, con altrettanto rigore, sviluppare precise categorie concettuali con le quali cogliere le componenti emotive del comportamento, e garantire così anche per esse un’indagine positiva empiricamente controllabile. Egli distingue dunque, sul piano dell’analisi, due tipi di azioni, quelle *logiche* e quelle *non logiche*. Le prime, le *azioni logiche*, sono quelle «[...] che uniscono logicamente le azioni [leggi: i mezzi] al fine, non solo rispetto al soggetto che compie le azioni ma anche rispetto a coloro che hanno cognizioni più estese [...]» (Pareto 1916, p. 81). Qui i requisiti di razionalità sono sostanzialmente due, a loro volta giocati tuttavia su due

piani. Il primo requisito riguarda i mezzi, nel senso che essi devono essere adeguati, funzionali, all'obiettivo che si intende perseguire. Il secondo riguarda lo scopo da raggiungere: esso dev'essere plausibile, realistico. Ma un tale tipo di condotta – ecco i due piani – può esser dotata di queste due caratteristiche sia dal punto di vista del soggetto agente, che da quello più oggettivo dell'osservatore⁵. Pertanto, solo quel corso di azione che segue criteri adeguati da entrambi i punti di vista può dirsi compiutamente logico (di una logica *sostanziale*: Davidson 1980; Elster 1989). Tutte le altre azioni che, in un modo o in un altro, non presentano questa struttura sono – dice Pareto – *non logiche*. Ma questo – specifica subito dopo – non vuol dire che siano automaticamente illogiche o irrazionali. Io posso intraprendere un certo tipo di condotta perché semplicemente ignoro le informazioni che oggettivamente me la scongiurerebbero, o anche perché faccio riferimento ad altre nozioni scientificamente improbabili ma alle quali per un qualche motivo credo. O posso, con dovizia di accorgimenti e rigore procedurale nel mettere questi ultimi in pratica, mirare a un obiettivo indimostrabile ma per me credibile, come quando mi metto a ballare (e secondo una tecnica di danza ben codificata, ritualizzata) per far piovere, o come quando agisco per un ideale del tutto improbabile (ad esempio, la costruzione di una società senza classi). In un caso faccio riferimento a una teoria logico-sperimentale errata, nell'altra a una teoria logica ma di carattere metafisico. E tuttavia intenziono il mio comportamento, gli garantisco una coerenza, mostro in esso di seguire un filo, per quanto un filo tutto mio. Si tratta di azioni *ragionevoli* – dice Pareto. Diversamente invece da quelle totalmente istintive o abitudinarie, nelle quali manca un'attribuzione di senso e che rivelano di far inconsapevolmente riferimento a credenze del tutto illogiche. In questo caso – dice il sociologo italiano – si può effettivamente parlare di irrazionalità. Ma, sembra di capire, non in senso assoluto. Un po' perché anche questo genere di azioni – le *ragionevoli* e le *irragionevoli* – inac-

⁵ Facciamo un esempio. Voglio costruire un ponte per attraversare più facilmente il fiume. La finalità è reale, è realizzabile. Scelgo, lungo il greto, il luogo nel quale il letto del corso d'acqua si restringe. Le sponde sono più vicine, mi occorrerà meno materiale e meno lavoro. Il bosco circostante abbonda di alberi. Decido pertanto di impiegare supporti e componenti di legno. Immagino – secondo uno schema semplificato – i punti in cui conficcare i primi per sostenere l'intera struttura (a ridosso delle sponde e al centro del fiume). Procedo quindi, secondo linee geometriche essenziali, a edificare l'opera. Nel costruire il ponte, ho preso le decisioni secondo me più convenienti. L'ingegnere che mi osserva ha però un'opinione del tutto diversa. Il luogo non è il più adatto, perché lì la terra, soggetta in inverno a fenomeni di piena, è alla fine più friabile. Alla lunga, il legno si impregna d'acqua, marcisce e cede. Meglio usare dell'acciaio. Porre un basamento al centro del fiume è pericoloso, perché là le correnti sono più forti. L'essenzialità delle forme geometriche è controproducente, perché l'intera impalcatura si tiene grazie a una serie di spinte e contro-spinte che soltanto figurazioni e tasselli e incastri più complessi garantiscono. E così via. Il mio agire è stato soggettivamente razionale, ma non lo è stato oggettivamente.

cettabili dalla prospettiva strettamente scientifica, possono avere una loro validità dal punto di vista dell'utilità sociale e dell'equilibrio sentimentale. Un po' perché gli uomini, benché sempre mossi da impulsi emotivi, hanno parimenti connaturato il bisogno di dare una veste intelligibile a ciò che fanno, ricorrendo pertanto *ex post* a teorizzazioni *ad hoc* con le quali render conto, ai propri e agli altrui occhi, delle motivazioni consapevoli che giustificano o hanno giustificato il loro operare.

Sulla base di queste chiarificazioni concettuali, torniamo allora – per concludere sul punto – alla tipologia delle logiche di azione formulata invece da Weber. Si tratta di una classificazione abbastanza complicata. Non tanto per il numero di categorie contemplate (in fondo, solo quattro), quanto per la rielaborazione alla quale alcune di esse (non a caso, quelle che si riferiscono a comportamenti definibili come razionali) sono state nel corso del tempo sottoposte, e per le sotto-specificazioni alle quali tutte hanno dato luogo una volta impiegate dal sociologo tedesco per studiare fenomeni concreti come l'agire economico, come il procedimento scientifico, più un generale come il cambiamento di massima avvenuto nella mentalità delle popolazioni dei Paesi industriali avanzati dell'occidente. Una prima traccia di questa impalcatura concettuale è rinvenibile in un saggio metodologico, steso dall'autore nel 1913 e intitolato *Alcune categorie della sociologia comprendente* (Weber 1922b, pp. 495-539). In questo scritto appaiono già la nozioni di agire sociale come oggetto precipuo della disciplina sociologica e quella di *tipo ideale* come lo strumento per eccellenza per condurne l'indagine. Solo che nel momento in cui lo studioso tenta di fissare i primi modelli di condotta, introduce (in maniera non a caso abbastanza oscura) un criterio di razionalità molto simile a quello rappresentato dall'idea di logicità sostanziale di Pareto ma in fondo contraddittorio con l'impianto manifestamente relativistico testimoniato nel corso del dibattito sul metodo che abbiamo prima richiamato:

Il tipo immediatamente più 'intelligibile' della struttura dotata di senso di un agire è l'agire orientato soggettivamente in maniera rigorosamente razionale sulla base di mezzi che sono ritenuti (soggettivamente) adeguati in modo preciso e chiaro. E ciò soprattutto quando quei mezzi appaiono appropriati per questi scopi anche al ricercatore. Quando si 'spiega' un agire del genere, ciò non significa però certamente che lo si voglia derivare da stati di fatto 'psichici', ma evidentemente, del tutto al contrario, che si vuole derivarlo dalle aspettative – e soltanto da queste aspettative – che erano soggettivamente riposte sul comportamento degli oggetti (razionalità rispetto allo scopo soggettiva), e che potevano essere riposte secondo esperienze valide (razionalità oggettivamente corretta). Quanto più univocamente un certo agire è orientato in conformità al tipo della razionalità oggettivamente corretta, tanto meno il suo corso può, in generale, venir compreso in maniera dotata di senso mediante considerazioni di carattere

psicologico. Al contrario, ogni spiegazione di processi irrazionali [...] richiede prima di tutto che sia determinato il modo in cui si sarebbe agito nel caso-limite tipico-ideale di un'assoluta razionalità rispetto allo scopo e di un'assoluta razionalità oggettivamente corretta. Infatti, soltanto quando si perviene a determinarlo si può compiere – come ci insegna la riflessione più semplice – l'imputazione causale del processo alle sue componenti oggettivamente o soggettivamente 'irrazionali' [...] (Weber 1922b, pp. 501-502).

Anche dalle poche parole contenute nel breve stralcio a cavallo di due pagine di questo celeberrimo saggio, è possibile cogliere tutto il senso della metodologia weberiana.

1. Innanzitutto la sua preoccupazione – manifestata, come detto, a proposito della proposta diltheyana – di liberare il procedimento della comprensione delle ragioni di un agire dalle pastoie arbitrarie e intersoggettivamente, scientificamente, oggettivamente, incontrollabili di un'immedesimazione emotiva negli stati psichici dell'interlocutore. Come dice l'autore a metà citazione, i segnali attraverso i quali la sociologia interpreta la logica della condotta non sono, per quanto intuibili e per noi significativi, quelli dell'espressività di un volto o della gestualità di un corpo in coincidenza con l'esperienza in corso di uno stato d'animo ma la sequenza di atti concretamente osservabili in risposta a determinate aspettative nutrite dall'attore nei confronti delle cose coinvolte nel suo operare.
2. In secondo luogo, il carattere strumentale e sequenziale del procedimento di studio che fa uso di costruzioni tipico-ideali. Queste, come detto, sono quadri concettuali non contraddittori di un fenomeno, utili soltanto a orientarne l'analisi e a formulare ipotesi esplicative. Si prende un comportamento concreto, lo si paragona al modo in cui esso avrebbe dovuto svolgersi se fosse stato animato dalle motivazioni precedentemente modellizzate, se ne stima gli scostamenti effettivi e ci si interroga sulle cause, facendo uso di altre stilizzazioni astratte di significato. E così via, sino – per così dire – a 'stringere la realtà in un angolo', obbligandola alla fine a rivelare una sorta di 'residuo' non formalizzabile che soltanto a quel punto giustifica da parte del ricercatore l'appello a una componente irrazionale, pulsionale, inintelligibile, per completare la sua spiegazione.

In questa foga nel fissare rigorosamente le condizioni di *avalutatività* di una scienza – come la sociologia – che ha costantemente a che fare, per la natura stessa del suo interesse di studio, con l'aleatorietà delle attribuzioni di senso da parte di enti pensanti e riflessivi, Weber (1917) si avvicina non poco, in questa prima fase della sua elaborazione, allo

spirito 'neopositivista' di Pareto. La prima categoria di azione di cui ci parla è quella di «razionalità rispetto allo scopo» (*Zweckrationalität*), che coincide né più né meno con la *ragionevolezza soggettiva* che per il sociologo italiano contraddistingue la condotta di chi fa le proprie scelte nella convinzione, ma del tutto personale, che esse siano le più adeguate per l'ottenimento dello scopo che si è prefissato. Weber ci insiste molto di più – la introduce appunto per prima e le attribuisce la qualità del rigore, della stretta consequenzialità, con cui l'agente, dalla sua prospettiva, lega i mezzi ai fini del suo operare – ma al contempo tradisce il bisogno di un ulteriore punto di vista: più sicuro, fondato, argomentato, corroborato. Traspaiono così, dietro le sue parole, i tratti di un altro tipo di razionalità, la «razionalità normale» (nel testo originale: *Richtigkeitsrationalität*), che il pensatore a un certo punto del testo che stiamo analizzando promette di specificare meglio ma che poi manca di definire con precisione. La connota continuamente con perifrasi («razionalità oggettivamente corretta»; «tipo di logica oggettivamente corretta, realizzata più o meno approssimativamente»), e forse questo rivela una certa indecisione. Ma nella sostanza essa consiste in una *ratio* per la quale – si torni all'ultima citazione – le aspettative che l'attore ripone negli oggetti impiegati per il conseguimento del proprio obiettivo appaiono plausibili non soltanto per lui ma anche per l'osservatore che lo sta giudicando. In effetti è un tipo di criterio di senso un po' di diverso dalla logica sostanziale di cui ha parlato Pareto. Prima di tutto per quest'ultimo quella prevede la coincidenza dei due punti di vista ma impone anche, oltre alla funzionalità dello strumento, pure la concretezza empiricamente verificabile del risultato che si vuol conseguire. Weber non fa riferimento a quest'ultima condizione. Gli basta la correttezza – da un'ottica più ampia – del nesso logico tra mezzi e fini. Questi, nel suo modo di vedere le cose, sono già al di fuori della possibilità di una selezione su basi incontrovertibili. E in secondo luogo, perché – nonostante l'allusione a un criterio di valutazione obbiettivo – alla fine, poche pagine più tardi, quando torna sul concetto, un po' inaspettatamente, egli ne sottolinea il carattere esclusivamente empirico, dunque – viene da pensare – relativo, contestuale, convenzionale:

Il grado di razionalità oggettivamente corretta di un certo agire, infine, è per una disciplina empirica una questione empirica [...]. Anche le proposizioni e le norme matematiche e logiche, quando sono oggetto di ricerca sociologica ... non sono per noi 'logicamente' nient'altro che le consuetudini convenzionali di un atteggiamento pratico [...]. Certamente, all'interno del nostro lavoro vi sono problematiche importanti in cui proprio il rapporto del comportamento empirico con il tipo oggettivamente corretto diventa anche un elemento di sviluppo reale che agisce causalmente sui processi empirici. Ma mostrare questo stato di cose in quanto tale non è un orientamento di lavoro

che privi l'oggetto del suo carattere empirico, ma è un orientamento determinato da relazioni di valore, che condiziona la specie dei tipi ideali e la loro funzione [...] (Weber 1922b, p. 507).

A distanza di quasi dieci anni – quando congeda la versione definitiva di *Economia e società* – il punto di vista del sociologo tedesco appare radicalmente cambiato. Nel frattempo, egli ha portato a termine la monumentale opera di studio sui grandi sistemi religiosi della civiltà occidentali, orientali e mediorientali, alla ricerca delle condizioni storiche di apparizione di quel tipo tutt'affatto specifico di razionalità – centrata sulla valutazione dell'efficienza dei mezzi in funzione di uno scopo prefisso – che sembra essere apparsa e affermarsi solo nell'area europea del mondo, nonostante un generale processo di secolarizzazione del pensiero sacro (iniziato con la formalizzazione – grazie anche alla diffusione della scrittura e allo sviluppo di una riflessione critica allargata, divenuta appannaggio di specifiche categorie sociali privilegiate – delle iniziali concezioni magiche e ritualiste) che ha riguardato tutte le più importanti culture del globo. Nella sua analisi sull'influenza dell'etica protestante sull'atteggiamento tipico del capitalismo – orientato da una morale lavorativa e professionale centrata sui valori dell'investimento monetario, della ricerca del profitto, del sacrificio e del differimento dei piaceri in nome di un modello di comportamento fortemente disciplinato, parco, poco incline al consumo e alla sfarzo, generalizzato come filosofia di vita a tutti gli aspetti dell'esistenza dell'imprenditore – egli rintraccia lo *spirito* di questo modo di produzione in una convinzione niente affatto razionale e scientifica, ovvero nella credenza degli appartenenti alla Chiesa riformata che – di fronte al dogma dell'imperscrutabilità del giudizio divino circa il conferimento della Grazia – solo il successo nel lavoro e negli affari, testimonianza pratica della conformazione al comando di Dio di trasformare il mondo in funzione della sua logica, avrebbe potuto rappresentare, agli occhi del fedele, quanto meno un indizio di compiacenza del Signore nei suoi confronti. Le radici di una logica stringente come quella strumentale, tipica dei Paesi occidentali, venivano quindi rintracciate in un *humus* normativo del tutto estraneo a quella stessa razionalità tanto impersonale. Non solo, ma il confronto con le ricadute mondane ed economiche delle altre confessioni religiose – spesso simili nei precetti morali ma connotate dall'invito a un differente orientamento verso la realtà, più mistico e passivo – rivelava come, al di là della cogenza delle tecniche impiegate per manifestare comportamenti conformi ai dettami sovranaturali (si pensi ad esempio alle regole stringenti di pratiche come la meditazione o lo *yoga*), mutavano, di situazione in situazione, da un contesto storico sociale a un altro, gli obiettivi e le finalità ultime considerate come legittime. Posto come punto di partenza il concetto di razionalità assoluta di Pareto analizzato sopra (che poneva come requisiti di logicità della

condotta la fondatezza oggettiva dell'efficienza degli strumenti ma anche delle concezioni dalle quali derivare gli scopi del comportamento), un significato approssimativamente universale (nel senso della sua diffusione storico-sociale e non dei suoi fondamenti assoluti) poteva dunque essere rintracciato solo per la razionalità orientata alla funzionalità dei mezzi dell'azione ma non certo per quella presunta per gli obiettivi della stessa.

In *Economia e società*, Weber riarticola la sua classificazione iniziale, e anche sulla scia dell'elaborazione paretiana, la arricchisce di alcuni modelli che paiono quindi render conto conto anche di atteggiamenti comprensibili, per quanto non logici, quali quelli che lo studioso italiano aveva indicato come espressione di *residui* emotivi benché costantemente arrangiati, a livello di consapevolezza mediante *derivazioni* di ragionamento apparentemente plausibili. Da un lato, egli mantiene un concetto forte di razionalità oggettiva, supportata – ai fini di questa sua fondatezza – dalla coincidenza del giudizio soggettivo (*razionalità individuale*) e di quello dell'osservatore esperto (*razionalità allargata*). Ma tale tipo di orientamento appare ora confinato al solo ambito di vita economica, contraddistinguendo quel genere di condotta produttiva e pratica orientata alla creazione di funzioni di utilità sulla base di una strategia fondata sul calcolo preciso, matematico (in ciò grazie alla diffusione del denaro come metro di misura oggettivo del valore delle cose), in termini di confronto costi/benefici, delle grandezze investite e di quelle ricavate. Un calcolo che avrebbe consentito una stima rigorosa dell'efficienza dei mezzi impiegati per raggiungere lo scopo. Anche questo genere di logica – per quanto diffusa, radicata, apparentemente incontrovertibile – è tuttavia, nelle parole di Weber, una guida storicamente determinata dell'azione al pari – nella sua relatività contestuale – di altre. La *razionalità formale* – un concetto rielaborato a partire, come abbiamo visto, da quello inizialmente chiamato *normale* – è infatti contrapposta, nella pagine dell'opera weberiana dedicate all'esperienza economica, alla così detta *razionalità materiale*, con la quale – specifica il sociologo tedesco – deve intendersi

[...] il grado in cui l'approvvigionamento di determinati gruppi umani (quale che sia il loro ambito) con determinati beni, mediante uno specifico agire orientato economicamente, viene a configurarsi dal punto di vista di determinati postulati valutativi – di qualsiasi genere – da cui esso è stato, è o potrebbe essere considerato (Weber 1922a, p. 80).

Anche in questo tipo di ambito, insomma, si adombra un contenuto prescrittivo e – per le ragioni dette – del tutto arbitrario. Una contaminazione – questa – che rende pertanto conto della riformulazione – quanto mai differenziata – dei tipi di logica che, secondo lo studioso, possono motivare l'agire degli individui.

2.3. Dalla frammentazione a una ricomposizione metodologica: le razionalità de-limitate di Boudon

Ora, la tipologia dell'azione sociale presentata da Weber nei suoi scritti metodologici – e in particolare nella prima parte dell'opera da cui è tratta l'ultima citazione – è certamente una delle più note. La condotta reciproca può essere orientata – secondo lo studioso, che propone così modelli atteggiamentali che, lo si ricordi, sono solo astrazioni concettuali in sé chiare e coerenti, da utilizzare come metri di misura per individuare eventuali scostamenti della realtà e problematizzarli – in quattro modi. Il primo è quello che richiama un tipo di razionalità strumentale, in base alla quale colui che agisce valuta, dal suo punto di vista, la convenienza della strategia – dunque dei mezzi da lui impiegati – per il raggiungimento di un fine che, in questo caso, può essere di qualsiasi tipo, nel senso che non rientra come elemento discriminante ai fini della definizione della logica proposta. Giudicare – benché arbitrariamente – dell'utilità della condotta intrapresa significa paragonarne i costi e i risultati attesi rispetto ai vantaggi e agli svantaggi presunti dall'adozione di un altro atteggiamento, commisurare quindi la funzionalità dell'opzione in funzione dell'obiettivo che ci si prefigge, modificare eventualmente la scelta ponderando la perseguibilità di un fine piuttosto che di un altro. I mezzi di cui parla Weber possono essere tanto fisici (beni, prodotti, utensili) quanto rappresentati dai propri interlocutori, nel qual caso si parla di un agire strategico, non meramente strumentale, che guarda all'azione altrui e alle sue possibili conseguenze più o meno indotte come condizioni apprezzabili per il perseguimento dei propri interessi. È dunque un modo di orientarsi che richiede, al fine di esplicitarsi, una serie di informazioni che sostengano sufficientemente un giudizio tanto articolato, posto che la quanti/qualità delle cognizioni considerate necessarie non può essere stimata, dato lo spessore soggettivo della valutazione, in maniera oggettiva e definitiva (il che apre, come vedremo a una più sfumata concezione di questo genere di logica). Infine, si tratta di un atteggiamento che – proprio perché così articolato e coscientemente critico – implica, per chi lo intraprende, un'accentuata consapevolezza della responsabilità personale circa la decisione di adottarlo. Weber parla dunque, a proposito di questo tipo, di una vera e propria razionalità, dovuta all'insieme di questi aspetti e di conseguenza al grado di coscienza che la loro considerazione inevitabilmente presuppone.

Non così, a almeno in misura minore, accade nel caso del secondo idealtipo, quello che l'autore definisce modello di *razionalità al valore* o *assiologica*. Qui il centro dell'attenzione del soggetto non è sulla funzionalità dei mezzi ma sulla cogenza, sull'importanza personalmente percepita, della finalità che ci si propone. Si intraprende questo genere di atteggiamento quando la propria condotta abbia, agli occhi dell'attore, valore in sé, testimoni cioè – mediante la sua realizzazione in funzione

del convincimento individuale coltivato – la pregnanza morale stessa di questo giudizio prescrittivo. Quando ci si volge a provare ai propri occhi, così come a quelli degli altri, la tenuta di una credenza ideologica, non si bada tanto alle conseguenze collaterali che il proprio comportamento potrebbe eventualmente avere. Anzi, più o meno inconsapevolmente si è convinti che quanto più tali ricadute sono eclatanti, tanto più lo sconquasso provocato comprova la veridicità, la giustezza, della propria fede. L'etica che sostiene questo tipo di condotta non è pertanto – dice Weber – quella precedente della *responsabilità* ma quella ben più calda, coinvolgente ma anche tendenzialmente violenta della *convinzione*. Si tratta pure – in questo caso – di un amalgama di emozioni e di sensazioni la cui intensità, tuttavia, si impone alla consapevolezza del soggetto, il quale agisce – per quanto impulsivamente – nella coscienza, certo tendenzialmente esaltata ma presente a se stessa, di quanto sta facendo. È per questo che anche in questo caso il sociologo tedesco parla di una forma di razionalità, altrettanto presente nella storia come forza motrice di cambiamento quanto la precedente. Questa si manifesta soprattutto nella potenza innovativa dell'organizzazione burocratica, le cui ricorsività ordinate hanno consentito un crescente controllo tecnico sul mondo e sull'ambiente; quella è legata all'altro grande fattore di mutamento, ben più oscuro e irrazionale, che è rappresentato dal *carisma*. Val la pena di sottolineare, infine, quanto quest'apparente contraddizione fra elementi razionali e irrazionali contribuisca a mostrare come, nella concezione weberiana, l'idea di ragione sia tendenzialmente relativista e convenzionale: un agire strumentale può apparire quanto mai irragionevole se considerato secondo criteri assiologici (per chi crede nel valore della qualità della vita privata, come accettare l'irreggimentazione del comportamento e dei sentimenti richiesta dalla sfera lavorativa e degli affari?), una condotta ideologica è respinta come illogica e inaccettabile da chi invece si propone di muoversi sulla base di dati di fatto e di riflessioni argomentativamente ed empiricamente fondate.

Con il terzo idealtipo, quello dell'azione *affettiva*, si entra, secondo la concezione weberiana, nel campo dell'irrazionalità, benché non in quello del non senso dal punto di vista sociologico. Si conduce in questa maniera colui che agisce sotto il condizionamento dei propri stati d'animo, delle proprie componenti emotive, dei propri sentimenti. Queste affezioni psicologiche e interiori sono – come abbiamo visto – all'opera anche nel caso della condotta razionale al valore. Ma mentre qui la loro intensità è – come dire? – regolamentata sulla base di una sistematica ideologica di ragionamento, nel caso dell'atteggiamento affettivo si tratta di scelte più inconsapevolmente mosse da moti dell'animo in apparenza più incontrollabili. Si parla qui – come detto – di irrazionalità ma non di insensatezza. La sociologia – il primo momento del suo metodo conoscitivo è, lo abbiamo detto, la *comprensione* – può cogliere questo tipo di valutazione grazie alla capacità umana del ricercatore di immedesimarsi

in colui che osserva, salvo naturalmente trascendere il piano psicologico e simpatetico e tentare di formalizzare tale coinvolgimento in modelli di condotta, trasformando così la *comprensione* in *apprensione*. Non solo ma, sulla scia dell'analisi paretiana, Weber valorizza anche questo tipo di significato dell'azione perché altrettanto convinto che esso costituisca uno dei principali moventi del fare umano.

Infine, il grado di irrazionalità – nel senso appena specificato – è a un livello ancora più elevato nel caso del tipo di azione abitudinaria, caratteristica di chi opera le proprie scelte sulla base di consuetudini seguite in linea di massima in maniera inconsapevole. Anche questo genere di agire è quanto mai diffuso nel mondo degli uomini. Molti studiosi – raffinando l'analisi weberiana da un punto di vista critico ma sempre partendo dalla convinzione che si tratti di un punto di partenza imprescindibile – hanno a ben vedere insistito proprio sulla pregnanza di questo atteggiamento. Il primo e più importante è stato sicuramente Schütz (1932; 1971; per un'illustrazione più approfondita, si veda il capitolo ottavo di questo volume), per il quale non soltanto ciò che caratterizza al fondo l'esperienza umana è la possibilità di contare su un orizzonte di conoscenze pratiche *date per scontate* (il *sensus commune*), ovvero non problematizzate se non nel momento in cui il routinario funzionamento della vita sociale incontra – data l'insopprimibile contingenza degli accadimenti reali – intoppi e anomalie, che richiedono uno sforzo di riflessione e un tentativo di ri-catalogazione degli eventi. Proprio a partire da questo presupposto (l'esistenza di una 'patina' pragmaticamente utile di saperi convenzionali che tuttavia, proprio perché codificati e non revocati in dubbio, si rivelano una costruzione sociale artificiale, che cela gli autentici processi inter-soggettivi di creazione del senso), egli mostra anche come il significato dell'azione – da Weber in qualche modo rappresentato come sostanzialmente a-problematico, coglibile attraverso contenuti di coscienza in parte incerti e complicati ma in linea di principio trasparenti e comprensibili – sia in realtà un prisma di motivazioni spesso non consapevoli nemmeno agli occhi di chi agisce. Nei moventi di quest'ultimo si mischiano infatti determinanti oggettive dovute alla condotta degli interlocutori (*motivi a causa dei quali*), finalità più o meno liberamente scelte (*motivi in vista dei quali*), ragioni infine che – esperite vividamente nel corso della condotta come un flusso di vita percepito ma non coscientemente appreso (la presa di coscienza è sempre un soffermarsi della mente, un suo concentrarsi mnemonicamente su quanto esperito, a ritagliarne scampoli discreti comunque evocati sempre tramite l'intermediazione di un pensiero e di una parola susseguenti⁶) – non sono mai autenticamente conosciute nemmeno dal soggetto stesso. E ancor meno dall'osservatore, che non può dunque che procedere a

⁶ Su questo punto, vedi ad esempio il recente Santambrogio (2006).

una ricostruzione del senso attraverso – dice Schütz – *tipizzazioni di tipizzazioni*, ovvero di idealtipi (alla maniera weberiana) degli stessi idealtipi sviluppati e adottati dagli attori nel loro orientamento altrettanto convenzionale nel dedalo di significati che costituisce il mondo sociale.

La ‘deriva’ di questa crescente complessificazione del problema della razionalità dell’azione è stata quella di un graduale assottigliamento della fiducia nel fatto che la scienza sociale fosse in condizione di cogliere le autentiche motivazioni dei soggetti, e di conseguenza l’indebolimento della credenza che, attraverso l’applicazione di rigorosi metodi di indagine sociologica, fosse possibile render conto degli effettivi legami che connettono razionalità individuali e razionalità sociali che sembrano sottendere il funzionamento delle istanze organizzate della vita sociale. Certo, l’attenzione micro-analitica alle dinamiche routinarie di ricostruzione del senso e della realtà del mondo sociale ha aperto importanti direzioni di ricerca sui concreti meccanismi che traducono l’articolazione delle condotte intersoggettive in modalità di condotta istituzionalizzate e macro-aggregate (si veda a questo proposito il quarto capitolo di questo volume). Non di meno, scuole recenti di pensiero come quella dell’etno-metodologia (presentata in questo libro nell’approfondimento dedicato all’interazione e allo scambio) o – sul fronte più macro analitico – quella del funzional-strutturalismo hanno seriamente messo in discussione i principi in base ai quali fosse possibile confidare in una conoscenza certa, generale, universalizzabile, cumulativa, a partire dalla quale ricostruire cognitivamente un compiuto quadro della vita associata, nelle sue componenti interattive e strutturali (Boudon 1995). Contro i pericoli di questo relativismo gnoseologico si pronuncia oggi uno delle più importanti figure della sociologia internazionale – Boudon – esponente di un’altrettanto importante scuola di pensiero, a cavallo fra scienza economica e quella sociale, denominata *individualismo metodologico*.

Ora, come ben illustra Udhen (2001) in una delle opere recenti più complete di inquadramento di questo approccio, si tratta di una tradizione di ricerca che getta le proprie radici nel più antico pensiero filosofico (da Hobbes a Tocqueville) e che, sviluppatasi nel solco della riflessione dell’economia politica (basata sul principio di un ordine sociale che si edifica a partire dalle condotte individuali di soggetti edonisticamente interessati al raggiungimento del proprio benessere e della propria felicità), è stata gradualmente adattata al ragionamento sociologico, non solo nella forma più conosciuta delle teorie inseribili nella così detta *rational choice perspective* ma anche in versioni concettuali attente sia alle componenti strumentali dell’agire individuale sia a quelle più direttamente riconducibili alla struttura dei valori istituzionalizzati della società.

Diversamente dalle versioni più ortodosse, che considerano come punto di partenza per la spiegazione dei fenomeni sociali soggetti considerati a prescindere dalle loro appartenenze sociali e dal contesto istituzionale

nel quale sono immersi, le formulazioni più strutturaliste – che problematizzano cioè la dimensione istituzionale (pur nel rispetto del principio che la vita sociale, con le sue dinamiche, è comprensibile soltanto a partire da un'analisi delle motivazioni dei singoli e delle relazioni che essi intrecciano nel perseguimento dei loro scopi) – condividono un modello di attore 'socializzato', idealtipicamente classificabile in categorie sociali (i nobili francesi del XVII secolo, gli operai tedeschi dell'epoca industriale, ecc.) e pertanto connotati da una serie di caratteristiche altrettanto astrattamente tematizzate. In altre parole – come spiega Boudon in uno dei testi più chiari di esposizione del suo approccio – *l'individualismo metodologico* non solo rappresenta un metodo di ricerca che prescinde dal problema (scientificamente irrisolvibile) della natura ontologica dei fondamenti della vita sociale (gli individui in quanto esseri coscienti? Il sistema neuronale/vegetativo che presiede alla formazione del pensiero e dei nuclei di senso che orientano la condotta? Il sistema biochimico che sottostà a quelle sinapsi molecolari?) ma non può neanche essere considerato nel senso stretto del termine come una concezione 'micro' della società, perché i suoi oggetti di studio – ai quali esso si rapporta sempre a partire da una domanda circa i meccanismi esplicativi dei fatti che indaga – spaziano da interazioni focalizzate fra persone che si incontrano in compresenza fisica a fenomeniche che hanno luogo su archi geo-cronologici ben più ampi. Ciò che caratterizza questa impostazione è infatti da un lato l'assunto meramente euristico (derivato da Weber) che – trattandosi di una scienza del senso umano, a qualunque grado di istituzionalizzazione esso si presenti –, la sociologia non può che considerare come atomo della socialità l'individuo e la sua capacità di conferire senso alle sue azioni, dall'altro il principio che – posto quel presupposto metodologico – ogni fenomeno sociale, qualunque sia il grado di aggregazione al quale esso si manifesta (un'associazione informale, un'organizzazione politica, un apparato statale, un ordinamento economico come il mercato, un intero sistema societale) – deve essere interpretato come il prodotto visibile ed empiricamente controllabile di condotte soggettive intraprese in solido.

Ora, con il che entriamo nel vivo del tema di questo capitolo, interpretare un fatto sociale in questi termini significa – dice Boudon (1984) – partire dal presupposto che, per comprendere i comportamenti individuali (per quanto in relazione), bisogna capirne le motivazioni che ne sono alla base. Non si tratta – precisa il sociologo francese – di coglierle in modo simpatetico, attraverso immedesimazione emotiva con gli stati d'animo dei soggetti osservati. Certo, anche questo sforzo di penetrazione è importante, non fosse altro perché individuare i meccanismi di produzione del sociale vuol dire render conto della multi-dimensionalità delle logiche di azione seguite (componenti riflessive, subcoscienti, routinarie e pertanto tendenzialmente sfuggenti all'attenta consapevolezza, ma anche i moventi emotivi e impulsivi). Come diceva Weber, tuttavia, ciò che sottende una

scelta – l’abbiamo visto – è un amalgama di ragioni intrecciate, le più importanti delle quali non sono necessariamente quelle verbalmente più manifeste. La ricerca metodologicamente individualista è una specie di indagine poliziesca. Così come in quel caso giudiziario la responsabilità del reo deve essere provata, argomentata, attraverso un certosino lavoro di incrocio e ponderazione degli indizi (sulla base di dati di fatto), così la sociologia deve procedere a un costante sforzo di collegamento logico, empiricamente accreditato dai dati di realtà, fra le molteplici manifestazioni comportamentali degli attori implicati nel fenomeno studiato. E attraverso questo faticoso tentativo, provare a raggiungere quello stato della comprensione – forse sarebbe meglio dire: dell’apprensione cosciente, verbalizzabile, comunicabile alla comunità scientifica affinché essa possa controllare la spiegazione fornita in maniera critica – nel quale lo studioso possa affermare che, fosse stato nei panni di coloro che sta indagando, avrebbe con molta probabilità agito nel loro stesso modo.

Ora, questo procedimento – che secondo Boudon (2002b) rappresenta l’antidoto più efficace alla distorsione ‘etnocentrica’, cognitivamente più pericolosa (perché foriera di interpretazioni scorrette, viziate dai propri pregiudizi di valore) – impone al ricercatore di rifuggire, in presenza di fenomeni sociali (e di comportamenti soggettivamente intenzionati e reciprocamente orientati che ne stanno alla base) a prima vista incomprensibili, chiavi di lettura declinate nei termini di «irrazionalità», «falsa coscienza» o potere condizionante di fattori che agirebbero ‘alle spalle’ degli attori stessi (logiche strutturali economiche così come determinismi ideali e valoriali). Occorre al contrario – in quel lavoro di creativa *immaginazione sociologica* che dicevamo – tentare di individuare le *buone ragioni* che stanno alla base delle azioni dei soggetti considerati. E per ‘bontà’ di queste ragioni si deve intendere l’insieme delle credenze, delle convinzioni valoriali, delle pratiche routinarie, che – adottate nello specifico contesto nel quale si svolge l’agire – costituiscono agli occhi degli attori strumenti efficaci per perseguire i loro progetti e per raggiungere consapevolmente gli obiettivi preposti.

Prima di esemplificare – con riferimenti di ricerca – questo principio basilare dell’approccio che stiamo considerando, occorre insistere allora un momento su questa particolare idea di razionalità. Solitamente – dice Boudon (1969) – siamo soliti associare quel termine con il concetto ‘olimpico’, ovvero reputato come di validità universale, di ‘razionalità strumentale’ e ‘utilitaristica’ mezzi/fini. Ma questa accezione – come abbiamo visto sulla scia dell’analisi della proposta weberiana – non è né assoluta (ma storicamente determinata), né l’unica, né la più euristicamente preziosa, perché – se adottassimo questo criterio – saremmo condannati a escludere dal novero dei fenomeni intelligibili della sociologia la gran parte delle azioni. Certo, le persone ragionano anche in termini strategici, e sarebbe assurdo rinunciare a una chiave interpretativa come quella, ma nella vita quotidiana mostrano pure di seguire – e continuamente miscelate – anche altre logiche di con-

dotta, che non possono essere semplicisticamente confinate nell'ambito della irrazionalità. Poiché dunque questo orientamento razionale è sempre – come abbiamo visto – contestuale e particolare ('de-limitato', come recita il titolo di questo paragrafo) occorre dare del termine – *razionalità* – non una definizione stretta e lemmatica ma, più flessibilmente, una definizione proposizionale, semantica, in base alla quale si possa affermare che «un attore X può essere giudicato aver adottato razionalmente un'azione Y a patto che si possa dire che ha intrapreso quella particolare condotta perché aveva delle “buone ragioni”, e si può riconoscere che aveva tali buone ragioni perché...». A seconda dell'argomentazione susseguente a quel particolare secondo perché è allora possibile – conclude Boudon (1996) individuare tipi diversi di razionalità, che precisano e ampliano la classificazione weberiana che abbiamo prima visto. Se a quel secondo interrogativo segue una spiegazione del tipo «perché la condotta Y corrispondeva all'interesse dell'attore X», oppure «perché quell'azione era per X il miglior mezzo per conseguire l'obiettivo che si era proposto», potremo parlare rispettivamente – conclude il sociologo francese – di *razionalità utilitaristica* e di *razionalità strumentale*. Ma con lo stesso criterio (se ad esempio si evoca, a spiegazione, il fatto che quell'atteggiamento conseguiva da uno specifico principio normativo o da una particolare concezione conoscitiva nei quali l'attore credeva, avendo buone ragioni per farlo visto che in passato aveva tratto vantaggio da tali convinzioni), ebbene è possibile aggiungere alla lista altri tipi di logica: quella *assiologica* e valoriale, quella *cognitiva*, ecc. Nell'elaborazione individualista metodologica, quindi, al concetto di razionalità in senso stretto si aggiungono altre cognizioni di questa proprietà, che spingono pertanto a parlare più di *ragionevolezza* che di ragione in senso stretto. Naturalmente, per finire, questo ampliamento del campo dell'intelligibilità dell'azione non esclude, alla fine, l'idea di *irrazionalità*. Questa è un'imputazione interpretativa che dev'essere effettuata solo come *estrema ratio*, quando ogni sforzo di comprensione ragionevole fallisce. E – al di là di tutto – anch'essa ha una definizione semantica. Si prenda la seguente proposizione: «la madre aveva buone ragioni di uccidere il figlio gettandolo dalla finestra perché... era adirata!». Già a un'apprensione di senso comune questa spiegazione suona inaccettabile, strana. Più logico sarebbe stato dire: «la madre non aveva buone ragioni di precipitare dalla finestra il figlio ma... (!)... era adirata...!». Nella versione boudoniana dell'individualismo metodologico, così come in quella weberiana, il concetto di *irrazionalità* coincide gradualmente con una graduale mancanza di controllo cosciente da parte dell'attore sulla sua azione.

2.4. Strategie ragionevoli: esperienze di ricerca a Prato

L'impianto teorico e metodologico dell'approccio individualista boudoniano – e nello specifico il meccanismo di spiegazione che esso adotta

– può essere sintetizzato in una piccola e semplice funzione matematica che il sociologo francese ha sviluppato e applicato nelle sue numerose ricerche sul campo⁷: dato un fenomeno macrostrutturale M , esso può essere considerato funzione dell'aggregazione di azioni individuali i , a propria volta concepibili come funzione del contesto sociale S , a sua volta leggibile nei termini delle sue proprietà macro-aggregate e istituzionali M' . Detto in altri termini, la situazione sociale influenza (ma non determina) – con le proprie caratteristiche routinarie e codificate – l'orizzonte di significato degli attori in comunicazione, i quali non di meno, nel loro scambio locale, introducono variazioni in quelle stesse costanti istituziona-

⁷ Ad esempio, la celeberrima ricerca (Boudon 1973), nella quale il pensatore francese mostra come il fenomeno – diffusosi in tutti i Paesi industriali avanzati dell'occidente a partire dagli anni Settanta ad oggi – della svalutazione dei titoli di studio in concomitanza con la diffusione della scolarizzazione superiore di massa possa essere anche interpretato come un *effetto perverso* delle condotte razionali degli attori. A fronte dell'aumento della popolazione scolastica, la crescita dell'offerta formativa di tipo superiore e universitario – in nome del valore democratico del 'merito' – ha moltiplicato i diplomi e i percorsi di studio, accreditando l'idea che più elevate credenziali educative avrebbero garantito inserimenti lavorativi in posizioni di responsabilità più professionalmente qualificate e monetariamente retribuite. La saturazione di queste opportunità occupazionali a fronte di aspettative individuali crescenti ha pertanto creato un'inflazione di titoli di studio sempre più svalorizzati, con processi di distinzione sociale – come ha spiegato per altri versi Bourdieu (1979) – che ha generato da un lato scuole di serie A e di serie B (le prime accessibili tendenzialmente dai ragazzi di classe elevata, con una riproposizione controintuitiva delle disuguaglianze sociali che le misure paritarie nel campo dell'istruzione avrebbero voluto proprio evitare), dall'altro un prolungamento delle carriere scolastiche, con entrata ritardata nel mondo del lavoro a un'età lavorativamente meno appetibile per gli imprenditori. Per far fronte a questi problemi, il Governo francese decise quindi un piano di promozione e potenziamento di scuole tecniche fortemente professionalizzanti, che avrebbero consentito un ingresso più celere nel mercato del lavoro e retribuzioni mediamente elevate ma alquanto dispersive intorno alla media aritmetica: posizioni molto retribuite da un lato della distribuzione ma anche occasioni remunerate ben al di sotto del livello standard. E questo a fronte di sbocchi professionali post-universitari e di più lunga durata più difficili da reperire ma ricompensati mediamente meglio dei precedenti e con una dispersione degli stipendi meno accentuata (maggiore probabilità, riuscendo ad essere impiegati, di esser trattati retributivamente meglio). Da un punto di vista strettamente razionale, gli attori nel loro complesso – dunque a livello di sistema – avrebbero avuto migliori risultati se avessero scelto comunque la prima soluzione, quella tecnica professionalizzante. In situazione di competizione strategica, tuttavia (assimilabile al classico gioco del 'dilemma del prigioniero'), la gran parte dei soggetti, aspirando comunque a condizioni lavorative migliori e confidando nella defezione degli altri (la loro scelta 'tecnica'), mostrò di preferire per la maggior parte le carriere più lunghe, con risultati collettivi negativi (appunto: inflazione delle credenziali, disoccupazione generazionale, ritardi nel processo di maturazione esistenziale, ecc.). Da una scelta individualmente razionale un esito collettivamente irrazionale! È questo un esempio del meccanismo di spiegazione con cui gli individualisti metodologici cercano di illuminare il nesso (talvolta con esiti inaspettati e contro-intuitivi) fra logiche d'(inter-)azione individuali e logiche di funzionamento sistemico.

lizzate del contesto, promuovendo così un graduale mutamento della vita sociale. Secondo questa impostazione, dunque, ogni fatto sociale globale può essere compreso solo a partire dalle modalità interattive situate che lo ri-elaborano, riproiettandolo così su scala sovra-territoriale ma con connotazioni differenti e sempre processualmente ri-prodotte.

Ora, questo schema di analisi è stato alla base di un complesso programma di studio che – nel corso dell'ultimo decennio – è stato ideato e realizzato dall'*équipe* di ricerca di *CAMBIO. Laboratorio sulle trasformazioni Sociali*, insediato presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Firenze e fondato e diretto da Paolo Giovannini. Tale lavoro di indagine – i cui principali risultati sono stati sintetizzati in Giovannini (2006, a cura di) – si è articolato in una serie di discese sul campo – con l'impiego di tecniche di raccolta delle informazioni di tipo quanti/qualitativo – con l'obiettivo di capire primo, quale significato avesse, nelle società locali di riferimento, il generale processo di deindustrializzazione che ha interessato la Toscana sin dagli anni Ottanta del secolo scorso ma con una particolare intensità a partire dal decennio Novanta; secondo, come questo senso attribuito collettivamente alla situazione in funzione delle caratteristiche dei contesti indagati si distribuisse, e con quali tipo di variazioni, fra le varie categorie professionali e nelle loro famiglie. L'ipotesi di partenza – testata nei luoghi di Prato, Massa Carrara e Piombino – era che l'evento, per quanto prolungato nel tempo, fosse diversamente letto

1. o come una *crisi* grave, per quanto alla lunga risolvibile;
2. o come un processo tendenzialmente più strutturale di *de-industrializzazione*, inteso come perdita irreversibile della centralità dell'industria manifatturiera e sua graduale sostituzione con attività economiche di tipo diverso, ad esempio di servizio alla persona e al cliente;
3. o – infine – come un caso di vero e proprio *declino* territoriale, contrassegnato da una degradazione non solo produttiva ma generalizzata all'intero tessuto sociale.

Naturalmente, questo diverso modo di vivere lo stesso fenomeno sarebbe dipeso, in ipotesi, dalle differenti caratteristiche istituzionali delle società locali in oggetto:

1. più dense e dinamiche (in termini di spirito imprenditoriale e di apertura al rischio; di fiducia inter-personale e generalizzata di tipo comunitario; di attivismo e creatività delle autonomie locali e della società civile del territorio, ecc.) in una zona come il distretto industriale laniero, per definizione aperto alle alee del mercato;
2. più critiche e incerte (lungo le stesse dimensioni ora ricordate) nel caso di Piombino (in una città siderurgica di media grandezza,

colpita dalla crisi dell'industria a partecipazione statale ma anche dal potere pubblico supportata da una serie di ammortizzatori sociali); più deteriorate in un'area manifatturiera poco sviluppata come la Toscana costiera del nord, nella quale l'industrializzazione non è stata tendenzialmente autoctona bensì 'paracadutata' dall'esterno, e in cui il ruolo delle autonomie locali, poco stimolate da un tessuto sociale più statico (associazioni degli interessi, organizzazioni del privato sociale, ecc.), è stato tradizionalmente più difficoltoso. Per finire, un corollario di questa ipotesi portante è che i significati generali congetturati ora ricordati si modulassero, fra le varie categorie sociali, in funzione della loro maggiore o minore 'vicinanza' dal fuoco della crisi (in termini di dipendenza economica delle famiglie dai redditi provenienti da occupazioni nell'industria; di generazione anagrafica e di bagaglio culturale: giovani studenti – seguenti percorsi educativi differenziati – avrebbero dovuto mostrare atteggiamenti più o meno ripiegati/ottimistici a seconda della carriera scolastica intrapresa, delle opportunità lavorative preconizzate, ecc.; in termini di genere: le donne, tradizionalmente, trovano impiego soprattutto in occupazioni terziarie e più distanti dall'industria, fermo restando le loro maggiori difficoltà di inserimento nel mercato del lavoro; e inoltre esse giocano più degli uomini la loro identità in cerchie sociali di appartenenza più diversificate – la famiglia, la genitorialità, ecc. – rispetto ai propri partner più performativi).

I risultati di ricerca sembrano confermare in larga misura le ipotesi fatte, con un atteggiamento più fiducioso nel distretto industriale pratese, uno più ripiegato nella zona di Piombino, uno invece disincantato in quella di Massa. Fra le categorie sociali più penalizzate, naturalmente, i lavoratori manifatturieri e, con essi, le loro famiglie. Ma ciò che colpisce dai dati raccolti è come l'orientamento più pessimista sia

1. più accentuato fra gli uomini che fra le donne occupate;
2. fra coloro dotati di competenze professionali meno qualificate e quindi meno rispondibili in un ambiente produttivo a sempre minor intensità industriale;
3. in zone maggiormente depresse come la Toscana costiera piuttosto che nell'area pratese, dove un radicato spirito piccolo imprenditoriale continua a lavorare anche fra gli ex dipendenti, spingendoli più facilmente sulla strada delle attività autonome grazie soprattutto agli aiuti, in termini di riconoscimento e di supporto sindacale ottenibile dalle cerchie relazionali formali e informali di appartenenza (familiari, amici, ecc.) (Prato, come è noto, è una città tradizionalmente 'rossa', almeno fino a ieri, con una diffusa solidarietà operaia

che attraversa tutti gli strati sociali di un comprensorio da sempre culturalmente identificato con la sua vocazione fabbrile e del saper fare).

Si tratta, nel caso laniero, di un tipo più propositivo di orientamento, che si rintraccia con tutta evidenza, ad esempio, fra le donne imprenditrici della città, che vivono – in funzione anche dell'età, e del periodo e dei contenuti del processo di socializzazione secondaria alle quali sono state sottoposte – il loro impegno professionale come un importante banco di prova della loro identità, benché costantemente declinata anche nell'ambito privato della famiglia. Ma un impegno che mostra come il lavoro rappresenti, qui più che altrove, una cruciale fonte di autostima ma soprattutto di stima sociale. Certo, fra le giovani imprenditrici – e tanto più quanto esse operano nel settore dei servizi anziché di quello manifatturiero – si diffondono atteggiamenti valoriali più marcatamente improntati ai principi privatistici della qualità della vita, del *loisir*, del tempo libero. E fra di loro si registra anche un'etica più strumentale nei confronti della propria esperienza professionale. Con questo, la cultura locale – ancora per certi aspetti tradizionalista e produttivista – opera all'interno del loro campo interattivo di significati, 'piegando' in maniera creativa quelle trasformazioni culturali di più ampio respiro ai codici territoriali e personali del gruppo e degli individui, in un processo di ri-conferimento del senso che sembra effettivamente seguire la logica indicata dall'interpretazione boudoniana.

Questa stessa sembra poi particolarmente all'opera presso le generazioni più giovani, e pare riuscire a render conto anche delle variazioni che la cultura dei ragazzi subisce in funzione del genere delle persone. Come si evince da un approfondimento della riflessione fatta in Buccarelli (2007), negli ultimi decenni la situazione pratese è sostanzialmente cambiata. Innanzitutto essa ha conosciuto, al pari delle altre zone italiane, un forte processo di terziarizzazione dell'economia. Anche il mercato del lavoro, tradizionalmente fiorente, ha conosciuto negli ultimi anni una ristrutturazione. Tassi di attività e di occupazione si mantengono ancora costantemente al di sopra della media italiana, e tuttavia nell'ultimo decennio essi sono rimasti sostanzialmente stabili, facendo tuttavia registrare un'accentuata diminuzione proprio per le componenti giovanili dell'offerta, e in special modo fra le giovani donne. Infine, circa il 60% dei nuovi avviamenti al lavoro è oggi a tempo determinato (nelle varie forme in cui questa modalità contrattuale si articola: dall'interinale alla parasubordinazione), e tale percentuale fra i giovani sfiora l'80%. La società pratese si è avviata ad essere inoltre non solo una società economicamente postindustriale, caratterizzata dalla 'vischiosità' di un mercato occupazionale tipico delle zone metropolitane, ma anche una società culturalmente postmoderna e multiculturale. È dunque sullo sfondo di questo contesto che – conformemente all'ottica di analisi adottata – è

necessario studiare le modificazioni dei sistemi valoriali delle giovani generazioni. L'atteggiamento verso il futuro dei ragazzi che sono stati oggetto di indagine risente indiscutibilmente di questo clima culturale. Se per esempio per il 40% l'avvenire è «qualcosa da costruire», il 20,6% lo percepisce come «un'incognita». Solo il 5,6% vi vede «un rischio». Ma che questa eventualità operi nell'immaginario dei ragazzi e delle ragazze è forse testimoniato dalla frequenza con cui non pochi di loro rispondono che «in fondo quel conta è il presente» e che l'atteggiamento migliore da adottare è forse un sano fatalismo («sarà quel che sarà»).

Ora, conformemente alla chiave di lettura adottata, in una zona in cui il mercato del lavoro si rivela particolarmente ostico proprio per i soggetti femminili (e, fra questi, per le più giovani), sono soprattutto le ragazze a manifestare un atteggiamento più ambivalente e insicuro. La percentuale di quelle che si considerano d'accordo sul fatto che il proprio avvenire è da costruire è più basso (37%) di quella registrata presso i loro coetanei maschi (43%), mentre l'inverso accade quando si tratti di dichiarare una visione più pessimistica verso il futuro, visto come un rischio e come un pericolo soprattutto dalle donne delle più acerbe classi di età. Le più preoccupate paiono le 21-26enni, quelle in possesso di un più alto titolo di studio (la legittima aspettativa di poter vivere le proprie più alte aspirazioni lavorative nella propria città natale – quanto mai sbilanciata però, in termini, di opportunità occupazionali, ancora verso l'impiego nell'industria tessile – è percepita come destinata con molta probabilità ad essere disattesa, con il prevedibile obbligo a spostarsi) e le lavoratrici. Sembra quasi, in altre parole, che all'aumento degli strumenti (reddito, istruzione) coi quali far più facilmente fronte alle alee della vita, cresca anche la preoccupazione e il timore di veder sfumati i propri – diciamo – privilegi.

Per concludere, posta 'alla prova', il tipo di approccio teorico e metodologico promosso e sviluppato da Boudon sembra dare – sul piano dell'analisi – strumenti interpretativi in effetti utili per comprendere, alla luce delle razionalità multidimensionali che animano le condotte degli attori, le modalità di cambiamento del tessuto sociale di riferimento. Il grande insegnamento che il sociologo francese ha dato agli studiosi di scienza sociale è che solo comprendendo le motivazioni dei soggetti attraverso un certosino lavoro – a cavallo fra teoria e ricerca empirica – di ricostruzione delle loro vedute, delle loro speranze, delle loro aspettative ma anche delle loro paure, è effettivamente possibile cogliere le dinamiche che sono concretamente all'opera nei contesti indagati. Ed è possibile render conto anche dei complessi, talvolta complicati, meccanismi attraverso i quali le strategie personali degli attori danno luogo, sul piano più macro e aggregato della socialità, a fenomeni istituzionali. In buona sostanza, si tratta una sociologia che – adottando il punto di vista 'locale' di chi agisce – riesce non soltanto a guardare al dato di fatto ma anche a volgere il proprio sguardo al futuro, a preconizzare le plausibili trasformazioni della società più in generale.

Capitolo 3

Vecchie e nuove disuguaglianze sociali

Paolo Giovannini

3.1. Uguali/disuguali

Affrontare il tema della disuguaglianza sociale significa confrontarsi con il problema centrale dell'analisi sociologica – forse, come è stato detto, con il problema che è stato all'origine della stessa disciplina. Se è vero infatti che le misteriose ragioni della disuguaglianza hanno da sempre attratto l'interesse di ristrette élite di intellettuali di ogni tempo e paese, è però vero che solo nella moderna società europea – dopo la rivoluzione politica e culturale della Francia a cavallo tra Settecento e Ottocento, e dopo la rivoluzione economica e industriale della Gran Bretagna lungo tutto il diciannovesimo secolo – si fanno più gravi e soprattutto più gravemente avvertite le logiche della disuguaglianza. Gli effetti di una crisi senza precedenti delle tradizionali legittimazioni religiose e culturali del sistema delle disuguaglianze si incrociano e si sommano con un processo rapido e tumultuoso di cambiamento economico e produttivo che rivoluziona l'intera struttura gerarchica delle società europee, facendo ascendere nuovi e sconosciuti ceti sociali e professionali, e marginalizzando o annientando antiche e solide posizioni sociali. Tutto questo sotto gli occhi e sulla pelle di uomini e generazioni che nel breve arco della loro esistenza vedevano sconvolti rapporti e relazioni sociali di vecchia data, con un inquieto e tormentato interrogarsi sul senso e le ragioni di quanto veniva accadendo.

Si può dire che la sociologia inizi il suo cammino disciplinare sotto lo stimolo potente di questi interrogativi ormai avvertiti a livello di massa. Perché aumenta o diminuisce la distanza sociale? Quali sono i fattori che più influiscono sui mutamenti della struttura sociale? Cosa fa sì che individui e famiglie vincano o perdano nella competizione sociale? Come viene percepita la disuguaglianza tra gli uomini, al di là e magari contro la sua stessa realtà? Le risposte che sono state proposte in questo secolo

e mezzo da sociologi e scienziati sociali sono innumerevoli, come si può vedere leggendo un qualsiasi manuale *ad hoc*. Qui – nell'impossibilità di dar conto neppure sommario di esse – svilupperemo quello che è forse l'approccio più classico nella spiegazione della disuguaglianza sociale, che evidenzia cioè il ruolo chiave del fattore lavoro.

Già sul piano definitorio, emerge con tutta chiarezza la *centralità del lavoro per la determinazione della struttura sociale*. Lo si vede bene, in particolare, nella definizione di *classe sociale*. Nella sua accezione più generale, l'espressione sta a indicare quel vasto insieme di individui o famiglie che occupano una posizione simile all'interno di una società e che, in relazione a ciò, presentano caratteristiche oggettivamente e soggettivamente vicine. Il sistema di disuguaglianze, o appunto di divisione in classi che ne deriva, è riconducibile dunque prevalentemente a ragioni di natura sociale. Sociologicamente, la classe è una categoria di grande ambiguità, che contiene insieme elementi descrittivi e interpretativi. Benché si sia applicata alle società di tutti i tempi modellandosi sulle classiche dimensioni ora della ricchezza, ora del potere o del prestigio, è solo con la Rivoluzione industriale che si afferma come categoria-chiave delle scienze sociali per l'interpretazione della società moderna. Ma la dimensione nella quale si colloca è con tutta chiarezza quella economica e del lavoro, con ciò differenziandosi concettualmente dall'altra fondamentale categoria della stratificazione sociale, il *ceto*, che definiremo subito dopo.

Nella tradizione europea, la nozione di classe si riconduce non a caso all'analisi degli economisti classici, Ricardo in primo luogo, ma trovando nella formulazione marxiana (come vedremo nel secondo paragrafo) il suo momento di maggior rilievo teorico e pratico. Le classi sociali fondamentali, la borghesia e il proletariato, si definiscono appunto in relazione alla loro diversa e opposta posizione nel sistema produttivo, anche se la specificità storica dei diversi paesi consente spesso di individuare più complesse articolazioni sociali. La radicale contrapposizione degli interessi che così si determina, e di cui si viene progressivamente prendendo coscienza, porta a ripetuti e spesso gravi episodi di conflitto, che talvolta sboccano in una vera e propria lotta di classe. A seconda dei mezzi di cui fa uso, il conflitto può essere più o meno pacifico o violento, andando da una regolata competizione per il controllo di risorse scarse (come avviene normalmente nei mercati) fino a una lotta senza regole per l'annientamento dell'avversario (come può essere la lotta di classe al culmine del momento rivoluzionario). Nell'ultimo secolo, si è assistito a un processo di forte istituzionalizzazione del conflitto (Dahrendorf 1959), con la regolazione minuziosa di sedi e modalità negoziali, anche in ambito internazionale: ma riaffiorano periodicamente aspri e a volte distruttivi

¹ Per tutti, si veda Crompton 1996.

confronti conflittuali, sulla scia di movimenti sociali, etnici, religiosi o nazionali, che innestano processi di cambiamento rapidi e radicali.

Non è però solo Marx a sottolineare la centralità della dimensione economica e del lavoro per la disuguaglianza sociale. Anche Max Weber (1922a) riporta le differenze di classe e i relativi conflitti ai diversi interessi e chances di vita connessi alla posizione nella sfera economica e del lavoro, determinata però oltre che in termini di proprietà, anche in base a differenze di patrimoni educativi, professionalità, ecc. Questa maggiore articolazione del sistema di classi rimane in seguito una caratteristica comune dell'analisi sociologica, vuoi per la maggiore influenza del pensiero funzionalista e ordinale di ispirazione durkheimiana e parsonsiana, vuoi per l'emergere di modalità nuove di strutturazione delle differenze sociali, legate all'ascesa delle classi medie, alla maggiore mobilità sociale, al più incisivo intervento dello Stato nel mercato e, infine, al progressivo maggior peso degli elementi soggettivi e di valore nella determinazione delle appartenenze sociali.

Si sconfinava così rapidamente in quella che è l'altra categoria sociologica fondamentale utilizzata nell'analisi della stratificazione sociale, il *ceto*. Con questo termine si indica (Weber 1922a, II, pp. 230-244) quella pluralità di persone accomunate da una specifica valutazione sociale positiva o negativa, da un comune senso dell'onore, da caratteristici stili di vita e modelli di consumo. Benché la stratificazione per ceti risenta non poco, e a sua volta influenzi, quella per classi, pur tuttavia queste due categorie si collocano prevalentemente in dimensioni diverse della stratificazione sociale: nella dimensione del prestigio, la prima, in quella economica e del lavoro, la seconda. Si noti però come anche la categoria di *ceto* sia profondamente legata alla vita lavorativa (e professionale) dei soggetti, che appunto nell'esercizio di un mestiere o di una professione trovano la ragione oggettiva e soggettiva fondamentale della loro appartenenza a un *ceto* sociale.

Nella sociologia statunitense, il concetto weberiano di *ceto* (tradotto come *status group*) è stato riduttivamente utilizzato per ricerche sulla stratificazione sociale in termini sostanzialmente socio-psicologici. Più di recente, la maggiore importanza degli elementi culturali e di valore nella determinazione dell'appartenenza sociale ha portato a nuove utilizzazioni del concetto di *ceto*. Ad esempio, a cominciare da Inglehart (1977), molti studiosi hanno messo in relazione il cambiamento nelle basi sociali del conflitto politico con il relativo declino della differenziazione di classe sociale a favore di quella legata ai valori (materialisti e post-materialisti) e allo stile di vita tipici di una società di *ceto*.

Può essere utile, per capire meglio il problema della stretta e storica relazione tra lavoro e disuguaglianza sociale, rivederne brevemente la natura originaria. Fin dall'antichità la condizione lavorativa – o la sua assenza – ha espresso il profilo fondamentale della disuguaglianza. In particolare nella cultura occidentale – segnata dalle correnti maggiori-

tarie della cultura ebraica, greca e romana – è presente già dalle origini una fondamentale dicotomia tra *lavoro* e *non lavoro* che connota negativamente (con la parziale esclusione delle attività agricole e del grande commercio) l'esperienza lavorativa, limitando al non lavoro la sfera delle attività propriamente degne dell'applicazione dell'uomo (e, soprattutto, del gentiluomo). Non a caso l'*otium* (il non lavoro) è luogo di frequenza esclusiva della classe dominante, che esprime monopolisticamente filosofi e scienziati, politici e condottieri. Mentre il *negotium* è appunto negazione dell'ozio, e dunque per definizione attività servile tipica delle classi subalterne, per i fini pur obbligati della produzione e della riproduzione. Nell'*otium* viene a realizzazione tutta la personalità dell'individuo, nel *negotium* questa realizzazione è negata.

La dicotomia lavoro-non lavoro ha dunque significati rilevanti sia in termini di classe che in termini individuali. Col tempo, e soprattutto sotto l'influenza della concezione cristiana del lavoro come pena e come strumento, ma anche come vocazione cui si è chiamati su questa terra, i due poli della dicotomia tendono a perdere le loro caratteristiche differenzianti. Le attività legate alla sfera dell'*otium* conoscono un processo di professionalizzazione, mentre – per quanto riguarda il *negotium* – si ha una progressiva rivalutazione delle attività lavorative in senso proprio. Questo processo di rivalutazione del lavoro (materiale e non) giunge a piena maturazione con l'affermarsi del protestantesimo, che dà ad esso un nuovo fondamento etico, concependolo come *Beruf* (professione-vocazione). Come è noto, si pongono con ciò le premesse per il pieno impegno nel nascente sviluppo capitalistico, e si dà base etica allo stesso processo di divisione del lavoro.

Mentre dunque perde di rilevanza sociale la dicotomia tra lavoro e non lavoro, si riafferma secondo logiche inedite e con riflessi sempre diversi sulla composizione sociale una tradizionale ma mai superata distinzione tra lavoro manuale (o materiale) e lavoro intellettuale. Siamo in presenza del primo grande *cleavage* sociale che – come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo – discende da un più generale processo di divisione del lavoro. Classi e strati sociali, potere e subordinazione, conflitto e solidarietà, sono tutti riconducibili alle regole formali o informali che presiedono alla distribuzione o all'accaparramento del lavoro. Se in generale la competizione è più forte per le posizioni lavorative più remunerative, o di maggior prestigio o potere, sono in particolare le posizioni di lavoro intellettuale ad essere più ambite perché espressione di attività o professioni privilegiate. La divisione tra chi svolge lavori manuali e chi invece esercita attività intellettuali tende poi a riprodursi nel tempo, per i meccanismi ben noti della riproduzione sociale per via generazionale o di cooptazione. Così, si fa stretta la relazione causale tra *cleavage* manuale/intellettuale e composizione di classe: nel duplice senso che chi è in grado di farlo tende ad accaparrarsi e a conservare lavori e funzioni di tipo intellettuale/direttivo,

e a sua volta questi e quelle favoriscono l'occupazione delle posizioni più privilegiate nelle diverse dimensioni del reddito, del potere e del prestigio.

I tentativi di abbattere o almeno di indebolire questa divisione così gravida di conseguenze sociali sono numerosi e ricorrenti nella storia, assumendo qualche volta carattere utopico, sotto la spinta di sentimenti egualitari. Tra i più significativi, quelli che si accompagnano e sorreggono ideologicamente la lunga fase di transizione alla moderna società capitalista. Ricordo ad esempio la impietosa denigrazione del lavoro artistico e intellettuale ad opera della cultura protestante più radicale tra Seicento e Settecento, che rivivrà poi in una sua variante laica e scientifica nella polemica contrapposizione (che per certi versi dura tutt'oggi) tra un lavoro produttivo 'buono' e una miriade di lavori improduttivi di nessun valore (o comunque, come si vedrà in Marx, incapaci di produrre valore economico). Ma in questa direzione si muovono anche, da un altro versante, quei tentativi di nobilitazione del lavoro manuale/materiale che nascono sul terreno delle rivendicazioni sociali, operaie e sindacali: si pensi all'orgoglio ideologico per il proprio mestiere e per la propria posizione sociale delle aristocrazie operaie britanniche nell'Ottocento, ma anche ai più recenti tentativi di estendere il concetto di professione ai lavori operai, riducendo così fortemente – sul piano simbolico ma anche sul piano materiale – le differenze di valutazione sociale tra lavori intellettuali e lavori manuali. Torneremo comunque sul punto nell'ultimo paragrafo.

Paradossalmente – ma la storia della società è spesso paradossale – la lunga e impietosa denigrazione del lavoro cosiddetto improduttivo non porta affatto a una schiacciante supremazia del lavoro produttivo (se non forse sul piano politico-culturale). Anzi, mentre declinano o si trasformano radicalmente le classi sociali espressione del mondo produttivo (riduzione quantitativa e marginalizzazione della classe operaia industriale, sostituzione della borghesia capitalista con il variegato mondo della finanza), si moltiplicano i vecchi e nuovi ceti sociali legati al crescente e ormai assolutamente dominante mondo dei servizi. Lo stesso baricentro dei poteri sociali ed economici si sposta dai luoghi della produzione a quelli del consumo, chiudendo o periferizzando fabbriche e laboratori, e creando invece templi e città del tempo libero. Si entra decisamente in quella che da tempo i sociologi chiamano 'società postindustriale'. È questa un'espressione di significato non univoco, con la quale si possono intendere sia quelle società dove la presenza quantitativa del settore secondario è ormai definitivamente superata da quella del terziario e dei settori più avanzati, che concorrono in maniera determinante alla formazione del reddito nazionale; sia le società dove, pur rimanendo l'industria il settore centrale almeno in termini di produzione del reddito, risultano assai meno pervasive la cultura e le relazioni sociali e di potere tipiche della società industriale: mentre si vengono affermando nuovi valori e stili di vita, si espandono appunto ceti e gruppi professionali estranei al mondo produttivo, e si collocano in una

posizione strategica categorie sociali nuove, espressioni del mondo della scienza, dell'informazione, della comunicazione.

Anche l'innovazione tecnologica, la cui storia è stata per due secoli la storia stessa del capitalismo industriale, accompagna e favorisce ora questa ora quella dinamica della disuguaglianza sociale. L'introduzione di nuove tecnologie in qualsiasi fase storica ha comportato una crisi generalizzata di identità per le persone che venivano coinvolte e qualche volta travolte da questo processo di innovazione. Ceti tradizionali legati al vecchio modo di vivere e di lavorare, cresciuti in un certo clima tecnologico, si sentivano improvvisamente spiazzati dall'introduzione del nuovo modo di lavorare e persino di esistere, vedendo nell'inarrestabile avanzare di una nuova tecnica l'ombra temibile di un dittatore sconosciuto, un nuovo leviatano pronto a coprire e magari a soffocare tutte le sfere della propria vita pubblica e privata. Ci sono invece ceti piccoli e meno piccoli che in questo processo di rinnovamento tecnologico hanno intravisto un'occasione, perché per qualche motivo, anche del tutto casuale, si trovavano nella possibilità di inserirsi nell'onda di questo cambiamento, dal quale capivano di aver tutto da guadagnare in termine di reddito, prestigio sociale, potere. E non mi riferisco soltanto ai ceti privilegiati quando parlo di gruppi avvantaggiati: si pensi ad esempio agli operai meccanici inglesi dal 1840 in poi, da quando cioè comincia a diventare di massa l'introduzione della nuova tecnologia meccanica nella lavorazione dei tessuti. Questi ceti operai vedono con favore e qualche volta acclamano l'introduzione delle nuove macchine, perché il loro mestiere di *meccanici* – come si chiamavano allora, oggi si chiamerebbero metalmeccanici – è legato al successo della nuova tecnologia, il loro successo come gruppo è legato a quel successo. Sono questi gli stessi operai e gli stessi gruppi professionali che danno vita alle prime rappresentanze sindacali e al *Labour Party*: sono insomma i ceti che diventano centrali nella politica, nell'economia, nella società, nella classe operaia nel suo insieme. Al contrario, i vecchi ceti artigiani dei tessitori, che fino allora erano stati all'apice della società del lavoro, hanno guardato all'introduzione di queste nuove tecnologie come alla peste, denunciandone tutta la carica distruttiva dei valori di una società fondata sulla cultura del lavoro, sull'etica del lavoro, sul prodotto del lavoro come prodotto artistico, e così via.

Questo processo si presenta con grande regolarità nello sviluppo sociale: tutte le volte che c'è un'innovazione tecnologica nella società si verificano movimenti di ascesa e discesa delle classi sociali, sovvertimenti e cadute di vecchi valori e di consolidati patrimoni ideali e politici, ascesa di nuovi ideali, affermazioni di una nuova etica. Inevitabilmente, ne risulta colpito anche il valore della libertà, perché le nuove tecnologie la possono favorire od ostacolare, o per lo meno sono percepite come fattore che aumenta o diminuisce la libertà per i singoli e per i gruppi: una libertà non astratta, ma concreta e specifica, che viene vissuta in modo

diverso e qualche volta opposto da ceto a ceto, da categoria a categoria, da individuo a individuo. Non a caso una tra le più grandi teorizzazioni sul declino delle libertà (quella di Marx) origina da una valutazione degli effetti del macchinismo sull'uomo, in termini di alienazione e di riduzione progressiva degli spazi personali di intervento e creatività. Oggi siamo di fronte a un problema analogo, forse ancora più complesso. Si tratta di capire cosa cambia con l'introduzione generalizzata delle nuove tecnologie, quali categorie, quali classi, quali ceti, quali gruppi professionali vedono aumentare o diminuire i propri spazi di libertà o meglio ancora come percepiscono e vivono questa mutazione nel rapporto con la vita, con il lavoro, con il mondo – se si sentono cioè più o meno liberi.

Sotto questo rispetto, siamo entrati oggi in una fase sicuramente cruciale. La rivoluzione informatica e la tecnologia che la rende possibile deve a mio parere costituire un punto importante di discussione quando si affronta il problema della disuguaglianza sociale. Le domande da porsi sono molte. Che cosa è questa nuova tecnologia, e in quale modo si viene concretamente applicando? Quale tipo di utilizzazione se ne fa? Quali sono i soggetti – individuali e sociali – che ci perdono e quelli che ci guadagnano? Quali sono i valori che favorisce e quali i valori che ostacola? Quali sono le strategie politiche e sociali che vengono negate da questo uso particolare e quali invece quelle che ne risultano di fatto avvantaggiate? Perché nulla è neutrale, e neppure la distinzione che spesso si fa sotto questo aspetto tra *hardware* e *software* – nel senso di una neutralità tecnologica del primo e di una parzialità scientifica del secondo – regge a una critica elementare: perché entrambi derivano da una determinata concezione della scienza, da una tradizione accademica, da un certo modo di fare ricerca, di tradurre la ricerca in progetto, di realizzarla materialmente, ecc. Entrambi sono prodotti tecnologici socialmente determinati, e semmai bisogna cercare di capire di quale senso si fanno portatori, quale specifica parzialità si nasconde dietro la loro apparente neutralità.

Ma il punto più critico riguarda proprio il problema delle disuguaglianze in rapporto alle nuove tecnologie. Gli analisti, di regola, si muovono con strumentazioni teoriche (e direi antropologiche) a mio parere di dubbia utilità interpretativa. Quantità e qualità dei processi di disuguaglianza, a livello mondiale o anche a livello di singolo paese, vengono infatti misurati attraverso parametri di possesso, capacità di uso, possibilità di accesso alle nuove tecnologie: tutti indicatori che permetterebbero di stabilire linee di disuguaglianza fra chi per esempio vive in paesi dove queste tecnologie sono diffuse, ha un reddito sufficientemente elevato da potersene permettere, ha una istruzione abbastanza alta da poter manipolare strumenti complessi, e chi invece non ha nulla di tutto questo, o è carente sull'uno o sull'altro versante. Si definirebbe così, indirettamente, una geografia delle disuguaglianze a livello mondiale, nazionale, regionale, ma anche lungo linee di classe, di ceto, di cultura e così via, ricalcata sulle differenti possibilità di

accesso alla e di capacità d'uso della tecnologia. In un certo senso – semplifico un po', naturalmente – chi è *dentro* la tecnologia starebbe socialmente o politicamente *sopra*, chi è *fuori* dalla tecnologia starebbe *sotto*. Le disuguaglianze sociali e politiche si collocherebbero lungo un *continuum* di possibilità di accesso alle tecnologie: chi ne utilizza di più si troverebbe ai vertici della scala sociale, seguito via via dagli utilizzatori minori.

Ma si può davvero valutare i processi di disuguaglianza sociale o politica utilizzando parametri che si considerano oggettivi, misurabili, statisticamente significativi, ma che sono parametri – per dirla brevemente – da paesi ricchi? La disuguaglianza è un problema complesso, che non può a mio parere essere appiattito su un piano di analisi puramente statistico o economico. Fra sviluppo tecnologico e disuguaglianza sociale e politica vi sono certamente relazioni positive, quantitative, misurabili. Ma il discorso non può fermarsi qui, altrimenti si darebbe per scontato ciò che scontato non è, presumendo che la tecnologia sia automaticamente generatrice di potere, di reddito, di uguaglianza, di felicità: che è un assunto non dimostrabile, e semmai valido solo per le società dove dominano gli stessi valori che hanno consentito alla tecnologia di plasmare e governare la vita sociale e politica. Si potrebbe persino, per alcuni paesi come per certi gruppi sociali, rovesciare facilmente la diagnosi, sostenendo che in realtà gli esclusi dalle nuove tecnologie che però dispongono di altri mezzi di comunicazione, di interazione personale, di partecipazione politica, che si rifanno a una concezione della vita e della razionalità sociale che pone soggettivamente a portata di mano la condizione di felicità, è bene che rimangano tali, fuori dalla nuova tecnologia – almeno finché non elaborano di essa una propria interpretazione.

3.2. Lavoro e disuguaglianza sociale: Karl Marx

Non c'è dubbio che il contributo ancor oggi di maggior interesse sul tema della disuguaglianza ci venga dal grande pensatore tedesco, interprete straordinario dei processi economici e sociali del suo tempo e leader di altrettanta straordinaria potenza ideologica e politica. Marx riporta proprio al lavoro la radice prima delle disuguaglianze sociali, nelle opere giovanili con un approccio più direttamente filosofico, ma via via spostando il proprio terreno di analisi nelle dimensioni più propriamente economiche e sociali. Il suo lavoro scientifico sul tema, anche a considerare solo gli aspetti sociologicamente più rilevanti, è così vasto che non è certo qui possibile ripresentarlo in poche pagine². Farò quindi alcune scelte, proponendo l'analisi marxiana su quei punti che a mio parere rimangono cruciali a

² Rimando, per uno dei tanti approfondimenti possibili sul tema, a Giovannini 1974, pp. 9-55, testo dal quale si riprendono parzialmente alcune pagine.

distanza di un secolo e mezzo per capire alcune delle ragioni profonde che legano l'esperienza di lavoro alle ragioni della disuguaglianza sociale.

Cominciamo dalla divisione del lavoro, e in particolare da quella che Marx chiama *divisione sociale del lavoro*, che più direttamente influenza le logiche della disuguaglianza tra gli uomini. A livello individuale, la divisione sociale del lavoro comporta una prima immediata conseguenza: rende molteplici i bisogni dell'uomo, nello stesso tempo che ne rende unilaterale il lavoro (Marx 1844, p. 18; 1867, pp. 138-139). La crescita delle esigenze individuali (e collettive) è cioè insieme causa ed effetto del lavoro socialmente diviso. Comincia quel processo storico di individualizzazione e unilateralità che trova nell'età capitalista la sua massima espressione. Nella società divisa, l'attività lavorativa dell'uomo si esercita limitatamente a una sfera professionale particolare. Con la terminologia di oggi, possiamo parlare dell'affermarsi sempre più massiccio, sotto la spinta di un processo di differenziazione, del principio di specificità funzionale: che prima informa di sé soprattutto il campo dell'attività manuale, ma quindi investe, con forza inarrestabile, anche il lavoro intellettuale e di direzione.

Il sistema si fa dunque fortemente costrittivo. Come si afferma in un famoso brano dell'*Ideologia tedesca* (Marx, Engels 1845-46, p. 24): «Appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire [...] se non vuol perdere i mezzi per vivere». La costrittività dei ruoli e delle funzioni non pesa poi solo sulla vita di un uomo, ma si esercita su intere generazioni: sembra quasi che nella società sia presente una sorta di istinto di conservazione che inventa sempre nuovi strumenti per legare l'uomo e i suoi discendenti a una determinata funzione, per rendere ereditari i mestieri (Marx 1867, p. 382). Se ieri questo strumento era la corporazione, se in altre società era (ed è) il sistema di caste, oggi sono forse le classi sociali a farsi canale di trasmissione ereditaria delle funzioni.

È però solo con l'affermarsi del modo capitalistico di produzione e di una più avanzata divisione del lavoro che emerge chiaramente alla coscienza individuale il carattere costrittivo del sistema occupazionale. La più limitata divisione del lavoro nella società precapitalista permetteva ancora di sviluppare «un interesse per il proprio particolare lavoro e per l'abilità che poteva elevarsi fino a un certo, limitato, senso artistico»: l'artigiano medioevale aveva perciò un «rapporto di soddisfatto asservimento» con il suo lavoro (Marx, Engels 1845-46, p. 43). Oggi tutto questo – sostiene Marx – non ha più senso: l'atteggiamento del lavoratore moderno verso il suo lavoro è di indifferenza, o peggio. La forma storica assunta dalla divisione del lavoro in ambiente capitalista ha avuto come conseguenza la deumanizzazione del lavoro, che ha perso la sia pur limitata potenzialità di sviluppo creativo delle epoche precedenti (Marx 1867, p. 121). Solo una minoranza, per via soprattutto della natura del lavoro che svolge, ma anche per la posizione di privilegio in cui si trova a operare, non avverte benché

subisca questi effetti della divisione del lavoro: giuristi, politici, religiosi conservano «rispetto per la loro merce», perché si illudono «sul nesso che unisce il loro mestiere alla realtà» e credono che la loro occupazione abbia «a che fare con l'universale» (Marx, Engels 1845-46, p. 69).

Quando dall'individuo ci si sposta alla società, l'analisi marxiana delle conseguenze della divisione sociale del lavoro si fa assai densa e interessante. Nella società capitalista, la divisione sociale del lavoro si fa condizione della trasformazione del prodotto del lavoro in merce, e della trasformazione di questa in denaro. La società concentra i propri strumenti e insieme si disarticola in branche produttive separate, che fanno fronte con i loro prodotti a vecchie o nuove necessità, e ricevono «un equivalente fornito dal lavoro sociale e rappresentato dagli articoli che soddisfano i suoi bisogni»³. La logica della divisione del lavoro porta a un processo di differenziazione funzionale, che Marx descrive in termini quasi parsonsiani: «Un particolare atto lavorativo che ancor ieri era una funzione fra le molte funzioni di un medesimo produttore di merci, oggi forse si strappa via da questo nesso, si fa indipendente e, proprio per questo, manda al mercato il *proprio prodotto parziale come merce autonoma*» (Marx 1867, p. 139). Questo processo di specializzazione funzionale non muta ovviamente la natura delle cose, le nuove funzioni conservando i caratteri della vecchia. Marx avanza in proposito l'interessante esempio della funzione di compera e vendita, inizialmente assolta dal capitalista stesso: «se mediante la divisione del lavoro una funzione che in sé per sé è improduttiva ma è un momento necessario della riproduzione viene trasformata da un'occupazione accessoria di molti nell'occupazione esclusiva di pochi [...] non per questo si trasforma il carattere della funzione stessa» (Marx 1885, p. 135). Il commerciante rimane lavoratore improduttivo, ma «la sua utilità consiste [...] in ciò, che in questa funzione improduttiva viene impegnata una parte minore della forza-lavoro e del tempo di lavoro della società» (*ivi*, p. 136). Egli 'libera' molti produttori dalla funzione di compra e vendita, e quindi in definitiva diminuisce i *faux frais* della produzione. Attraverso questo processo di differenziazione funzionale, la divisione del lavoro opera dunque come strumento di razionalizzazione interno al sistema capitalistico: tanto più in quanto la specializzazione funzionale che ne risulta favorisce la «produttività generale del lavoro facendo del lavoro improduttivo la funzione esclusiva di una parte dei lavoratori e del lavoro produttivo la funzione esclusiva di un'altra» (Marx 1862, p. 375).

³ Marx 1894, p. 230. Nella *Storia delle teorie economiche*, Marx sottolinea il cambiamento introdotto dalla divisione del lavoro: «la ricchezza non consiste più nel prodotto del proprio lavoro, ma nella quantità di lavoro altrui che questo prodotto può comandare, nella quantità di lavoro sociale che esso può comprare, quantità che è determinata dalla quantità di lavoro contenuta nel prodotto stesso» (Marx 1862, p. 136).

Questo approccio quasi funzionalista è però nettamente superato da Marx quando affronta le conseguenze della divisione sociale del lavoro in termini di disuguaglianza e di conflitto. Tralasciamo di occuparci delle disuguaglianze di talento che si riscontrano nelle società dove il lavoro è diviso, pure di non poco interesse⁴. Se è vero che Marx, in linea con le correnti dominanti di pensiero del XIX secolo, lega causalmente divisione del lavoro e disuguaglianza sociale, purtuttavia egli recupera originalmente anche il dibattito settecentesco che ascriveva alla proprietà privata l'origine della disuguaglianza tra gli uomini, e salda teoricamente i tre termini del problema: divisione del lavoro-proprietà privata-classi sociali. Come è noto, la trattazione di questo punto si ritrova soprattutto nel primo capitolo dell'*Ideologia tedesca*. La divisione del lavoro comporta «la ripartizione ineguale, sia per quantità che per qualità, del lavoro e dei suoi prodotti, e quindi la proprietà»; anzi, si precisa subito dopo, «divisione del lavoro e proprietà privata sono espressioni identiche: con la prima si esprime in riferimento all'attività esattamente ciò che con l'altra si esprime in riferimento al prodotto dell'attività» (Marx, Engels 1845-46, pp. 22-23). Al mutare della divisione del lavoro, mutano anche le forme della proprietà: è infatti la divisione del lavoro, in ogni nuovo stadio del suo sviluppo, a determinare «i rapporti tra gli individui in relazione al materiale, allo strumento e al prodotto del lavoro» (*ivi*, p. 9). Necessariamente, ciò porta al costituirsi di gruppi sociali con interessi antagonistici, dei quali uno si pone in posizione dominante rispetto agli altri. Se la divisione del lavoro si manifesta in forme rozze e poco sviluppate, anche la società si divide in modo anomalo, come è il caso del sistema di caste indiano o egiziano. Ogni formazione sociale presenta comunque, insieme a una divisione del lavoro a un determinato grado di sviluppo, forme corrispondenti di proprietà (tribale, 'comune', feudale, ecc.) e quindi di rapporti di produzione, e specifiche strutture di classe (liberi e schiavi, patrizi e plebei, feudatari e servi della gleba, ecc.). Gli individui sussunti sotto la divisione del lavoro sono prigionieri di essa e delle forze oggettive che ha creato: in particolare sono soggetti a una determinata situazione di classe, di una classe che si è resa autonoma di fronte a loro, che ne influenza le condizioni di vita e con ciò il loro sviluppo personale. È nota la conclusione dell'*Ideologia tedesca*: questi pesanti condizionamenti di classe non possono essere eliminati che abolendo la proprietà privata e superando la divisione del lavoro. L'agente storico in grado di operare un tale rivolgimento non può essere che «una classe la quale non abbia più da imporre alcun interesse particolare di classe contro la classe dominante», cioè il proletariato (*ivi*, p. 54).

⁴ Si veda ad esempio Marx, Engels 1845-46, p. 383: «la concentrazione esclusiva del talento artistico in alcuni individui e il suo soffocamento nella grande massa, che ad essa è connesso, è conseguenza della divisione del lavoro».

La divisione più gravida di conseguenze sociali rilevanti è certamente, per Marx, quella che si produce tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, su cui ci soffermeremo brevemente tra poco. Giustificabile storicamente come unica condizione di reale progresso delle forze produttive finché la produttività del lavoro umano si mantiene a bassi livelli, essa è pur tuttavia generatrice di radicali antagonismi sociali e di classe che trovano il loro culmine nell'età moderna, dove si fa principale ostacolo all'ulteriore sviluppo sociale. Se questa è la frattura più carica di contraddizioni e di conseguenze conflittuali, altre però si manifestano sotto la spinta divaricatrice della divisione sociale del lavoro: principale fra tutte, quella fra città e campagna, in un certo senso parallela alla precedente, fra lavoro intellettuale e lavoro materiale. La sua origine è da ricercarsi nella separazione, all'interno di una nazione, delle attività industriali e commerciali da quelle agricole, ma poi essa percorre e caratterizza con i suoi antagonismi tutta la storia della civiltà fino ai nostri giorni. Anche se, ovviamente, città e campagne sviluppano stratificazioni e antagonismi con propri specifici connotati: nel Medioevo, ad esempio, la città vede la divisione fra maestri, garzoni, apprendisti e plebei a giornata, mentre la campagna conserva quella tra principi, nobiltà, clero e contadini.

La divisione del lavoro porta dunque all'emergere di gruppi e società potenzialmente confligenti ai più vari livelli: essa interseca le diverse associazioni umane e complica quindi fino quasi a confonderli gli schieramenti in conflitto. A livello internazionale si contrappongono gli interessi delle diverse nazioni, alcune si fanno dominanti, altre dominate. All'interno di una società, la divisione del lavoro fa sì che «l'attività spirituale e l'attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a individui diversi» (*ivi*, p. 22), con le inevitabili conseguenze in termini di contrapposizione d'interessi. Altre divisioni traversano la stessa struttura di classe, dando vita a molteplici e differenziati gruppi sociali. Una corretta analisi della stratificazione sociale deve dunque tener conto, se non vuole peccare di astrattezza, di questa complicata realtà a cui ha dato e dà continuamente origine la divisione del lavoro: ne sono una testimonianza le stesse ricerche storico-sociali di Marx, che ricostruiscono una struttura sociale ben più complicata di quella semplicemente dicotomica⁵. Certamente è vero che non bisogna perdere di vista gli schieramenti fondamentali, le classi capaci di agire storico: ma nemmeno si può trascurare le concrete peculiari differenziazioni sociali che caratterizzano in un dato momento storico una determinata società, se vogliamo essere in grado di spiegarne (e prevederne) gli sviluppi, i ritardi o le anticipazioni. L'insegnamento di Marx è dunque, a mio parere, così riassumibile: da una parte, si invita a tener conto del concreto 'frazionamento' e 'contrasto' degli interessi causato dalla divisione sociale del lavoro tra e dentro le classi; dall'altro, si

⁵ Cfr. in particolare i lavori raccolti in Marx, Engels (1852).

avverte che, in ultima analisi, l'interesse di classe è in grado di prevalere, soprattutto se correttamente inteso (e fatto intendere) come interesse alla conservazione o al rovesciamento dell'ordine esistente.

Se Marx è particolarmente attento alle conseguenze in termini di conflitto della divisione sociale del lavoro, è però anche avvertito della forza integrativa di questo processo. A volte questa valutazione è semplicemente implicita al suo discorso: si pensi alla contrapposizione d'interessi tra società-stato diverse per via di una ripartizione ineguale del lavoro a livello internazionale, e a come ciò possa rafforzare i legami di solidarietà interna tra le varie classi e strati. Ma è invece esplicitamente valutato da Marx il potenziale d'integrazione costituito dall'interesse collettivo degli individui che nasce dalla dipendenza reciproca in cui essi si vengono a trovare nella società dove il lavoro è diviso. Questo potenziale potrà però liberarsi solo nella società 'comunista', poiché nella 'società naturale' (dove la cooperazione non è volontaria ma, appunto, 'naturale') l'interesse collettivo entra in contraddizione con l'interesse particolare, del singolo individuo o della singola famiglia. Per cui, illusoriamente, l'interesse collettivo deve essere imposto come interesse 'generale' sotto la forma dello Stato, che se in apparenza rappresenta il momento più alto dell'integrazione comunitaria, in realtà risulta normalmente preposto a una integrazione di classe (Marx, Engels 1845-46, pp. 23-24).

La lettura conflittualista di Marx si è ormai venuta precisando nei suoi tratti essenziali. Se la divisione del lavoro è ciò che di qualitativamente nuovo si accompagna all'organizzazione sociale e tecnica in ambiente capitalista, essa alimenta vecchie disuguaglianze e ne genera di nuove, separa gli individui gli uni dagli altri, divide persino il loro universo interiore, il rapporto con gli uomini e con le cose, e soprattutto con il prodotto del proprio lavoro. Ma è chiaro come Marx metta in luce queste contraddizioni e la loro carica conflittuale per accelerare 'ideologicamente' il processo di superamento della società divisa, come vedremo meglio discutendo ora della forma storica fondamentale di divisione del lavoro, quella tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, di cui ho già più volte anticipato la rilevanza per il problema della disuguaglianza sociale.

La divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale (che comprende anche il lavoro di direzione) è un momento cruciale nella storia dell'umanità. Essa porta con sé due fenomeni nei confronti dei quali il Marx 'profeta' – per usare la terminologia di Schumpeter (1942, parte I, I) – si pone negativamente: la disuguaglianza sociale e il conflitto⁶. Il primo ha due aspetti

⁶ Quest'affermazione può apparire paradossale. Mi basti accennare come Marx auspichi una società di uguali (pur con i limiti che sappiamo) e non conflittuale (anche se, nella sua analisi delle società 'preistoriche', pone il conflitto di classe come motore dell'evoluzione storica). Disuguaglianza e conflitto sono dunque al centro della sua analisi sociologica, ma banditi dalla sua 'utopia' filosofica.

apparentemente distinti, ma in realtà collegati: la divisione del lavoro ha prodotto non solo una «gran diversità di occupazioni», ma anche – come conseguenza di questa – le differenze di doti ‘naturali’ tra gli individui (oltre ad aver accentuato e per così dire cristallizzato le reali differenze di talenti): «In linea di principio» – afferma Marx seguendo Smith – «un facchino differisce da un filosofo meno che un mastino da un levriero. È la divisione del lavoro che ha creato un abisso tra l’uno e l’altro» (Marx 1847, p. 109).

Il secondo fenomeno, il conflitto – su cui tornerò più ampiamente nel quinto capitolo – è l’altro fondamentale e inevitabile portato della divisione del lavoro. Con essa infatti «si dà la possibilità, anzi la realtà, che l’attività spirituale e l’attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a individui diversi, e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro» (Marx, Engels 1845-46, p. 22). La situazione normale, nella società ‘preistorica’, è dunque una situazione conflittuale, che vede schierati in campi avversi i due gruppi principali prodotti dalla divisione del lavoro: coloro che hanno e coloro che non hanno la proprietà privata dei mezzi di produzione.

Di un certo interesse anche altre conseguenze ‘minori’ della divisione del lavoro, che possono contribuire a illuminare la visione che i nostri autori hanno della condizione dell’uomo, in particolare nella società moderna. Dove e quando la divisione del lavoro si è affermata la libertà dell’uomo conosce limiti pesantissimi: a ognuno è imposta «una sfera di attività determinata ed esclusiva», e in tale posizione professionale l’uomo deve restare «se non vuol perdere i mezzi per vivere»⁷. Da ciò l’altra e forse più grave limitazione, particolarmente grave nella società capitalista, per cui l’uomo risulta a sua volta diviso, unilateralmente, parzialmente, ‘mostruosamente’ sviluppato. Il doversi dedicare a una sola attività comporta un sacrificio di «tutte le altre capacità fisiche e spirituali»: ed è questo un destino che non tocca solo le persone delle classi subalterne:

[...] anche le classi che sfruttano direttamente o indirettamente gli operai vengono, dalla divisione del lavoro, asservite allo strumento della loro attività; il borghese dallo spirito squallido, al proprio capitale e alla propria avidità di profitto, il giurista alle sue incartapecorite idee giuridiche che lo dominano come un potere per sé stante: i “ceti colti” in generale alle molteplici meschinità e unilateralità del proprio ambiente, alla propria miopia fisica e spirituale, al loro storpiamento prodotto dall’educazione impostata secondo una specializzazione e dall’incatenamento vita natural durante a questa specializzazione stessa [...] (Engels 1878, pp. 312-313).

⁷ Marx, Engels 1845-46, p. 24. Il sistema assume cioè quella costrittività che anche Weber (1905, pp. 304-305) nella società burocratizzata del suo tempo vedeva come una minaccia alla libertà dell’uomo.

È nella società capitalistica, e in particolare nella sua fase di sviluppo massimo che ha come struttura produttiva tipica la grande industria, che la divisione del lavoro, e in particolare la divisione tra lavoro intellettuale e manuale, raggiunge il suo apice. Nella produzione industriale

[...] le cognizioni, l'intelligenza e la volontà che il contadino o il maestro artigiano indipendente sviluppano, anche su piccola scala, [...] ormai sono richieste soltanto per il complesso dell'officina. Le potenze intellettuali della produzione allargano la loro scala da una parte perché scompaiono da molte parti. Quel che gli operai parziali perdono si concentra nel capitale, di contro a loro. Questa contrapposizione delle potenze intellettuali del processo di produzione agli operai, come proprietà non loro e come potere che li domina, è un prodotto della divisione del lavoro di tipo manifatturiero. Questo processo di scissione comincia nella cooperazione semplice, dove il capitalista rappresenta l'unità e la volontà del corpo lavorativo sociale di fronte ai singoli operai; si sviluppa nella grande industria che separa la scienza, facendone una potenza produttiva indipendente, dal lavoro e la costringe a entrare al servizio del capitale (Marx 1867, pp. 404-405).

Dunque, con l'affermarsi della grande industria, il processo di separazione dell'attività intellettuale da quella manuale si è ormai pressoché completato: non solo, ma appare in tutta la sua chiarezza anche il ruolo subalterno e di servizio della scienza (e quindi degli scienziati) nei confronti delle forze dominanti la società capitalista. Nello stesso momento però che lo sviluppo capitalistico porta alle estreme conseguenze il processo di divisione del lavoro, si creano secondo Marx – proprio per il consolidarsi della grande industria come unità produttiva primaria – le condizioni, materiali e non, per il superamento 'politico' di tale processo nelle sue varie specificazioni: di divisione tra classi sfruttanti e sfruttate, di divisione tra lavoro intellettuale e materiale, ecc. Persino l'estrema parcellizzazione che contraddistingue il lavoro di fabbrica, annullando ogni possibilità di sviluppo sia pure parziale, finisce paradossalmente con l'evocare nell'individuo esigenze di sviluppo integrale. Come dice Marx, già nella *Miseria della filosofia*: «Ciò che caratterizza la divisione del lavoro nella fabbrica meccanizzata è che il lavoro vi ha perduto ogni carattere di specializzazione. Ma dal momento che ogni sviluppo speciale cessa, il bisogno di universalità, la tendenza verso uno sviluppo integrale dell'individuo, comincia a farsi sentire» (Marx 1847, pp. 121-122).

Come tutti gli antagonismi sociali, anche la divisione tra lavoro manuale e intellettuale si può storicamente spiegare considerando lo scarso livello della produttività del lavoro umano, che non permetteva alla gran parte degli uomini di avere il tempo di dedicarsi agli «affari comuni della società, direzione del lavoro, affari di Stato, questioni giuridiche, arte, scienza, ecc.», per cui si rendeva necessaria l'esistenza di una classe, libera dal lavoro,

che si occupasse di tali affari. Ma oggi le condizioni di base sono diverse: la grande industria garantisce un'alta produttività del lavoro umano; per cui non solo «ogni classe dominante e sfruttatrice è diventata superflua», ma essa si pone altresì come ostacolo a ogni ulteriore sviluppo delle forze produttive, della scienza come della cultura e dell'arte. Oggi è possibile distribuire il lavoro tra tutti i membri della società, e anche per ciò «limitare il tempo di lavoro di ciascuno in tal misura che per tutti rimanga un tempo libero sufficiente per partecipare, sia teoricamente che praticamente, agli affari generali della società» (Engels 1878, pp. 193-194). Vorrei notare come si manifesti qui una duplice esigenza: quella di garantire un ulteriore sviluppo della società attraverso il superamento dell'anacronistica divisione in classi, e quella di favorire la socializzazione della 'cultura' attraverso la distruzione del monopolio di classe sempre esistito in tal campo:

[...] la divisione razionale del lavoro fra tutti [...] consente anche di lasciare a ciascun singolo agio sufficiente perché ciò che c'è di valore nelle civiltà storicamente tramandatici – scienza, arte, forme di rapporti personali – possa non soltanto venire conservato, ma sia trasformato da monopolio della classe dominante in bene comune di tutta la società, ed ulteriormente sviluppato (*ivi*, pp. 35-36).

Il processo non si conclude spontaneamente, come è noto. Occorre un atto rivoluzionario che porti alla eliminazione del prodotto più importante della divisione del lavoro oltre che base del potere dell'uomo sull'uomo: la proprietà privata. Ma ciò, se pur necessario, non è sufficiente. Si deve altresì porre termine alla «subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro» e quindi anche al «contrasto fra lavoro intellettuale e fisico»: e si potrà aver questo solo dopo un lungo periodo di transizione, solo nella «fase più elevata della società comunista»⁸.

Marx riconosce in più punti, implicitamente o esplicitamente, che ogni persona nasce con una serie di potenzialità fisiologiche e psicologiche specifiche che lo differenziano da ogni altra persona, che la natura dota diversamente l'uno e l'altro, e che dunque gli uomini si distinguono tra loro per la diversa misura in cui possiedono attitudini o «privilegi

⁸ Marx 1875, p. 232. Su questo problema – dell'abolizione-superamento della divisione del lavoro – mi pare però che non ci sia univocità di posizione nei vari scritti di Marx. Se colleghiamo quanto ora detto alle affermazioni sull'alta produttività del lavoro che consente maggior tempo libero e ad altre assai note (sul lavoro come «regno della necessità»), vien da dubitare che il nostro Autore pensi realmente alla possibilità di eliminare il lavoro diviso, *anche nella società comunista*. È da credere che tale affermazione sia piuttosto imposta da necessità teoriche e che invece Marx pensi più realisticamente che si possa arrivare a una riduzione estrema del tempo di lavoro (che rimarrebbe lavoro diviso) e a un superamento della divisione dell'uomo solo nel tempo enormemente più lungo di *non* lavoro.

naturali», come la forza, l'intelligenza, la volontà, il talento in questi o in quei campi (Marx 1875, p. 231). Ma tutto ciò rimane per la gran parte di essi patrimonio potenziale: seguendo Hegel, Marx ritiene il nuovo nato solo la *possibilità* di un essere umano, che viene diversamente plasmato a seconda del posto che la società gli ha assegnato tramite la divisione del lavoro. È questa a provocare la vera disuguaglianza, che non può che casualmente e comunque in misura estremamente limitata coincidere con la disuguaglianza di attitudini e di talenti. Questo punto viene affrontato nell'*Ideologia tedesca*, dove si afferma: «La concentrazione esclusiva del talento artistico in alcuni individui e il suo soffocamento nella grande massa, che ad essa è connesso, è conseguenza della divisione del lavoro» (*ivi*, p. 383). E più avanti: «la capacità di sviluppo dei bambini è condizionata dallo sviluppo dei genitori e [...] nelle condizioni sociali sinora esistenti tutte queste deformità hanno una origine storica e possono del pari essere storicamente soppresse» (*ivi*, p. 415).

Dunque, nella società sono riscontrabili due tipi fondamentali di diversità: una di natura individuale, che riguarda le attitudini, i talenti, ecc.; e una di natura sociale, estremamente grave, vera e propria disuguaglianza, che è prodotta dalla divisione del lavoro. La prima, verso cui Marx si atteggia spesso in modo ambivalente, ma sempre realistico, è del tutto subordinata alla seconda e non emerge che nei limiti da questa consentiti. È la divisione del lavoro che fondamentalmente è all'origine della vera disuguaglianza tra gli uomini, che crea diversità di occupazioni e di prestazioni, che porta a essere facchini o filosofi.

E qui merita chiarimento un altro punto. Pur con diversa accentuazione negli scritti giovanili e in quelli della maturità, Marx (come Engels) ha sempre mostrato di valutare positivamente, in sé, l'attività intellettuale, ha ritenuto i godimenti dello spirito di natura 'superiore', ha parlato dei «mezzi dell'educazione intellettuale» come dei «mezzi spirituali della felicità» (Marx 1857-58, p. 272; Engels 1886, p. 52). In ciò si risente forse l'influenza di Hegel, come di tutto l'umanesimo tedesco. Questa valutazione positiva si palesa ulteriormente, e insieme ne è motivazione non secondaria, nella necessità di rompere il monopolio culturale classicamente fondato e di arrivare a una vera socializzazione del patrimonio di civiltà storicamente tramandati.

Riflettere sul lavoro intellettuale porta Marx ad affrontare un problema allora classico – ma che rimarrà tale a lungo, quasi fino ai nostri giorni – quello della distinzione tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, facendo rientrare gran parte dell'attività intellettuale nella categoria del lavoro improduttivo⁹. Molto semplicemente, il lavoro produttivo è quello «che

⁹ Più precisamente, è produttivo solo il lavoro intellettuale che contribuisce direttamente alla produzione capitalistica della ricchezza materiale (Marx 1933, p. 83). Tutto il resto è improduttivo.

produce capitale»: più precisamente, è produttivo il lavoro che produce direttamente plusvalore. Marx cioè valuta la produttività esclusivamente in senso economico, definendo non produttivo il lavoro che, pur potendo essere utile, non lo è ai fini di un'ulteriore diretta capitalizzazione. Il costruttore di pianoforti, ad esempio, è un lavoratore produttivo, in quanto riproduce capitale, mentre il pianista scambia semplicemente il suo lavoro con un reddito. «Ma il pianista che produce musica e soddisfa il nostro senso musicale, non produce quest'ultimo in una certa misura? In effetti, sì: il suo lavoro produce qualcosa; ma per questo esso non è *lavoro produttivo* in senso *economico*, così come non lo è il lavoro del pazzo che produce chimere. *Il lavoro è produttivo solo in quanto produce il suo contrario*» (Marx 1857-58, p. 291). Quest'ultima affermazione mi sembra importante per più di un aspetto. Dal punto di vista economico il suo interesse sta nel fatto che si sottolinea che è il lavoro produttivo a rendere possibile quello improduttivo. Con due conseguenze importanti da un punto di vista politico-sociale. La prima, è che i lavoratori improduttivi si vengono a trovare nella società capitalista in una posizione di dipendenza economica, ma per ciò anche politica e sociale, dal *prodotto* del lavoro produttivo, cioè dal capitale. La seconda è che in questa sudditanza del lavoro improduttivo a quello produttivo si può forse vedere anche la ragione economica della necessaria (per Marx) dipendenza in campo politico e sociale delle classi medie (in gran parte improduttive) alla classe operaia (in gran parte produttiva).

Già nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* Marx aveva messo in luce il fatto che il lavoro improduttivo poteva essere utile – in quanto stimolante indirettamente l'attività produttiva materiale – ma poteva altresì risultare dannoso, mero consumo anche indirettamente improduttivo (*ivi*, pp. 291-292). Ma è nella *Storia delle teorie economiche* che Marx approfondisce e sviluppa il punto, con interessanti notazioni sui rapporti tra borghesia e lavoratori improduttivi. A quest'ultimi appartiene la «gran massa dei cosiddetti lavoratori “superiori” – funzionari statali, militari, artisti, medici, preti, giudici, avvocati, ecc. – i quali in parte non solo sono improduttivi, ma essenzialmente distruttivi»; essi «riescono ad appropriarsi della maggior parte della ricchezza “materiale”, sia vendendo le loro merci “immateriali”, sia imponendole a viva forza» (1862, p. 276). Di qui l'iniziale ostilità della borghesia capitalista «nel suo periodo di *parvenu*» verso l'apparato statale e in generale verso i ceti intellettuali, considerati come «sfruttatori, parassiti dei produttori veri e propri» e da ridurre quindi «al minimo indispensabile». Questo è però – dice Marx – «il linguaggio della borghesia ancora rivoluzionaria». Più tardi essa comprende e «impara per esperienza che la necessità di tutte queste classi in parte del tutto improduttive, scaturisce dalla sua propria organizzazione». Ha bisogno dei medici «per le malattie del corpo», dei preti «per le debolezze dell'anima», degli uomini di Stato, dei giuristi, dei poliziotti, dei soldati «per i conflitti degli interessi privati e degli interessi nazionali» (*ivi*, p. 378).

Così, quando la borghesia da classe rivoluzionaria diventa classe dominante in ogni sfera della società, essa fa dei ceti intellettuali suoi 'funzionari' e alleati, e cessa definitivamente l'antica ostilità. Come dice Marx:

[...] non appena la borghesia ha conquistato il terreno, impadronendosi essa stessa dello Stato o giungendo a un compromesso con gli antichi detentori del potere, non appena ha riconosciuto i ceti intellettuali come carne della propria carne, trasformandoli ovunque in suoi funzionari; non appena essa stessa non si contrappone più a questa classe improduttiva come rappresentante del lavoro produttivo, ma gli operai produttivi veri e propri le si sollevano contro accusandola a loro volta di vivere dell'industria altrui; non appena essa è abbastanza colta da non essere completamente assorbita nella produzione, ma da voler anche consumare "educatamente"; non appena gli stessi lavori intellettuali cominciano ad essere sempre più compiuti al suo servizio, a entrare al servizio della produzione capitalistica, la cosa muta aspetto ed essa cerca di giustificare "economicamente" dal suo proprio punto di vista ciò che prima combatteva criticamente¹⁰.

Vorrei anche ricordare che il giudizio tanto severo di Marx nei confronti dei lavoratori improduttivi, anche di quelli 'superiori', è in realtà un giudizio storico. Nelle società divise in classi, essi svolgono oggettivamente una funzione di copertura del potere, sono *menial servants*, servitori, *chiens de garde* della classe dominante. Ma ciò non vuol dire che essi non si applichino ad attività che caratterizzano l'uomo in modo peculiare, e che Marx con la sua vita e con i suoi scritti ha mostrato di apprezzare grandemente: la politica, l'arte, la letteratura, la scienza, e così via. Ne discende dunque l'imperativo di infrangere il monopolio di classe che contraddistingue l'esercizio di queste attività, perché solo così si può arrivare a una socializzazione dell'attività 'improduttiva' (Marx 1862, p. 309), e dissolvere quell'antagonismo di classe che confina il lavoro improduttivo in un limitato ruolo di sostegno dei rapporti sociali di potere.

3.3. La diseguale valutazione del lavoro

Come accennavo nel primo paragrafo, la relazione tra lavoro e disuguaglianza sociale è sempre stata stretta, ma proprio per questo è stata al centro

¹⁰ Marx 1862, p. 276 e pp. 378-379. Si noti come questa analisi marxiana dei rapporti tra borghesia e ceti intellettuali ('improduttivi') sia molto vicina a quella di Weber relativa ai rapporti tra borghesia protestante e mondo della cultura agli inizi del capitalismo: come – anche secondo Weber (1905, pp. 282 sgg.) – ci fosse ostilità e chiusura nei confronti di intellettuali, artisti, scienziati non tecnici, proprio per la loro inutilità da un punto di vista pratico e produttivo: cfr. anche la discussione critica di Cavalli 1968, pp. 157-160.

di dure contese sociali, sia sul piano ideologico che su quello materiale. Può essere un buon esempio di questa contestata relazione ripercorrere brevemente una storia esemplare, che ha trovato uno dei suoi momenti apicali nei decenni Sessanta e Settanta del Novecento, quando appunto più forte è stata in Italia (e non solo) la contestazione delle gerarchie sociali e più radicale la messa in discussione della divisione sociale del lavoro. È la storia che ha appassionato studiosi e dirigenti sindacali e politici per un periodo non breve, della valutazione sociale e professionale del lavoro operaio (manuale) rispetto al lavoro impiegatizio e tecnico (intellettuale), e del tentativo del sindacato italiano (specialmente metalmeccanico) di superare le diversità di valutazione (e di reddito) tra le due categorie sociali.

Poche righe, innanzitutto, per chiarire il contesto nel quale si svolge questo aspro confronto ideologico e sindacale. Come è noto, il sindacato difende aspramente, almeno fino al biennio rosso 1968-69, il concetto di professionalità, definendola «patrimonio della classe operaia», e rivendicando uno stretto collegamento del sistema di qualifiche con le gerarchie professionali. Questa linea sindacale ha molte spiegazioni. Una prima ragione è di natura storica. Il sindacato in Italia ha sempre avuto collegamenti stretti e organici assai più con gli operai di mestiere che con gli operai comuni, spesso di origine contadina e quindi poco sindacalizzati (e poco politicizzati). Il rapporto con gli operai di mestiere, anche quando essi tendono a diventare una minoranza tra i lavoratori, rimane a lungo molto stretto e pesa fortemente sulle scelte del sindacato.

Un secondo motivo può essere ricondotto a elementi di natura strutturale. La situazione dell'industria italiana conserva a lungo, almeno fino a tutti gli anni Settanta, caratteristiche diverse da quelle di altri paesi avanzati, dove da tempo dominava un'industria a estesa meccanizzazione e dove dunque era rara la figura dell'operaio di mestiere. Il sindacato, in Italia, ha perciò portato avanti per molto tempo una strategia di riconoscimento del lavoro che teneva conto quanto più possibile di questa differente realtà nazionale, sottovalutando invece gli elementi di novità che si venivano manifestando e che portavano a trasformazioni di rilievo nella realtà del lavoro operaio.

Dopo l'autunno caldo, si assiste però a un cambiamento abbastanza radicale nella posizione del sindacato, sotto la spinta delle nuove forze che stavano movendosi nella società e nell'industria italiana: che porta rapidamente all'individuazione di originali strumenti conoscitivi e classificatori del lavoro operaio. È su questo che concentrerò la mia attenzione, e in particolare su quello che è stato lo strumento contrattuale di maggiore novità applicato al problema della qualificazione e della professionalità operaia negli anni Settanta, cioè l'*inquadramento unico*.

In via preliminare, va però fatta una breve digressione che ci porti a riflettere nei nostri termini sul concetto di *professionalità* e su ciò che comporta la sua applicazione al lavoro operaio. Parlare di professionalità *operaia*

è una specificazione non neutrale, perché il concetto di professionalità è stato storicamente applicato, oltre che alle professioni tradizionali, alle sole mansioni di tipo intellettuale o tecnico, o al più alle attività a carattere impiegatizio. La sua estensione alla realtà del lavoro operaio è, tutto sommato, una novità abbastanza recente di cui è importante capire il significato.

Conviene, forse, prendere le cose da lontano, anche se ciò può sembrare di scarsa utilità immediata. Riflettendo, ad esempio, sullo stesso termine di *professione* e mettendolo a confronto con l'altro termine che si è più usualmente accompagnato al lavoro operaio, quello di *mestiere*. Una riflessione che forse ci consentirà di comprendere meglio perché c'è sempre stata, e continua in buona misura ad esserci, una valutazione sociale assai differente per le attività legate direttamente o indirettamente al mondo delle professioni e per quelle legate al mondo dei mestieri.

Qualche indicazione, come spesso accade, può essere ricercata sul terreno etimologico. *Professione* deriva dal latino *professio*, a sua volta derivato di *profiteri*, che significa 'professare, dichiarare'. Termine originariamente collegato al mondo religioso ('dichiarare una fede') porta con sé questo senso anche nel suo significato più secolare. Il professionista è colui che dichiara pubblicamente di saper svolgere una determinata attività, di avere le conoscenze, le capacità, i titoli e la legittimazione per quella specifica attività che 'professa': nei nostri termini, è colui che si presenta sul mercato del lavoro dichiarando appunto questa sua 'capacità'.

Per il *mestiere* il discorso è diverso. Anche se qui l'etimologia è incerta e controversa, può essere interessante vedere i due termini dai quali sembra derivare la parola 'mestiere', in un curioso intreccio di sensi diversi. Il primo termine è *ministerium*, nel suo significato di 'ufficio', ma più precisamente di colui che aiuta in un ufficio, che vi occupa un posto di domestico, di servo: una mansione, per così dire, subordinata. *Ministerium* deriva infatti a sua volta da *minime stare* cioè «stare nel posto dei piccoli», occupare posti di poca importanza. Questo termine si incrocia poi durante il Medioevo con il secondo termine, *mysterium*, parola che tipicamente si richiama all'epoca medioevale delle arti e delle corporazioni: colui che esercita un mestiere è entrato a conoscenza dei 'misteri' dell'arte che svolge, un mistero protetto dalla corporazione e che viene tramandato di generazione in generazione dal maestro al garzone. Dietro la parola 'mestiere', insomma, c'è insieme questa concezione di un posto che è socialmente subordinato, ma anche di una mansione che necessita, per il suo svolgimento, di precise conoscenze teoriche e tecniche.

La differenza tra professione e mestiere è altrettanto importante sul piano storico-sociale. Le professioni, per larga parte, erano esclusive, già nell'antica Grecia come nella Roma imperiale, di coloro che erano liberi, o nobili; mentre i mestieri, collegati all'industria e al commercio, erano lasciati ai liberti, agli schiavi, oppure a gruppi etnici particolari (come gli ebrei) che occupavano una posizione socialmente subordinata. In generale,

le professioni sono sempre state considerate di livello qualitativo superiore al mestiere. Esse richiedevano l'uso di facoltà 'dello spirito', e non semplicemente, come nei mestieri, di facoltà psico-fisiche quali la destrezza, l'abilità, la forza. Queste differenze di posizione gerarchica tra attività 'spirituali' (sopra-ordinate) e attività 'materiali' (sotto-ordinate) si sono riflesse a lungo nelle differenze di valutazione sociale delle professioni e dei mestieri.

L'estensione del concetto di professionalità al lavoro operaio assume allora un rilevante significato storico e ideologico, che è utile chiarire nei suoi diversi aspetti. Da una parte, lo sviluppo tecnologico e organizzativo delle società moderne ha visto una progressiva e oggettiva convergenza tra attività professionali e attività lavorative operaie, per una serie non piccola e non secondaria di caratteri. È cresciuto e si è formalizzato il bagaglio conoscitivo necessario per lo svolgimento del lavoro operaio, in relazione al suo più alto contenuto di scienza e tecnologia. Le professioni, dal canto loro, hanno perduto nel tempo alcuni dei loro caratteri distintivi, assumendo invece tratti propri del lavoro subordinato. Si pensi ad esempio alla trasformazione subita dalla figura professionale del medico, una classica figura di professionista, che tradizionalmente offriva la sua prestazione in via individuale e in assoluta autonomia: questa professione viene ormai da molti decenni esercitata sempre più spesso in forma di lavoro subordinato all'interno di organizzazioni complesse, dagli ospedali alle cliniche ai grandi studi medici, dove si riceve uno stipendio, si lavora in gruppi coordinati e gerarchici, si dispone di una scarsa autonomia tecnica e culturale.

Nella riflessione scientifica delle scienze sociali, queste trasformazioni sono state oggetto di interpretazioni diverse. La sociologia anglosassone ha parlato in proposito di un processo di professionalizzazione che investe un numero crescente di attività lavorative¹¹; quella di orientamento marxista, al contrario, ha interpretato questo stesso fenomeno in termini di proletarianizzazione crescente delle figure professionali, che hanno visto progressivamente diminuire le posizioni indipendenti a tutto vantaggio delle posizioni lavorative dipendenti. Entrambi gli orientamenti ideologici, pur nella loro contrapposizione, colgono comunque aspetti di rilievo: professionalizzazione e proletarianizzazione sono, per molti versi, due lati della stessa medaglia, che interpretano una comune realtà da due angoli visuali diversi.

Possiamo, a questo punto, tornare al nostro problema. Rivendicare una professionalità al lavoro operaio significa voler riconosciuto un dato reale, e cioè il ruolo crescente delle conoscenze tecniche e delle capacità sociali nell'esercizio del mestiere, che richiede sempre nuove abilità, concertazione e lavoro di gruppo, integrazione delle competenze – necessità, in una parola, di saper trattare con gli uomini oltre che di saper agire sulle cose. Non si può non rilevare, in tutto questo, un progressivo

¹¹ Per tutti, si veda il classico articolo di Wilensky 1964.

avvicinamento del lavoro operaio alle condizioni oggettive e personali che contrassegnano lo svolgimento di attività professionali.

Se consideriamo però quanto siano state realmente diffuse queste trasformazioni nella società italiana degli anni Sessanta e Settanta, non possiamo non rilevare, accanto al dato reale, un elemento di natura più specificamente politica e ideologica. Il processo di *professionalizzazione* ha infatti interessato quote relativamente ridotte della classe operaia, che anzi in quegli anni ha toccato, almeno nella media-grande impresa, il punto di maggiore omologazione sociale e professionale¹². In quelle condizioni, estendere la categoria di professionalità al lavoro operaio ha significato allora introdurre nella contesa industriale e in quella politico-sociale un'idea-forza, una sorta di grimaldello ideologico che andava oltre la realtà del lavoro operaio, attribuendogli caratteri analoghi a quelli del lavoro tecnico-professionale anche quando i processi sociali andavano in tutt'altro senso. Ha significato altresì, quella proposta, la volontà di superare o almeno di attenuare una storica separazione tra le classi alte e quelle basse del lavoro industriale, portando a unità sociale e culturale categorie professionali e gruppi sociali tradizionalmente distinti¹³. Come vedremo subito dopo, l'inquadramento unico, pur nella sua ambiguità, è appunto lo strumento secolare di questa operazione, che ha però un respiro politico più vasto, e che dà un segno preciso al tormentato decennio che segue l'autunno caldo. In questo senso, esso è stato assai più che un nuovo sistema di classificazione del lavoro, contrassegnando un periodo cruciale della fase egualitarista delle relazioni tra classi sociali negli anni Settanta.

Che cosa indica in sé l'espressione *inquadramento unico*? Indica che si inquadrano in un unico sistema di classificazione categorie tradizionalmente separate quali quelle operaie e tecnico-impiegatizie. Il principio sotteso all'inquadramento unico sembra essere quindi un principio di classificazione unitario. Vedremo come questo sia solo parzialmente vero. Ma, per capire meglio le ragioni profonde di questa strategia sindacale, occorre prima far cenno ai principali fattori che ne hanno influenzato la genesi e il senso¹⁴.

In primo luogo, come ho già accennato, vanno considerate le spinte di carattere culturale e ideologico emerse a seguito dei movimenti del 1968-69, sotto l'influenza predominante del movimento studentesco,

¹² Sono, questi, gli anni trionfanti del fordismo-taylorismo, che semmai esprimono, socialmente e politicamente, la figura dell'operaio-massa.

¹³ Questo obiettivo 'egualitario' può essere in realtà interpretato come lo strumento di un conflitto redistributivo tra classi sociali e gruppi occupazionali diversi, promosso da chi (gli operai della grande industria e i loro rappresentanti) si trovava a disporre di importanti (ed eccezionali) risorse politiche e di potere. Sul rapporto più generale tra richiesta di riconoscimento professionale e intensificazione del conflitto, si veda Baldissera 1982.

¹⁴ Per un'efficace ricostruzione storica dell'inquadramento unico e dei suoi precedenti, cfr. Carinci 1987.

tipicamente antiautoritario e profondamente egualitario. Accanto e insieme ad esse, si faceva valere il peso di concezioni ideologiche assai radicate nel movimento dei lavoratori, sia di matrice cristiana che di matrice marxista. Esse impregnavano profondamente le organizzazioni sindacali più forti, la CISL e la CGIL, e certo non sono state un elemento secondario nell'affermazione di tendenze egualitarie nel campo del lavoro. In un senso complessivamente identico premevano poi le lotte condotte in quegli anni dagli operai comuni, che erano cresciuti in misura massiccia nella fase della meccanizzazione spinta e che erano certo i più sacrificati, sia socialmente che dal punto di vista retributivo, dal sistema di classificazione in vigore, che privilegiava caratteri del mestiere operaio che essi venivano progressivamente perdendo.

Altri fattori sono di natura più squisitamente ideologica e politica. Dietro l'adozione dell'inquadramento unico c'era anche, indubbiamente, una strategia che mirava all'unificazione, in senso sociale e in senso politico, di classi eterogenee. Era il tentativo, dal versante sindacale, di far confluire in una sola grande classe lavoratrice categorie sociali che si collocavano su versanti distinti: gli operai e i ceti medi. In quella strategia, giocava un ruolo primario l'influenza politica dei partiti di sinistra (in primo luogo del partito comunista) che vedeva in questa nuova linea sindacale il perseguimento sul terreno del lavoro di un'alleanza tra classe operaia e ceto medio, con prospettive di unificazione sociale e insieme di salvaguardia politica nei confronti di temute involuzioni reazionarie del paese.

Questo il quadro generale. Possiamo ora affrontare il problema specifico del principio ordinatore sotteso all'inquadramento unico. Se esso consiste, come dovrebbe, in un'unica scala lungo la quale si passa da un livello minimo a un livello massimo, va presupposto che, come in tutte le scale, ci sia un solo percorso da seguire e quindi che si passi da un livello a un altro lungo un *continuum* di identica natura qualitativa. Questo *continuum* dovrebbe collocarsi logicamente nella dimensione della professionalità, che sarebbe appunto l'unico principio ordinatore del nuovo sistema di classificazione. In realtà, come ha dimostrato già negli anni Settanta l'applicazione pratica dei contratti, il criterio della professionalità ha giocato un ruolo prevalente per i livelli medio-alti della scala, ma per i livelli medio-bassi si è adottato quasi sempre un secondo criterio di valutazione, quello dell'anzianità.

Fermiamoci comunque sul primo criterio di determinazione del nuovo sistema di riconoscimento del lavoro. Si tratta della professionalità tradizionale che era alla base del vecchio sistema di qualifiche, una professionalità dunque qualitativamente vicina a quella dell'operaio di mestiere, o siamo in presenza di una professionalità diversa? E questo *continuum*, questo crescere da un minimo a un massimo di professionalità, in che direzione si muove? L'applicazione pratica dei contratti sta a indicare che se vogliamo cercare una logica evolutiva in questo sistema di valutazione,

essa si trova nel passaggio da un massimo di manualità e un minimo di intellettualità per i livelli bassi a un massimo di intellettualità e un minimo di manualità per i livelli alti¹⁵. Siamo, cioè, in presenza di un criterio fondamentalmente tradizionale di individuazione della professionalità e della sua dinamica, dove si considera 'basso' ciò che è manuale e 'alto' ciò che è intellettuale.

Questo criterio di gerarchizzazione si combina infine con una valutazione differenziata della professionalità a seconda delle fasi tecnologiche alle quali essa si accompagna. Nella stessa realtà produttiva (al limite, nello stesso luogo di lavoro) possono infatti coesistere stadi diversi dello sviluppo tecnologico, ai quali corrispondono professionalità non solo quantitativamente ma anche qualitativamente distinte. Il passaggio dai livelli più bassi a quelli più alti non si verifica soltanto, nella pratica contrattuale, col procedere da quantità minori a quantità maggiori di professionalità lungo il *continuum* manuale-intellettuale, ma anche in relazione al contenuto tecnologico della 'professione', considerando qualitativamente inferiore il lavoro legato a fasi arretrate dello sviluppo tecnico e invece qualitativamente superiore quello legato alle fasi più avanzate. Sarebbe interessante verificare la logica che sottosta a questa gerarchizzazione: ma avanzerei ora l'ipotesi che, almeno in parte, essa risenta di una concezione 'modernista' e progressiva della storia e della tecnologia, per cui alle fasi ultime dello sviluppo si accompagnano necessariamente elementi di superiorità rispetto alle fasi precedenti.

Il rapporto tra lavoro e disuguaglianze sociali, dunque, porta il segno di più influenze, da quella della differente valutazione sociale delle mansioni operaie rispetto a quelle impiegatizie e tecniche, a quella politica delle relazioni conflittuali e di potere tra le classi medie e le classi operaie, a quella infine tutta culturale di una valutazione 'progressiva' dello sviluppo tecnico che premia socialmente le attività legate alle tecnologie più avanzate e penalizza quelle che si attardano nelle fasi più arretrate.

¹⁵ Uso qui il termine *intellettualità* in senso estensivo, con riferimento non solo alle attività intellettuali tradizionali, ma anche alle attività di direzione, di coordinamento, di gestione, ecc.

Capitolo 4

Individuo e società

Filippo Buccarelli

4.1. Il problema

Come abbiamo visto nel capitolo di questo manuale dedicato all'azione sociale e alla sua razionalità, la sociologia è sempre lo studio dei fenomeni umani condotto in chiave relazionale. L'oggetto della nostra disciplina è a ben vedere lo stesso di molte altre scienze del comportamento delle persone. Si tratti di indagare – come fa l'economia – il modo con cui i singoli pensano e si organizzano al fine di soddisfare i propri bisogni in una situazione di scarsità di risorse, o di capire – ciò a cui mira la psicologia – i processi mentali che presiedono alla formazione delle idee, delle rappresentazioni personali e delle motivazioni dell'agire, il fuoco dell'analisi è comunque sugli individui e sul loro modo di atteggiarsi. E questo è vero anche sia quando ci si interroghi – come la storiografia – sulla logica degli accadimenti storici, sia quando – quel che è di pertinenza ad esempio dell'antropologia – l'attenzione si concentra sulle forme e sui contenuti delle culture (mitologie, ritualità, forme mentali di una popolazione, giustificazioni sul piano simbolico di tradizioni e di abitudini eminentemente pratiche, ecc.), dal momento che avvenimenti e parole, episodi e immagini collettive, sono sempre il frutto dell'aggregazione di scelte personali, e viaggiano comunque nei cervelli e sulle gambe di concreti esseri umani. Come sosteneva Simmel (1908, pp. 7-8):

La sociologia, nella sua relazione con le scienze esistenti, è quindi un nuovo metodo... Essa non contiene alcun oggetto che non venisse già trattato in una delle scienze esistenti ma è soltanto una nuova via per tutte queste [...]. Così, la sociologia come scienza potrebbe trovare il suo oggetto particolare soltanto tracciando una nuova linea attraverso certi fatti che, in quanto tali, sono perfettamente noti [...]. Se dunque

deve esserci una sociologia come scienza particolare, occorre pertanto che il concetto di società in quanto tale sottoponga i dati storico-sociali [...] a un nuovo processo di astrazione e di coordinamento [...]. In ciò prendo le mosse dalla rappresentazione più ampia della società, da quella che evita il più possibile la polemica della sua definizione: che essa esista là dove più individui entrano in azione reciproca [...].

Ora, questa azione reciproca, è – come sappiamo, nella terminologia di Weber – un agire soggettivamente intenzionato e mutuamente orientato. Chi la intraprende è una persona, che elabora i motivi del suo portarsi considerando le attese che gli altri nutrono nei suoi confronti. La *relazione* – un corollario di una tale definizione – non è altro che una duplicazione prospettica di un tale tipo di condotta, ovvero è il *comportamento che più individui realizzano in solido secondo il contenuto di senso che essi conferiscono alle proprie pratiche, orientandosi perciò in conformità con tali significati reciprocamente costruiti* (Weber 1922a, p. 23). Che si tratti di un'interazione fra due persone in compresenza fisica, di uno scambio invece mediato da una qualche tecnica (la scrittura, ad esempio, la voce via telefono, l'incontro telematico che si ha in una *chat*) o dei rapporti più o meno formalizzati fra gruppi organizzati o apparati istituzionali, ciò che discrimina il punto di vista della sociologia è il fatto che gli atteggiamenti osservati presentino al contempo

1. una dimensione soggettiva, contrassegnata dal significato che gli attori (singoli o gruppi) danno alle loro scelte e alle loro strategie;
2. una dimensione oggettiva, che rimanda alla condivisione di quadri simbolici (categorie definitorie della situazione; orientamenti valoriali che servano da criteri di giudizio per discernere ciò che val la pena conseguire e ciò che no; modelli normativi che indichino come comportarsi concretamente nelle specifiche circostanze) per loro stessa natura (il fatto di essere condivisi, appunto) relativamente autonomi dalle interpretazioni personali degli individui coinvolti, e perciò dotati di una qualche propria indipendente coerenza¹.

¹ Si ricordi che in sociologia i termini di «interazione», «relazione» e «rapporto» – pur se spesso inopportunitamente usati come sinonimi (afferiscono comunque tutti a uno scambio) – hanno in realtà significati diversi, denotando il primo «la comunicazione fra due o più soggetti, individuali e collettivi, di breve o lunga durata, durante la quale ciascun soggetto modifica reiteratamente il proprio comportamento in vista di quello altrui, o rispondendovi o anticipandola nell'immaginazione», riferendosi il secondo al «modo di essere e di agire di un soggetto in riferimento generico o specifico a un determinato altro, [...] implicando tale incontro la coscienza del nesso che esiste fra di loro», rimandando infine il terzo al «legame, connessione, interdipendenza tra due o più soggetti, individuali o collettivi, ovvero alla condizione ad essi comune, a causa del quale le parti sono indotte o forzate ad agire in determi-

La 'relazione' in sé – qui intesa in senso lato – è sempre qualcosa di analiticamente scomponibile in tre fattori: ciascuno dei due *partner* che la animano – ognuno una realtà psico-fisica a sé stante, che 'inietta' nella dinamica reciproca un insopprimibile contenuto di singolarità, irriducibile per definizione alle esigenze di coordinamento degli atteggiamenti – e il legame stesso, ovvero l'esigenza di sincronizzazione di quegli stessi orientamenti pratici. Quel contenuto e quell'esigenza appaiono pertanto inevitabilmente contraddittori, così come – da un punto di vista logico – l'unità si oppone costantemente alla dualità, e questa, in quanto differenza, al calco indifferenziato dell'uguaglianza.

Anche sulla base di queste brevi considerazioni metodologiche, si comprende dunque come il problema del rapporto fra individuo e società – fra autodeterminazione del singolo e costrizioni derivantigli dal fatto di non poter agire, nel perseguimento degli scopi che più o meno liberamente si pone, che mediando con la medesima contingenza di fini e di azione di coloro coi quali viene inevitabilmente a contatto – ha da sempre rappresentato uno dei nodi più paradossali con cui la nostra disciplina, per sua stessa impostazione conoscitiva, inevitabilmente si scontra. Come contemperare ego-centratura e riferimento all'altro, egoismo e altruismo, libertà di condotta e vincoli dovuti al fatto di vivere in gruppo e in condizioni collettive? Come può il singolo, a partire dal suo proprio punto di vista e nella rivendicazione del proprio diritto ad autogestirsi, accettare di ridimensionare le proprie aspirazioni immediate e, trascendendo il proprio bisogno di affermazione impellente, predisporre ad accogliere nel proprio orizzonte di senso la pari necessità del proprio interlocutore e a muoversi nel tendenziale rispetto di questa esigenza? La questione è poi – a ben vedere – complicata dal fatto che questo faticoso tentativo di incontro si consuma a dispetto di un altro paradosso: se ciascuno degli interagenti sa che l'altro è altrettanto imprevedibile di quanto sia lui stesso, e – non solo! – sa pure che l'altro sa di lui la stessa cosa; di più: se ciascuno

nati modi a esclusione di altri, indipendentemente dalle loro preferenze e dal fatto di essere coscienti o meno delle condizioni che le vincolano» (Gallino 1978, pp. 173-174, 216, 210). In buona sostanza, ciò che discrimina è il grado di consapevolezza e di partecipazione emotiva che consente una sincronizzazione delle condotte: il più alto nel primo caso, nel quale la prossimità degli attori permette una (re-)azione in tempi tendenzialmente reali; intermedio nel secondo (l'esempio di un interfacciamento di ruolo all'interno di un'organizzazione strutturata, che avviene mediante canali formalizzati dei quali gli interlocutori sono coscienti ma senza necessariamente bisogno che il loro scambio presupponga la conoscenza più o meno vivida l'uno dell'altro); minimo nel terzo, nel quale il rapporto è appunto tendenzialmente anonimo, governato insomma dagli automatismi funzionali che reggono la vita interna di un'istituzione (poniamo: le strategie fra sindacati e associazioni degli interessi dei datori di lavoro nel quadro del sistema di relazioni industriali vigente). Come si vede da tutti questi esempi, qualunque fenomeno sociale – si svolga esso su basi 'micro' o su basi 'macro' – richiama una logica di analisi di tipo relazionale.

sa che l'altro sa che lui sa dell'altro tutto questo, in un gioco di specchi apparentemente senza uscita, ebbene, nel trionfo di tutta questa incertezza, come può effettivamente avvenire lo scambio e il coordinamento del comportamento? L'instabilità intrinseca di questa dinamica rende di fatto alquanto improbabile il contatto. Un contatto che tuttavia avviene regolarmente in senso pratico ogni giorno, a dispetto di tale quanto mai elevato grado di incertezza. La vita sociale – da questo punto di vista – è una mirabile, quanto improbabile, alchimia (parafrasando un celebre brano di un famoso cantante: 'tutt'un equilibrio sopra la follia'²).

La questione del rapporto 'micro-macro' – un altro modo di definire, come vedremo più avanti, l'interrogativo di fondo attorno al quale ci apprestiamo a riflettere – non è però soltanto un dilemma logico ma anche un nodo conoscitivo e pratico. Sul piano del sapere scientifico, la sociologia non è altro, sin dai suoi albori, che il ritaglio di una chiave di lettura coerente della realtà umana, cioè di una prospettiva di analisi che, dietro alla miriade di accadimenti quotidiani (la molteplicità quanto mia complessa delle scelte di ogni attore; i suoi comportamenti regolari e le improvvise e inaspettate condotte anomali che si mescolano inestricabilmente nel suo fare di ogni giorno; le intenzioni che essi manifestano più o meno coscientemente e i risultati, a volte contro-intuitivi, indesiderati, non voluti, che tali strategie individuali provocano sul piano aggregato, ecc.), riesce a intuire una sorta di 'filo rosso' in grado di consentire alla nostra disciplina di formulare ipotesi e teorie capaci di interpretare quanto succede, di modellizzarne i *meccanismi* di realizzazione, di tentare, sulla base di queste generalizzazioni, una qualche previsione verosimile di quanto in certe condizioni potrebbe accadere, aiutando l'azione politica e amministrativa a prendere le misure più efficaci per evitare l'aggravamento dei problemi o per rafforzare i circuiti virtuosi. La scienza sociale nasce a partire dalla fine del Settecento per indagare il rapporto fra razionalità individuale e razionalità sociale, fra logiche che muovono gli individui (o gruppi di individui) e logiche apparentemente spersonalizzate che sembrano presiedere al funzionamento delle organizzazioni (dalle più piccole alle più grandi, sino a quella generale in cui consiste la società nel suo complesso) ai quali quei comportamenti personali danno luogo sul piano collettivo (Buccarelli 2008). La preoccupazione dei fondatori del discorso sociologico – da Marx a Durkheim, da Weber a Parsons – era quella di capire come, nonostante il diffondersi di una mentalità utilitaristica (basata sul raggiungimento strumentale del proprio tornaconto personale), tipica della modernità capitalistico-industriale, potessero permanere e svilupparsi principi di reciprocità, in fondo etici e morali, in grado di

² Si tratta di un verso tratto dalla canzone intitolata *Sally*, inserita nel disco *Rewind*, di Vasco Rossi (EMI, 1999).

contemperare gli interessi dell'*ego* con quello pubblico del *nos*. Solo a condizione di gettare un ponte teorico fra progettualità dell'attore e progettualità collettiva si sarebbe potuto ritagliare un criterio di intelligibilità dei fenomeni umani in grado di scartarne la casualità, di intenderne le leggi di sviluppo, di mettere a punto strumenti di gestione funzionali e di contribuire, al di là delle ideologie politiche, alla costruzione di un mondo il più possibile a misura d'uomo. Tutte queste finalità sono a ben vedere gli obiettivi propri di qualunque discorso scientifico. Dietro il problema del rapporto fra individuo e società si giocava dunque – e si gioca tuttora – la possibilità che lo studio del sociale non si riduca a mera elucubrazione filosofica ma assurga a tutti gli effetti agli standard del linguaggio 'positivo'.

Ma il nodo – come dicevamo – è non soltanto logico e conoscitivo ma anche di tipo pratico. Già i riferimenti fatti sopra alle ricadute indirettamente politiche dell'analisi sociologica mostrano come quest'ultima, al pari di ogni scienza, sia un'elaborazione – nelle parole di Durkheim, ma indirettamente anche in quelle di Weber – finalizzata alla costruzione di *un sapere comunque utile per il fare*³. Ricerca pura e ricerca applicata

³ Naturalmente, Durkheim e Weber avevano una concezione diversa di questo principio pratico. Per il primo (1895), ancora sostanzialmente positivista, la scienza sociale avrebbe potuto dirsi compiutamente tale se avesse adottato metodi – per quanto adattati all'oggetto 'impalpabile' della sociologia dei *fatti morali* (in buona sostanza quadri percettivi, modelli di pensiero, valori, norme a gradi diversi di istituzionalizzazione e di codificazione) e delle regolarità di comportamento dovute alla loro condivisione – improntati a quelli delle discipline esatte, basate sulla quantificazione dei fenomeni, sulla loro misurazione e sullo strumento logico-sperimentale. In questo quadro metodologico, la nostra disciplina avrebbe potuto cogliere le leggi oggettive, universali, del vivere associato, e avrebbe pertanto potuto indicare la strada per la costruzione politica di un'organizzazione sociale sempre più razionalizzata e a-conflittuale. Weber (1904), al contrario, più relativista, si pone al di fuori della tradizione scienziata del positivismo ottocentesco (che accomuna per molti aspetti anche Marx, per il quale non a caso la concezione storico-materialista dell'economia e della società avrebbe fornito legittimità alla politica rivoluzionaria del movimento operaio in vista dell'edificazione del nuovo ordine comunista). Per lui, la scienza sociale – una scienza 'dello spirito' – avendo a che fare con qualcosa di assolutamente qualitativo (il senso reciprocamente orientato delle azioni umane), avrebbe dovuto adottare tecniche di studio ben diverse da quelle meccanicistiche delle scienze naturali. Data la contingenza dei significati conferiti dai soggetti alle loro condotte – e alle istituzioni che da esse sorgevano – essa avrebbe potuto aspirare non a leggi universali ma a modelli esplicativi probabilistici. E anche per questa ragione, la sociologia non avrebbe affatto potuto fornire all'azione politica tecnologie sociali sicure e precise ma solo preziose conoscenze critiche circa gli effetti possibili che una misura piuttosto che un'altra, un'ideologia piuttosto che la sua opposta, avrebbero avuto se fossero state compiutamente applicate. L'obiettivo di un ordine sociale razionale era per lui solo una chimera, che – se perseguita – si sarebbe trasformata in un incubo tecnico e burocratico. Non di meno la politica avrebbe potuto – proprio grazie alla dubbiosa umiltà del ragionamento e dell'analisi sociologica – procedere per tentativi, errori e correzioni, approssimando gradualmente il miglioramento della condizione dell'uomo.

– l'indagine cioè volta alla sintesi di conoscenze che hanno valore in sé in quanto vertenti sul problema di ciò che è vero e di ciò che è falso, e approfondimento di quelle cognizioni al fine di creare mezzi concreti per accrescere il controllo delle cose in funzione dei bisogni dell'uomo – acquistano importanza non in quanto tali ma nella misura in cui, rispondendo a un'esigenza etica che pur esula dalle finalità della scienza stessa⁴, aiutano a capire l'indole umana, a comprenderne le esigenze più profonde, ad approssimare la costruzione di un'organizzazione sociale capace di rispondere sempre meglio ai bisogni degli uomini e a soddisfarne la ricerca della felicità e del senso della loro esperienza esistenziale. Ciò è evidente soprattutto oggi, in un'epoca tardo moderna caratterizzata – nel mondo economicamente avanzato dell'occidente ma anche in quello più tradizionalistico dei Paesi in via di sviluppo – da un sempre più generalizzato senso di smarrimento di fronte a logiche sociali, finanziarie, tecnologiche (globalizzazione materiale e culturale; apparente crescente distacco fra la dimensione del vissuto di ciascuno, individuo o comunità, e quella tendenzialmente autoreferenziale di istituzioni come il mercato o le autorità politiche internazionali) che sembrano seguire proprie logiche spersonalizzate, e che danno talvolta l'impressione di ritorcersi contro la vita concretamente esperita da ciascuno, con conseguenti atteggiamenti difensivi e di ripiegamento di cui i recenti fenomeni di fondamentalismo religioso violento e intollerante sono un esempio significativo. Tornare a interrogarsi sul nesso fra dimensione individuale e dimensione collettiva, organizzata, istituzionale, della vita sociale – e tentare di risolverne la presunta dualità, illustrando, pur in tutta la loro complessità, le modalità nelle quali esse si articolano e si toccano – diventano pertanto una condizione indispensabile per accrescere la consapevolezza delle persone, potenziarne la capacità di gestire il proprio ambiente, rafforzarne quindi il potere di autodeterminazione, renderle in una parola dei compiuti soggetti responsabili delle proprie scelte di vita.

4.2. L'evoluzione di un dibattito

Nello sviluppo della riflessione sul senso e sulle forme della vita sociale, il tema del rapporto fra individuo e società ha attraversato – analiticamen-

⁴ Ancora Weber (1918-1919), quando nella sua celeberrima Conferenza sulla *scienza come professione*, ricorda quanto il perseguimento metodologicamente rigoroso della verità – foriero di tecnicizzazione della vita, di disincantamento del mondo, di secolarizzazione delle condotte, perciò di apparente smarrimento dell'uomo in un ambiente gradualmente rivelato nei suoi anonimi meccanismi impersonali di funzionamento – non ha, per tutte queste ragioni, in sé la propria giustificazione, né un qualsivoglia valore morale. Giudizi di tal genere – dice il sociologo tedesco – sono di pertinenza della filosofia e della politica, non del discorso positivo.

te – tre diverse fasi, ciascuna contraddistinta da una diversa maniera di concepire i poli di quell’opposizione, e da un differente tipo di soluzione al problema del loro temperamento. Ogni tappa è stata insomma caratterizzata da un modo specifico, storicamente determinato, di leggere la realtà⁵ e – al suo interno – quel particolare ambito che è la convivenza in gruppo, e il passaggio dall’uno all’altro momento dell’interpretazione è dipeso non solo da una graduale trasformazione nelle chiavi di lettura teoriche ed epistemologiche ma anche dai concreti mutamenti storici che hanno accompagnato (condizionandole ma al tempo essendo da esse a propria volta condizionate) quelle modificazioni nel campo della conoscenza. Peraltro, il ragionamento che si è venuto affermando su questo piano cognitivo consente anche di inquadrare utilmente – ai fini dell’analisi che andremo svolgendo nelle pagine successive di questo capitolo – il tema delle concezioni *moderne, postmoderne, tardo moderne e neomoderne* che hanno articolato (e articolano tuttora) il dibattito nella nostra disciplina. Ciò che infatti contraddistingue le prime dalle seconde è il fatto di tenere in qualche modo unite istanze individuali e istanze aggregate, collettive, della vita sociale, mentre quanto contrappone le ultime due alle visioni postmoderne (che scelgono di scindere analiticamente quei due diversi piani) è il tentativo – pur se da impostazioni differenti – di riproporre un elemento unitario (di tipo metodologico i tardo moderni, di tipo filosofico i neomoderni) senza però ricalcare le soluzioni al fondo ontologiche dei padri della sociologia⁶.

⁵ Come si dice nel gergo della filosofia della scienza, da una particolare *episteme*, ovvero da una specifica concezione circa quali fossero i principi logici fondamentali alla base dei giudizi di ‘verità’/‘falsità’ formulati dal discorso positivo. In buona sostanza, l’*epistemologia* è il ragionamento metodologicamente rigoroso (*logos*) sulle condizioni alle quali un’ipotesi – in quanto proposizione assertiva circa uno stato del mondo – può essere considerata vera o falsa, il che è esattamente ciò a cui mira la conoscenza scientifica (*epistémè*). E, nella misura in cui la sistematizzazione di un insieme di ipotesi fra loro coerenti delinea un compiuto corpo teorico, è dal tipo di tali presupposti conoscitivi – che fissano la natura delle cose, e del legame fra di esse e il linguaggio usato per riferirvisi – che dipende il genere di teoria con la quale si tenta di spiegare o di render conto degli accadimenti che si cerca di capire.

⁶ Il tema della modernità e della postmodernità è un’utile chiave di lettura di questo capitolo, da leggere in parallelo con quello che in questo stesso volume è dedicato alla questione dell’azione sociale e dei suoi modelli di razionalità. In estrema sintesi, il pensiero moderno si caratterizza per la fiducia ancora illuministica nell’esistenza di principi assoluti, indiscutibili, auto-evidenti, in base ai quali giustificare e realizzare praticamente un’idea universale di verità, di giustizia e di bellezza (le tre diverse sfere del sapere, della morale, dell’estetica). E tale convinzione – che ripone quei criteri basilari nelle facoltà intellettive e razionali dell’uomo – giustifica la credenza in un senso della storia, in una continuità cumulativa dell’esperienza biografica, di vita, degli esseri umani, e – sul piano sociologico – in una trama ordinata che lega le finalità degli individui a quelle delle collettività di cui fanno parte, confidando di reperire quelle da queste o queste da quelle (la direzione, qui, non ha molta impor-

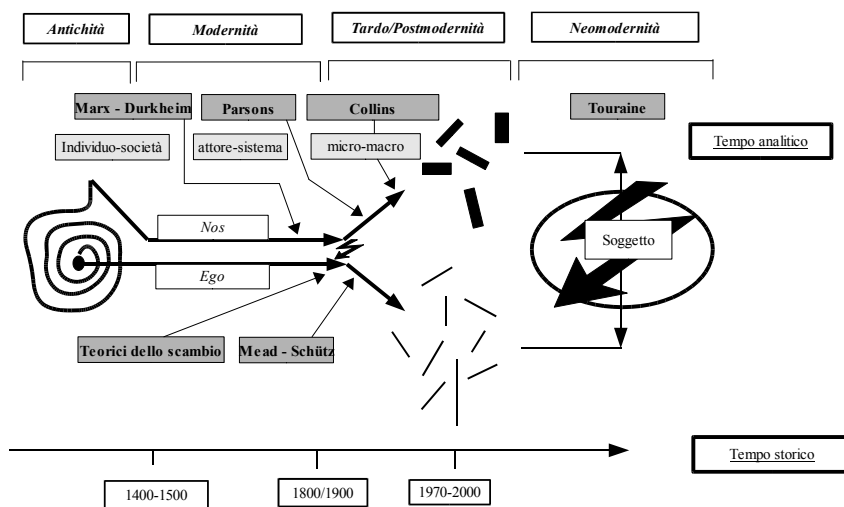
Vediamo dunque di approfondire questa evoluzione del pensiero sociale a partire da una schematizzazione dei cambiamenti rappresentata graficamente in figura 1. Si tratta di una rappresentazione complessa e multidimensionale, che richiama una serie di tradizioni sociologiche alle quali potremo ovviamente soltanto accennare e che sono, per tanti aspetti, approfondite da alcuni punti di vista tematici in tutti i capitoli che compongono questo manuale. Lo schema può dunque costituire una forse utile chiave di interpretazione complessiva, che consentirà al lettore di riorganizzare in modo tendenzialmente coerente i materiali con i quali con questo libro comincerà a familiarizzare, pur se dallo specifico delle problematiche di suo particolare interesse scientifico. Uno degli elementi della multi-dimensionalità richiamata – lo si tenga sempre presente – è il differente spessore cronologico lungo il quale la raffigurazione è organizzata:

1. un tempo storico – benché sezionato in maniera approssimativa e indicativa – per la parte bassa del disegno, che posiziona l'apparire delle diverse fasi cognitive nel corso dei secoli;
2. un tempo analitico, che abbraccia il rimando alle varie scuole teoriche richiamate nella parte più alta dello schema, e che traduce il susseguirsi delle diverse sensibilità conoscitive in una serie di concezioni compiutamente sociologiche che si sviluppano ovviamente a partire dall'Ottocento, e che si concentrano pertanto nel periodo compreso di tempo sostanzialmente ricompreso tra il momento in cui le due linee frecciate che proseguono parallelamente si divaricano a parte del lasso cronologico lungo il quale esse procedono separate e in direzione opposta, portando a un' "esplosione" analitica della dimensione 'macro' del 'noi' e della società, e a una 'frammentazione' di quella 'micro' dell'individualità.

tanza). Il pensiero postmoderno, al contrario, non crede più alla possibilità di quei fondamenti. Si tratta – dicono i suoi sostenitori – di una conclusione implicita nello stesso spirito modernista: se ciò che distingue l'uomo sono le sue facoltà critiche di ragione e queste si applicano ricorsivamente a ogni principio finale, indimostrato, che pur esse provano ad affermare, ciò che rimane è esattamente la consapevolezza dell'impossibilità di fondare razionalmente alcuna certezza di ordine cognitivo, etico e espressivo. La credenza nell'esistenza di un senso della storia – dice Lyotard (1979) – è solo un'ideologia, una *grande narrativa*. Così come la convinzione che esista un filo rosso esistenziale a partire dal quale gli individui possano confidare in una propria identità personale autentica. La metafora del mondo postmoderno è il *patchwork*, una miscellanea di modelli di comportamento fra loro differenti (come la casacca colorata di Arlecchino). Sul piano sociologico, una tale idea di eterogeneità si traduce nella rinuncia a reperire un nesso fra razionalità individuale e razionalità sociale, fra individuo e società. Gli uni e gli altri seguono logiche separate, magari ricostruibili ciascuna per proprio conto, ma secondo punti di vista, appunto, mai assoluti e sempre contingenti rispetto alle circostanze locali e contestuali. Per un efficace inquadramento di questi temi, il recente lavoro di Malizia (2005).

La sezione all'estrema destra della figura coincide infine con una possibile quarta fase del dibattito, esemplificata – fra gli altri contributi (ad esempio, quello di Habermas, che richiameremo solo sporadicamente) – dalla sociologia dell'azione di Touraine, alla quale saranno dedicati i prossimi due paragrafi di questo saggio.

Figura 1. Il dibattito individuo/società



Per una lunga fase della storia della riflessione sociale – che si diparte dai filosofi dell'antica Grecia sino all'Umanesimo e il Rinascimento del XV e XVI secolo – la questione del rapporto fra individuo e società non ha fatto sostanzialmente problema. Nell'antichità, infatti – un'epoca quanto mai lunga che si dipana sino a ricomprendere il Medioevo, e che è stata caratterizzata da un lento sviluppo tecnologico, da una conseguente scarsa capacità di presa dell'azione umana organizzata sull'ambiente esterno, e dunque dal prevalere di una cultura tendenzialmente tradizionalista – l'uomo, rappresentato nella parte iniziale sinistra dello schema come il puntino al centro del cerchio spiraliforme, si è in generale pensato come un microcosmo inserito in un ordine di origine divina o soprannaturale che lo ricomprendeva, secondo una logica universale che egli avrebbe potuto cogliere con la speculazione filosofica metodicamente rigorosa e dalla quale egli avrebbe così potuto derivare il senso della propria esperienza terrena e le regole a quel senso conformi in base alle quali organizzare le forme storicamente determinate della sua vita associata. La dimensione 'micro' dell'individualità era raffigurata come un corollario di quella 'macro' dell'ordine cosmico e sociale retto da leggi sovra-umane (il fatto che la spirale rappresentata in figura, nel suo svilupparsi verso l'esterno, termina con uno slittamento lineiforme verso l'alto, quasi a uscire dallo

schema), e la corrispondenza fra quella e questa era pensata come assicurata dall'operare di regole di condotta individuali e collettive in qualche modo speculari e isomorfe⁷. Il singolo si sentiva insomma parte di un complesso più grande di lui, e – nella misura in cui tale totalità si fosse tradotta, secondo regole certe, in compagini sociali razionali – tale senso di inclusione tendeva a tradursi in un forte sentore di appartenenza al gruppo o alla collettività di riferimento. Durkheim (1893) parla a questo proposito, con riferimento all'antichità, di società a *solidarietà meccanica*, ovvero di organizzazioni sociali nelle quali la cultura condivisa (la *coscienza collettiva*) è fatta di poche ma fortemente integrate convinzioni valoriali e normative, che si impongono con la forza degli imperativi morali alle condotte delle persone e che fanno prevalere in loro uno spirito di reciprocità comunitaria, emotivamente coinvolgente, affettivamente pregnante, inter-personalmente totalizzante (l'idea di *comunità* sviluppata da Tönnies [1887-1935] e presentata nel primo capitolo di questo libro: ci si rapporta considerando il complesso della personalità dell'interlocutore, non con riferimento a specifici ruoli sociali e professionali fra i tanti da esso ricoperti nelle società più moderne differenziate in ambiti di vita specializzati). In questa fase, non solo la dimensione sociale del 'noi' prevale su quella individuale dell'io, ma entrambi questi poli sono rappresentati come 'sostanze' a sé stanti: il singolo come un essere di 'ragione' (facoltà di natura sovrannaturale); il gruppo come un'entità organica *sui generis*. E il loro temperamento, la loro interpenetrazione, sono assicurati dal fatto che le regole che presiedono alla razionalità individuale e a quella collettiva sono della stessa natura.

Questa visione del mondo cambia più o meno repentinamente – più nella forma che nel contenuto, come vedremo – tra il XV e il XVI secolo. La scoperta dell'America apre nuovi orizzonti, economici (intensificazione degli scambi) e culturali (si entra sempre più in contatto con esperienze collettive storicamente determinate molto diverse le une dalle altre). L'ampliamento dei mercati rende respiro alle attività produttive, nuovi ceti sociali (commerciali e proto-capitalisti) si rafforzano e si diffondono, acquisendo un potere materiale che – in contrasto con quello politico ancora feudatario e agrario – supporta, sul piano intellettuale, la critica ai privilegi medioevali e, per loro tramite, ai presunti fondamenti divini dell'autorità e delle basi del vivere associato (valga per tutti la lezione di Machiavelli). La graduale secolarizzazione del pensiero – agevolata da tutte queste trasformazioni – permette lo sviluppo di un nuovo approc-

⁷ L'idea ad esempio aristotelica che l'intelletto umano fosse attivato e plasmato da quello divino, a ricongiungersi – nelle opere anche sociali di cui fosse stato capace – alla comprensione di quello e all'ordine mondano da esso voluto, o l'idea tomistica alto medioevale che teologia, filosofia sociale e scienze del creato sarebbero converse verso un'organizzazione del mondo conforme alle leggi naturali di Dio.

cio conoscitivo alla realtà. Nelle parole di Bacone e di Galilei, la natura, la corporeità, non sono più viste come il segno – da trascendere con la riflessione astratta e speculativa – dell'imperfezione e della degradazione del divino e del vero. Sono diversamente rappresentate come una sua manifestazione indiretta, come un universo creato che ne rispecchia le leggi razionali e che può quindi esser compreso, dominato, invertito, grazie ai procedimenti logici e ai saperi sensibili di una ragione che reca in sé i segni del *logos* soprannaturale. L'uomo è ora sempre pensato come un microcosmo ricompreso in un macrocosmo più grande, ma la sua pro-tensione a conoscere e ad agire si traduce nell'abbandono di una concezione ricorsiva degli eventi (secondo un sempiterno ordine divino della natura) e si proietta in avanti, lungo l'asse del tempo, a delineare progetti, personali e collettivi, procrastinati nel *futuro* e perseguibili nel *presente* mediante mezzi e tecnologie non di meno costruibili sulla base di cognizioni oggettive basate sull'esperienza di fatti, accadimenti, eventi, sperimentata nel *passato*. L'antica teodicea – come dice Bodei (2004) – si dipana ora orizzontalmente, seguendo il ritmo di un disegno provvidenziale 'umanizzato', nel duplice senso

1. che il suo contenuto divino si rivela non 'nonostante' ma 'negli' e 'tramite' gli uomini e le loro facoltà di ragione;
2. che il suo finalismo non appare più scontato ma in funzione della stessa volontà umana di conoscere la *ratio* delle cose, di porsi obiettivi e scegliere strumenti conformi alla loro realizzazione, di muovere convintamente al loro perseguimento (Touraine 1992).

In questo *humus* economico, sociale e politico – come spiega Elias (1939; 1987) – si formalizza per la prima volta in modo chiaro (nell'elaborazione cartesiana) un'idea di individuo come *soggetto* contrapposto a un *oggetto* (natura e società) che il primo può tuttavia cognitivamente penetrare e praticamente orientare grazie allo stesso codice logico con cui entrambi (mente e cose, fisiche e collettive) sono stati organizzati. Entrambe quelle realtà – per quanto ora esplicitanti lungo una dimensione temporale che assume la forma di una successione di istanti quantitativamente discreti che si proietta vettorialmente in avanti – sono non di meno ancora pensate come sostanze a sé stanti: quella di una coscienza trasparente, logica e intenzionale, per l'individuo; quella di un automatismo meccanico, funzionale, ordinato per la società.

Ora, questo tipo di impostazione epistemologica – che si rafforza nel corso del XVIII secolo con l'Illuminismo francese (l'affermazione del principio universale della ragione, che rende tutti gli uomini uguali di fronte alla legge e titolari di diritti civili e politici inalienabili; la critica corrosiva delle tradizioni e di ogni autorità assoluta che non si giustifichi sulla base della volontà popolare e delle tecniche democratiche dello stato

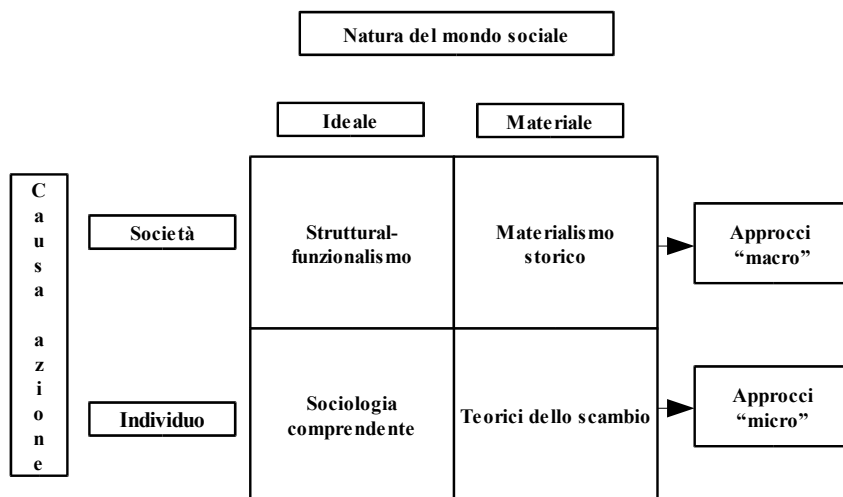
di diritto attraverso le quali essa è vista esprimersi [Touraine 1994]) – si diffonde definitivamente durante l'Ottocento soprattutto con il pensiero sociale positivista, e informa a ben vedere tutte le principali scuole di pensiero dalle quali ha preso avvio la nostra disciplina. Nella prima fase (che, come vedremo, arriva – a dispetto della periodizzazione euristica di cui ci stiamo servendo – sino grosso modo alla metà del XX secolo), il rapporto fra istanze personali e istanze collettive della vita sociale è insomma rappresentato non soltanto come il contrasto fra due realtà – l'‘individuo’ e la ‘società’ – considerate in sé compiute e contraddittorie ma anche come una dicotomia che avrebbe potuto essere risolta – sia sul piano conoscitivo che su quello pratico – solo a condizione di dare una priorità (logica e ontologica, ovvero sul piano del ragionamento e su quello della sostanza ultima delle cose) a una delle due dimensioni, e di leggere dunque l'altra in funzione delle leggi di funzionamento che si supponeva animassero la polarità considerata come principale (Cesareo 1993; Addario 1994). In questo frangente della riflessione, le diverse elaborazioni possono essere analiticamente distinte in quattro gruppi, due ‘macro’ e due ‘micro’ (vedi la figura 2, ispirata a una simile tipologia di Addario, appena citato), a seconda che:

1. da un lato si ritenga che la natura del mondo sia:
 - a. di tipo *ideale* (abbia cioè a che fare con la capacità cognitiva, riflessiva, degli esseri umani, e si esprima pertanto nello sviluppo dei sistemi culturali e degli insiemi di valore, di norme e di motivazioni che muovono la loro azione),
 - b. o di tipo *materiale* (rimandi cioè all'immediatezza sensitiva dei bisogni, e agli interessi strumentali e utilitaristici cui essi danno vita sul piano della coscienza e delle consapevoli strategie per soddisfarli);
2. a seconda dall'altro che si pensi che le dinamiche dell'agire siano più o meno determinate:
 - a. o dalle *strutture* collettive della società (l'organizzazione economica o le istituzioni morali che la sostengono), oppure
 - b. dall'*intenzionalità* e dalla volontà dei singoli, sia che queste si esprimano nel desiderio di perseguire il proprio tornaconto personale, sia che si manifestino sotto forma di convinzioni simboliche e di significati autonomamente scelti.

In questo frangente (ed è ancora la classificazione più accettata nel dibattito sociologico, nonostante un affinamento del problema che vedremo brevemente più avanti), si definiscono pertanto ‘macro’ quelle teorizzazioni che ritengono che il comportamento individuale sia – benché intenzionale – più o meno condizionato dalle logiche che reggono le entità aggregate, organizzate, codificate che strutturano la vita collettiva, ‘micro’

quelle formulazioni, invece, che partono dal presupposto che il *primum movens* dell'agire siano il singolo e i suoi orientamenti consapevolmente scelti, e che le formazioni sociali di più ampio respiro (gruppi, comunità, collettività organizzate, enti pubblici e privati, sistemi di azione codificati come il mercato economico o gli apparati statali) siano in effetti il risultato del complesso intrecciarsi di azioni personali condotte in solido con gli interlocutori. Nell'uno e nell'altro caso, tuttavia, le realtà opposte e considerata subordinata non è affatto sospinta al di fuori del quadro di analisi prescelto. Al contrario, nella sociologia classica – pertanto denominabile (sulla base delle osservazioni fatte precedentemente) ‘moderna’ – essa è costantemente mantenuta nello schema interpretativo, al fine di fornire una visione integrata, coerente (se non unitaria), finalistica e razionalmente padroneggiabile della vita sociale. Ciò nonostante, il fatto di considerare quei due poli dell'opposizione come entità reificate, necessariamente di diversa natura (gli individui si toccano e si vedono, la reciprocità che fonda la società no: essa si ‘sente’ solamente), introduce – come vedremo – una costante contraddizione logica nei meccanismi di spiegazioni, che rivela al fondo il peso di una componente dell'agire che appare continuamente sfuggire alla formalizzazione del discorso sociologico.

Figura 2. Il rapporto micro-macro nella sociologia classica



Due degli esempi più significativi di approcci ‘macro’ – benché su basi teoriche diverse – sono l'impostazione struttural-funzionalista e quella marxista del materialismo storico. Com'è noto, la prima prende le mosse dall'analisi d'ispirazione positivista di Durkheim, per il quale la socialità, per quanto intangibile, ha una propria consistenza, così come d'altra parte l'individualità, ridotta in buona sostanza a organicità, moventi psichici

e pro-tensione al soddisfacimento immediato dei propri bisogni. Rifaendosi a una concezione delle persone di tipo hobbesiano (per natura i singoli mirano al proprio tornaconto, secondo un'inclinazione al desiderio tendenzialmente senza fine, e sono quindi proclivi alla sopraffazione), la reciprocità – che pur, dice il sociologo francese, abbiamo costantemente sotto gli occhi – non sarebbe spiegabile se non ci fosse nell'individuo, al contempo, una componente intrinsecamente 'sociale' (gli esseri umani nascono e crescono in gruppo, e questa dimensione collettiva plasma sin dall'inizio la possibilità della loro apertura agli altri), che si sviluppa dall'interno grazie alla forza *esterna, coercitiva e diffusa* di *rappresentazioni collettive* (ciò che Durkheim chiama, con espressione sinonimica, *fatti sociali*) che, rilevando della dimensione significativa dello scambio, informano la coscienza individuale, la penetrano nel dialogo e nelle relazioni concrete di ogni giorno (ciò che in sociologia chiamiamo *socializzazione*) e contribuiscono a modellare preferenze e aspettative dei singoli, assicurando così la solidarietà fra di essi⁸. La società, in altri termini, benché fatta di interazioni e di relazioni più o meno istituzionalizzate, è una realtà ideale, si sostanzia insomma nell'insieme di valori e di norme più o meno istituzionalizzati (leggi, sistemi religiosi, sistematizzazioni filosofiche, codici linguistici ma anche *correnti sociali* come la moda, tradizioni non scritte, abitudini, ecc.) che disciplinano i contatti e le comunicazioni, e che permettono ai soggetti di comportarsi – per quanto intenzionalmente – pur sempre nei limiti di compatibilità dell'ordine sociale.

E tuttavia, nonostante la plausibilità di questa spiegazione, Durkheim si trova costantemente in affanno nel tentare di spiegare come mai – se il sociale garantisce, grazie alle sue strutture simboliche, la stabilità della vita collettiva – questa non di meno costantemente cambia, e spesso lo fa (il sociologo francese vive nel secondo scorcio dell'Ottocento, un secolo quanto mai turbolento per le lotte politiche e sociali animate dalle nuove classi economiche) in modo traumatico e repentino, come mostravano i

⁸ Su questi temi cfr. Durkheim (1893; 1895). Un *fatto sociale* è un modello di percezione, di giudizio, di sensazione, dunque uno schema di condotta, condiviso dalla maggior parte del gruppo di appartenenza (*diffusività*), indipendente dalle rappresentazioni personali, individuali, delle cose (*esteriorità*) e capace di esercitare sullo stato d'animo dei singoli un potere di controllo e di disciplina (*costrizione*), grazie sia alle sanzioni esterne cui coloro che lo infrangono vanno contro da parte della collettività di cui fanno parte, sia a quelle interne che i soggetti loro malgrado si comminano (senso di vergogna e di imbarazzo) nel momento in cui contravvengono alla regola comune. E questo grazie all'interiorizzazione di quelle norme di condotta che – come dirà Parsons – penetrano nella personalità attraverso i processi di socializzazione. Un esempio possono essere le regole grammaticali del linguaggio, rispettate da tutti gli appartenenti a una comunità, mai create da un solo uomo che al contrario nasce in un contesto idiomatico già strutturato, che d'altronde gli sopravvive alla sua morte, e che – nel momento in cui il parlante sbaglia nell'applicarlo – comporta per lui punizioni formali (cattivi giudizi scolastici) e informali (derisioni e rimbrotti degli interlocutori).

numerosi atti insurrezionali e rivoluzionari del suo tempo. Il concetto di *anomia* – che egli esplicita soprattutto nel suo studio sul *Suicidio* (1897), e che nella sua elaborazione significa sostanzialmente un indebolimento della capacità di orientamento normativo delle regole morali, e uno sfilacciamento delle reti di relazione basate sulla condivisione di esse – permette di render conto soprattutto dei comportamenti e dei conflitti devianti, dovuti in buona sostanza a uno sfasamento tra crescente veloce specializzazione delle funzioni sociali (progresso della divisione del lavoro) e lento sviluppo generalizzato di un'etica e di una solidarietà funzionale e meritocratica, ma non dei grandi conflitti collettivi condotti in nome di una soggettività storica, di gruppo, irriducibile a semplici problemi di adattamento alla vita sociale moderna e industriale. Nella sua ultima opera, dedicata finalmente al tema della formazione dei quadri cognitivi e valoriali, Durkheim (1912) sembra pertanto riconoscere ai singoli (nella loro amalgama di emozioni, di sentimenti, di bisogni psichici e organici, di senso riflessivo capace di prendere distanza dalle regole dell'ordine costituito) un ruolo attivo e creativo della società, evidente in quei momenti di *effervescenza collettiva* (si pensi all'entusiasmo di massa ma ordinato che si sprigionò una sera di Novembre del 1989, quando cadde il muro di Berlino) nei quali le persone manifestano e creano nuovi quadri culturali.

L'altra tradizione compiutamente 'macro' della sociologia classica moderna è – come accennato – quella che si rifà all'analisi storico materialista di Marx (e, in buona sostanza, dei suoi epigoni). Per il sociologo e politico tedesco il tratto caratterizzante della condizione umana è la sua materialità, nel duplice senso che da un lato gli uomini si manifestano come soggetti – ovvero come esseri creativi e consapevoli di questa loro capacità – nell'attività organizzata di trasformazione pratica e tecnologica dell'ambiente in cui vivono (la loro essenza sta insomma nel 'lavoro', inteso filosoficamente come 'prassi' associata), dall'altro essi entrano – nell'impegno in questa opera collettiva di 'civilizzazione' del mondo – in rapporti di potere e di autorità in base ai quali essi sono analiticamente distinguibili in una *classe dominante*, che possiede e gestisce i mezzi e le tecniche di produzione delle trasformazioni imposte alla realtà naturale, e in una *dominata*, che sottostà ai comandi dei primi (dalla proprietà degli strumenti di fabbricazione dei quali dipendono le loro fonti di sussistenza) e che si definisce per il possesso di semplice forza lavoro (Marx 1844; 1859). Questi rapporti asimmetrici di potere sostanzialmente economici – che conferiscono ai privilegiati fama, prestigio e influenza – si traducono pertanto – dice lo studioso di Treviri – in egemonia culturale, e dunque in capacità di decidere i quadri simbolici (conoscitivi, morali ed estetici) con cui la società è concretamente organizzata (leggi, modelli di comportamento, ecc.) e i singoli definiscono la propria identità (Marx, Engels 1845-1846). *In ultima istanza* – sostengono pertanto i marxisti (ad esempio Althusser 1965) – le strutture economiche della collettività – delle quali le persone

non sono immediatamente coscienti proprio a causa del *misconoscimento* della realtà indotto dall'ideologia dei più forti – condizionano in modo più o meno diretto la vita politica e quella intellettuale (ordinamento giuridico, insieme delle credenze scientifiche, religiose, filosofiche, morali, ecc.), garantendo condotte in generale conformi degli individui e facendo dunque di questi personalità sociali tendenzialmente funzionali all'ordine stabilito.

Naturalmente anche Marx – come, anche se da un fronte opposto, idealista, Durkheim – si trova nella condizione di dover spiegare il conflitto e il mutamento della società. La sua visione – attraverso i meccanismi dell'omologazione culturale e della *falsa coscienza* – offre una spiegazione di come individuo e istanze organizzate della vita sociale stiano insieme. Ma se tutto tende a svolgersi nel quadro dei limiti di compatibilità del sistema, com'è possibile l'avvicendamento delle classi dirigenti e il superamento della dominazione? Coerentemente col suo quadro interpretativo – che conferisce costantemente priorità all'organizzazione sociale – il fondatore del socialismo scientifico rintraccia nella logica stessa dell'economia la causa strutturale della trasformazione: in breve, lo sviluppo delle *forze di produzione* – dice –, ovvero di tutti quei fattori (la scienza, la tecnica, i modi di impiego delle risorse umane, ecc.) che accrescono la produttività del lavoro e la sua capacità di modificazione dell'ambiente, rende col tempo obsoleti i *rapporti sociali* e di potere che pur ne garantiscono all'inizio l'applicazione. Nuove categorie socio-professionali specializzate nascono e si rivelano – per quanto marginalizzate da quelle tradizionali a difesa dei propri interessi costituiti – cruciali per il progresso della società. La loro pressione rivendicativa innesca così un processo di lotte rivoluzionarie, che segnano il passaggio a uno nuovo stadio di sviluppo della società. Così – nel capitalismo – accade agli operai che, deprivati per la prima volta di tutto (mezzi di sussistenza, professionalità ma anche di un rapporto consapevole, autentico, non mercificato, a quella stessa *prassi* che costituisce l'essenza umana – cosa, questa, mai successa prima), prendono coscienza della loro centralità sistemica, e si predispongono a rovesciare il regime borghese. Non di meno, ciò che difetta in questa spiegazione di tipo macro è la chiarificazione delle condizioni alle quali il proletariato può passare da una situazione oggettiva di dominio (ciò cui Marx si riferisce col termine *classe in sé*) a una consapevole, organizzata e politicamente conflittuale (la *classe per sé*). Marx (1867) sottolinea il ruolo di catalizzatore e di avanguardia di intellettuali e partiti comunisti. Ma nelle pagine delle sue opere più storiche si concentra su logiche molto più interazionali e concrete (la condivisione da parte degli operai di spazi e di sedi lavorative che facilitano il dialogo, il confronto e la contaminazione emotiva delle motivazioni; il vivido confronto fra la propria condizione di impiego e quella dei colleghi; l'uso di mezzi di comunicazione; l'esperienza dolorosa, vissuta, di una professionalità tacita, quasi esistenziale, mortificata dalla tecnica grande industriale). Al fondo, opera alla fine il bisogno antropologico di tornare in

maniera autentica alla sostanza stessa dell'essenza umana, ovvero a quella coscienza pratica pre-sociale che si consuma solo nel rapporto consapevole con le cose del mondo. Ancora una volta, la visione 'macro' è sfidata dal rimando a una dimensione soggettiva creativa che precede, a ben vedere, il mondo codificato delle regole sociali (Marx 1844).

Intorno agli anni Sessanta del secolo scorso – in piena egemonia structural-funzionalista⁹ – si sviluppano compiutamente in sociologia i così detti approcci micro-analitici, che – come detto – di fronte alle contraddizioni delle teorie sistemiche appena accennate (difficoltà di render compiutamente conto del conflitto e del mutamento), ripropongono il principio (di chiara ispirazione weberiana) che una compiuta interpretazione del funzionamento della vita sociale non può prescindere dalla comprensione – per quanto modellizzata e pertanto suscettibile di traduzione in modelli generali probabilistici di spiegazione dei fenomeni – delle motivazioni intenzionali degli attori, e della gamma di interazioni che, assommandosi nel tempo e nello spazio, danno poi luogo alle realtà organizzate, collettive, del vivere associato. Il decennio cui abbiamo fatto riferimento è stato – com'è noto – in Occidente un periodo di grandi lotte e di profonde rivendicazioni (il movimento studentesco del '68, le manifestazioni di quello operaio dell'anno successivo sino alla metà degli anni Settanta, l'affermazione di quello femminista e il rafforzamento di quello per la difesa dei diritti delle minoranze culturali: gay e comunità di colore, ecc.), che gli schemi tradizionali che abbiamo appena affrontato sembravano incapaci di capire nella loro vera sostanza (la sostanziale incommensurabilità fra l'economicismo degli operai, l'antiautoritarismo dei ragazzi, le istanze contro-culturali delle donne, ecc.). La storia pareva restituire peso alla soggettività creativa, individuale e di gruppo, e – nelle parole di uno degli studiosi che guidarono la 'rivolta' all'interno della nostra disciplina – sarebbe stato perciò necessario *restituire carne e sangue* all'azione umana (Homans 1967).

Ora, nell'illustrare brevemente lo spirito (e i limiti) di questi approcci, tralasciamo la tradizione weberiana (già affrontata nel secondo capitolo di questo manuale) e quella cognitiva (interazionismo simbolico e fenomenologia, trattati nel capitolo ottavo) e volgiamoci un istante alle teorie dello scambio, che – nella figura 2 che sta orientando questo nostro scorcio di riflessione – sono classificate nel riquadro in basso a destra. Per Homans (1961) tornare a considerare l'individuo come motore della società significa innanzitutto primo, tornare alle leggi psicologiche di base che sottostanno al suo comportamento, e secondo, adottare un metodo di studio che, quando voglia garantirsi i crismi della scientificità, deve replicare i proce-

⁹ Il paradigma di Parsons, al quale arriveremo fra un istante perché emblematico della seconda fase, per quanto ancora modernista, del dibattito micro-macro alla quale abbiamo accennato nell'impostare all'inizio questa nostra riflessione.

dimenti e la logica di ragionamento delle discipline esatte, tentando il più possibile la quantificazione e la misurazione dei fatti e lo sviluppo di criteri causali di tipo lineare ($A \rightarrow B$). Ancora nel solco del pensiero positivista (benché riformulato, a ridosso di quegli stessi anni, dalla scuola analitica del linguaggio logico¹⁰), le costanti della sociologia – una disciplina che si misura con accadimenti aleatori come il senso dell’azione – non possono che essere *ridotte* a quelle della scienza psichica. Non tanto però a quelle della psicoanalisi – che introduce dimensioni come l’*Es*, l’*Ego*, e il *Super-ego* (libido, coscienza, convincimenti morali) di fatto non apprensibili con l’osservazione – quanto a quelle del ‘comportamentismo’, che si concentra sull’agire visibile, concreto, considerato come reazione fisica a stimoli altrettanto oggettivi provenienti dall’ambiente esterno. Il comportamento individuale – sostiene pertanto questa tradizione di pensiero, che ispira ancora oggi, benché in forme meno ortodosse e più raffinate, l’impostazione sociologica della scelta razionale (si veda ancora il secondo capitolo di questo libro) – è basato su semplici criteri che sono ad esempio quelli alla base anche dell’analisi economica dell’azione:

1. il principio del *successo*, per cui la probabilità che un tipo di condotta si ripresenti è tanto maggiore quanto più in passato essa è stata positivamente ricompensata;
2. il principio dello *stimolo*, per il quale all’apparire attuale di un *input* che in passato si è associato a un agire positivamente sanzionato, segue con molta probabilità lo stesso genere di comportamento;
3. il principio del *valore*, in base al quale più il risultato di un comportamento è valorizzato dal soggetto, più è probabile che egli lo intraprenda;
4. il principio di *razionalità*, dal quale deriva che, nella scelta fra alternative di azione, l’attore sceglierà di realizzare quella che percepirà come la più conveniente, nella situazione data, in termini di calcolo costi/benefici da sostenere/da conquistare;
5. il principio di *deprivazione/sazietà*, per il quale l’ottenimento cumulativo di una ricompensa perde, al di là di una certa soglia, desiderabilità agli occhi del soggetto, e questo sarà pertanto sempre meno invogliato a impegnarsi in quel tipo di condotta che sa procurargliela;
6. infine, il principio di *aggressione/approvazione*, seguendo il quale la mancanza di ricompensa a seguito di un agire precedentemente premiato provoca irascibilità, l’ottenimento invece di un riconoscimento superiore a quello cui ci si è abituati comporta invece apprezzamento e compiacimento.

¹⁰ Per un inquadramento di questa impostazione, cfr. Monti (a cura di, 1997).

Gli scambi quotidiani – dice il sociologo americano – sono tutti più o meno riconducibili a questo genere di logica elementare, manifesta – per esempio, in tutta la sua evidenza – nelle transazioni di mercato, ma attiva anche, a ben vedere, nelle consuetudini della vita privata, come la scelta del proprio consorte (ci sono notoriamente persone che per avvenenza fisica, facoltà monetarie, fascino e prestigio sociale, presentano un grado più o meno elevato di ‘capacità di acquisto’ nel gioco sentimentale), quella di lasciarlo (il tasso dei divorzi, ad esempio, è dovuto per questi studiosi alla maggior autonomia economica delle donne, dagli anni Settanta entrate in massa sul mercato del lavoro), l’opzione di voto (nel dialogo parlamentare, ad esempio, gruppi partitici sostengono certe leggi presentate da quelli avversari in cambio del loro appoggio ad alcune delle misure da loro proposte) o i dilemmi etici (si rispetta una norma soprattutto per il timore del costo da sostenere in caso di scoperta in fragranza, o – nel caso dei convincimenti interiori – per la spesa emotiva che provocherebbe al nostro stesso cospetto il pensarsi come una persona diversa da quella nella cui immagine si ama credere e che cerchiamo con molta fatica di affermare agli occhi degli altri)¹¹. Il ruolo dei valori – in questa visione – non è affatto misconosciuto (un comportamento abitualmente ricompensato – sostengono questi teorici – diventa col tempo istituzione, perde il suo spessore di convenienza e assume una patina di obbligatorietà), così come il peso delle strutture macro-organizzate della vita collettiva, che – secondo i principi esposti – non sono altro che il risultato della formalizzazione di quelle stesse condotte replicate su larga scala (Blau 1955; 1977). Le micro dinamiche interessate, insomma, generano i fenomeni sociali più ampi, e la discrasia fra logica che governa le prime e razionalità che governa i secondi è solo apparentemente contraddittoria: il conflitto – che segnala l’inquietudine legata a tale contrasto – dipende in fondo dallo sbilanciamento che l’allacciamento di ogni scambio utilitaristico necessariamente comporta (accettare di entrare in uno significa sacrificare le possibili risorse ottenibili da quello che si è sacrificato). Un problema macro come la lotta sociale è dunque leggibile a partire da un principio ancora una volta tipicamente individuale.

Ora, per molti aspetti, una spiegazione di questo tipo coglie in effetti una parte del significato di tanti accadimenti sociali. Come insegnava Weber – in questo poi ripreso da Boudon, Elster (entrambi già citati) e Coleman (1990) – la razionalità strumentale (lungi dall’essere unica e universale, ma sempre storicamente determinata) è un genere di logica che in effetti gli esseri umani seguono, e anche la più intelligibile, visto

¹¹ Su questi sviluppi della teoria dello scambio, cfr. ad esempio Becker (1981), Scanzoni (1972), Downs (1987), Elster (1989).

che per molte cose utilizzabili come mezzi in vista di un fine l'efficienza è una qualità quantificabile e formalizzabile. Perché mai rifiutarla per principio in nome di un confine disciplinare, pertanto convenzionale (si ricordi quando detto all'inizio di questo capitolo sull'oggetto della scienza sociale), fra sociologia e economia? Il senso del comportamento delle persone è complesso, e anche, ad esempio, nella scelta apparentemente altruistica che tanti fanno di donare anonimamente il sangue, c'è il bisogno di aiutare qualcuno a prescindere da quello che può darci (non conosco il beneficiario del mio plasma: tutt'al più posso sperare di averne in caso fossi io a sentirmi male; ma come esserne sicuri?) ma anche, come mostrano i tanti studi sul «dono», la convenienza di fare periodicamente esami sanitari gratuiti (Godbout 1992). I problemi, nonostante tutto questo, sono tuttavia altri.

Il primo, e più importante, è di tipo logico, e può essere così formulato: affinché le persone possano maturare preferenze, gerarchizzarle, trasformarle in interessi consapevoli e scegliere i mezzi più convenienti (operare insomma un calcolo costi/benefici), essi hanno già bisogno di quelle 'istituzioni' (linguistiche, morali, espressive) che i teorici dello scambio considerano invece come il risultato della loro azione interessata. Un imprenditore, ad esempio, si comporta come tale solo se ha già in mente il concetto di 'impresa', di 'mercato', di 'prezzi', di 'guadagno', ecc. E poi, cosa sono il guadagno o il profitto? Nella nostra cultura occidentale sono il risultato in denaro – in ricchezza materiale – al netto dei costi altrettanto monetari sostenuti in uno sforzo produttivo (in senso lato). Ma così non è mai stato né sempre, né ovunque, e anche nei Paesi industriali avanzati la quasi totalità delle persone si trovano in certe circostanze a preferire un beneficio in salute e serenità privata a uno faticosamente maturato con ore di lavoro straordinarie. L'obiezione dei teorici dello scambio è che anche la qualità della vita è una risorsa (un po' il sottile ragionamento sulla convenienza a rispettare i valori). Ma così non si va da nessuna parte. Perché il problema non sono i retro-pensieri plausibili che possono star dietro a una condotta, ma i significati effettivamente esperiti. Posso sacrificare la mia vita per quella di un altro perché in teoria guadagnerei agli occhi degli altri e di me stesso la conferma della mia immagine di altruista, ma chi compie davvero questo gesto eroico ed estremo per una ragione tanto futile, posto che con la morte gli altri spariranno, i miei occhi si chiuderanno per sempre e il prestigio che mi prefiguro perderà del tutto di senso? Accettare l'obiezione dei *rational theorists* significherebbe perciò supporre un attore inconsapevole delle 'reali', presunte, motivazioni alla base del comportamento sociale. E questo andrebbe contro il loro stesso assunto individualista e coscienzialista. E infine, l'ultima critica. Fenomeni macro come quelli del potere sociale e della logica sistemica organizzativa non possono essere immediatamente ricondotti alla razio-

nalità trasparente dei singoli e delle loro interazioni. Il potere – come sostengono gli studiosi che stiamo analizzando (Emerson 1962) – è sì anche questione di controllo su risorse valorizzate che danno a chi lo gestisce una capacità di determinazione sugli atteggiamenti di coloro che ne sono esclusi e che dipendono quindi dai primi nelle loro possibilità di azione. Ma è anche questione di privilegi e di disuguaglianze tradizionalmente ereditate, e come tale è anche questione di sopraffazione, di violenza, di marginalizzazione. Perché coloro che controllano quelle risorse – di qualunque tipo siano –, e che grazie ad esse hanno potere, hanno assunto potere su quelle risorse? I teorici dello scambio non riescono in fondo a spiegarlo. Così come non spiegano, ed è l'ultimo appunto, come la razionalità sociale delle macro-organizzazioni possa alla fine entrare in contrasto con quella individuale degli attori in relazione. Come dire che dalla razionalità si genera l'irrazionalità. Senza contare che dall'irrazionalità di certe istituzioni può inaspettatamente generarsi un effetto razionale a livello individuale (nella recente crisi finanziaria mondiale che ha investito tutti i più grandi Istituti bancari internazionali, il sistema italiano – tradizionalmente più arcaico, 'familista' e pertanto da sempre considerato poco competitivo – sembra essere uno dei pochi, per quelle stesse caratteristiche disfunzionali, più al riparo dal collasso economico; e con esso, la massa dei piccoli risparmiatori). Ancora una volta, quindi, lo schema 'sostanzialista' individuo/società – che considera quei due poli come entità reificate fra loro opposte – conduce, stavolta lungo l'analisi 'dal basso', a contraddizioni esplicative irrisolvibili (Addario 2003). Alla prima fase del dibattito, ne succedono quindi altre due.

4.3. Oltre la dicotomia

Gli anni Cinquanta e Sessanta sono stati per la sociologia non solo un periodo di estrema turbolenza del suo oggetto di studio ma anche una fase storica che ha visto maturare profonde novità nella riflessione epistemologica sui fondamenti della conoscenza scientifica. Questa rivoluzione paradigmatica (Kuhn 1962) comincia in realtà molto prima, a cavallo del XIX e del XX secolo, ovvero nel momento corrispondente al punto in cui, nella figura 1 che ci sta guidando sin dall'inizio della nostra riflessione in questo saggio, le due linee – l'una rappresentante la dimensione micro-individuale della vita sociale, l'altra quella macro-strutturale – smettono di procedere parallelamente e assumono una direzione diversificata. A cavallo di quei due secoli – in decenni quanto mai conflittuali, che si concludono con le due guerre mondiali e con il terribile fenomeno del totalitarismo – entra gradualmente in una crisi irreversibile l'idea che il discorso razionale – metodologicamente rigoroso, argomentativamente logico, proceduralmente basato sui parametri quantitativi dell'osservazio-

ne e della sperimentazione, praticamente orientato alla possibilità della costruzione di un ordine a misura d'uomo e privo di tensioni – potesse rintracciare verità di ragione, cioè assolute e universali, sulle quali basare in modo incontrovertibile e condiviso i giudizi di fatto della scienza, quelli di valore della morale, quelli del gusto dell'estetica. La realtà – quella fisica come quella sociale – pare non esser più comprensibile nella sua oggettiva ragion d'essere. La sociologia comprendente di Weber – come abbiamo visto nel secondo capitolo – rinuncia a un modello unico di logica dell'azione, scomponendo quest'ultima in orientamenti modellizzati di tipo strumentale, valoriale, affettivo e abitudinario. In filosofia, Nietzsche (1887) e poi – in anni a noi più recenti – Foucault (1969) mostrano che il sapere – quello teoretico come quello morale – non è mai il prodotto di un discorso oggettivo ma in gran parte di un linguaggio e di una pratica sociale di potere. L'identità – dirà il primo – non è affatto, come si è pensato da Platone a Cartesio a Kant, un requisito autentico di cui sia fornito l'essere umano ma il frutto contingente dei processi di comunicazione che incrociano sempre più insistentemente sull'individuo. E se il fuoco dell'analisi è costretto a centrare su queste dinamiche comunicative 'esterne' – che sono sempre dinamiche asimmetriche fra chi detiene e decide il tipo di informazione da trasmettere e chi invece la riceve –, allora la sociologia si vede costretta:

1. da un lato ad abbandonare gradualmente il problema della vera, 'sostanziale', soggettività dei singoli;
2. dall'altro a tralasciare la questione al fondo irrisolvibile se la società sia o meno una realtà altrettanto cogente e a sé stante.

Individualità e socialità si de-ontologizzano, si de-reificano. La prima non è più colta sulle fondamenta sufficientemente sicure della coscienza e dell'intenzionalità trasparente (come d'altronde Freud [1911-1938] aveva cominciato a mostrare, rivelando strati diversi della personalità: inconsci, subconsci e consci). Essa si manifesta al contrario nell'ecologia di una comunicazione intesa come un agire-condotto-in-comune (una specie di 'danza', disciplinata da regole emergenti nello specifico contesto in cui essa si sviluppa), il quale approssima sempre, ma non rivela mai compiutamente, gli effettivi moventi dei singoli. La seconda, parallelamente, è raffigurata come un ordine sempre più complesso e autoreferenziale, specializzato in sistemi e istituzioni sempre più numerosi, intricati e tendenzialmente autonomi nei meccanismi del loro funzionamento, e – proprio in virtù di questa autonomia quanto mai ampia – immaginati come seguenti proprie logiche impersonali di 'lavoro' talvolta irriducibili a quelle degli altri. Nella figura 1, che stiamo discutendo, questo processo è graficamente rappresentato in due modi:

1. attraverso la frammentazione disordinata dei segmenti che esemplificano la dimensione macro-sociale e mediante la distribuzione altrettanto incoerente che connota le linee della dimensione micro-relazionale;
2. attraverso la divaricazione delle frecce, che contrassegna la progressiva rescissione – nelle chiavi di lettura sociologiche – del nesso fra individuo e società: razionalità (inter-) personali e razionalità collettive si moltiplicano e si separano.

La loro ricostruzione cognitiva e interpretativa – in mancanza di un criterio conoscitivo unico – diventa il prodotto di una scelta tendenzialmente arbitraria del ricercatore. E la plausibilità di queste ipotesi e teorie viene stimata non più tanto sulla verifica empirica che la realtà, ora sempre più un oggetto oscuro e mai definitivamente esauribile, si presume possa fornire, ma sulla loro capacità di non essere falsificate dalla porzione, sempre limitata, mai definitiva, dei dati raccolti (Popper 1969), e di vedere pertanto 'rispondere' il mondo in maniera sufficientemente conforme con le concettualizzazioni di esso proposte.

Ora, in sociologia questo diverso modo di pensare inizia ad affermarsi con la teoria struttural-funzionalista di Parsons, che – a partire dagli anni Trenta del secolo scorso sino, come abbiamo visto, alla fine degli anni Sessanta – può essere considerata come il paradigma in assoluto dominante nella nostra disciplina. Parsons è ritenuto da molti analisti un autore che si iscrive più o meno approssimativamente nel solco della tradizione positivista: come Comte e Durkheim tenta di gerarchizzare le scienze umane, di porre al loro vertice la sociologia, di considerare l'economia, la psicologia e l'antropologia come settori di studio subordinati, accomunati dall'impostazione sistemica che egli tenta di sviluppare; non solo, ma egli si fa promotore di un progetto teorico esaustivo, tendenzialmente totalizzante, in grado di render conto di tutti gli aspetti implicati nell'agire, di proporre una chiave di lettura di validità universale, di indicare strumenti cognitivi e pratici capaci di supportare la politica nella sua azione di miglioramento delle condizioni umane. Tutte aspirazioni – queste – che animavano l'ideologia positivista dell'Ottocento, e che sembrano ripresentarsi a distanza di quasi cinquant'anni dalla sua apparizione.

In realtà, la teoria sistemica di Parsons muove a ben vedere da presupposti ben diversi, per quanto alla fine inclini verso una deriva che rende effettivamente plausibile quella critica di continuismo. Contro il behaviorismo psicologico – che abbiamo visto ispirare la teoria dello scambio – il sociologo americano rivendica allo studio dell'azione il problema della comprensione dell'intenzionalità e del senso conferito dai soggetti al proprio agire, e si rifà – nella costruzione delle fondamenta della sua concezione – proprio alla tradizione individualistica di Weber (Parsons 1937). Di questi inoltre – ed è il punto più importante ai fini del nostro ragionamento – egli accetta so-

prattutto l'idea che l'analisi del mondo sociale – un mondo costituito da una 'ragnatela' quanto mai fitta, inestricabile, inesauribile, di significati soggettivamente scelti – possa procedere solo mediante l'anticipazione di modelli della realtà che selezionino di questa porzioni limitate, ne problematizzino le componenti in termini di ipotesi e procedano dunque alla formalizzazione di meccanismi di spiegazione compatibili con la ricostruzione astratta che è stata effettuata. Diversamente da Weber – ecco però la questione, ovvero il segno del cambio di paradigma conoscitivo – per Parsons quei modelli non sono generalizzazioni operate a partire da dati osservati della realtà ma quadri teorici prodotti dalla mente del ricercatore, in sé logicamente coerenti, da mettere alla prova degli eventi partendo dal presupposto che questi presentino determinate qualità d'altronde razionalmente non provabili. Nella concezione epistemologica del *realismo analitico* – nella quale il sociologo americano si iscrive (Parsons 1951) – la parola 'sistema' non è un termine osservativo, non corrisponde cioè a un concreto referente empirico. È una costruzione dello studioso, che porta in sé – deduttivamente (a partire cioè dai principi teorici posti a monte e per inferenza logica) – nessi ipotetici sullo stato della realtà rappresentata e la cui verosimiglianza (si noti: non la 'verità', che rimanderebbe a certezze ormai considerate inattingibili) può essere comprovata a partire dall'effettivo funzionamento delle cose secondo le ipotesi formulate.

Sulla base di questa impostazione astrattizzante, Parsons riformula quindi – ed è questo il senso della seconda fase del dibattito sociologico sulla questione che stiamo analizzando – il problema del rapporto fra 'individuo' e 'società'. Non si tratta più di contrapporre entità reificate e fra loro contraddittorie ma di trasfigurare – metodologicamente (con un metodo cioè innanzitutto mentale) – quelle sostanze ormai inattingibili in costrutti concettuali fra loro compatibili. In questo frangente della discussione, all'interno della nostra disciplina, quella dicotomia viene dunque riformulata come un *continuum*, con:

1. a un estremo la società, rappresentata come un *sistema* sociale, dotato di propri prerequisiti funzionali affinché – come la realtà sembra suggerire – essa possa riprodursi e perpetuarsi nel tempo (gli uomini di fatto vivono in collettività con proprie istituzioni ricorsive che ne segnalano l'identità: linguaggio, valori, norme, regole di condotta condivise, tecniche di divisione del lavoro, ecc.); con all'altro estremo;
2. l'individuo, immaginato come *azione* (si badi: come 'azione', prima che come 'attore'), ovvero come una condotta che, nel suo svolgersi in maniera conforme e reciproca, assicura la tenuta del primo e il suo ordinato svolgimento.

Parsons (e Shils 1951) mantiene ancora un legame fra 'micro' e 'macro' dimensioni della vita sociale, e in questo senso può essere considerato an-

cora un teorico moderno, e per di più un teorico macro-strutturale visto che – per spiegare le dinamiche sociali – si pone dal punto di vista della totalità, del sistema sociale, appunto, e da questa prospettiva si interroga su quali siano le condizioni alle quali sia possibile immaginare un'intenzionalità individuale confacente ai bisogni di stabilità del collettivo. Ma mantiene quel nesso a costo di espellere dal suo modello analitico la soggettività *vivida* delle persone, e di pagare questo costo in termini di staticità del suo modello interpretativo. Si prenda ad esempio – e in breve – il modo in cui egli congiunge 'socialità' e 'personalità': il principio motore della vita sociale è il sistema di valori condiviso, la cultura partecipata da una collettività, la cui riproduzione assicura continuità all'identità del gruppo. Tali orientamenti morali si specificano in *norme*, ovvero sia in regole di comportamento che indicano operativamente come quei superiori principi prescrittivi devono essere applicati nel contesto delle specifiche situazioni in cui si opera, sia in aspettative di ruolo che consentono agli attori di comunicare e di *integrare* i propri progetti individuali fra loro (si tratta del momento del così detto *sistema comunitario*). Tali norme – interiorizzate attraverso le pratiche della socializzazione primaria infantile e di quella secondaria scolastica e lavorativa – entrano così a conformare il *sistema della personalità* dei singoli, consentendo loro di nominare e definire le circostanze in cui si muovono, di giudicarne vincoli e opportunità, di precisare obiettivi per loro credibili, di impalcare strategie efficaci ed efficienti per realizzarli. Infine, tali predisposizioni caratteriali danno inconsapevolmente forma alle pulsioni del corpo (a sua volta pensato come un *sistema organico*), così come il bisogno ancestrale della fame può essere dotato di significato e, come tale, ad esempio posticipato, arrangiato, soddisfatto con certi cibi invece che con altri, secondo determinate buone maniere di galateo piuttosto che altre. L'identità individuale è insomma, nelle parole del sociologo americano, un orizzonte di senso che, rispecchiando comunque lo sfondo dei valori, presenta all'attore una gamma di scelte entro la quale egli può sì muoversi liberamente, adottando intenzionalmente l'opzione di condotta che preferisce, ma pur sempre nei limiti di compatibilità del sistema sociale (Parsons, Bales 1955).

La concettualizzazione parsonsiana – al pari di quelle macro-analitiche della sociologia classica che abbiamo visto prima – presenta tuttavia, nonostante il salto logico illustrato, una serie di contraddizioni del tutto simili a quelle considerate in precedenza. L'aspetto più spinoso riguarda ovviamente il problema del cambiamento sociale. Se 'sistema' e 'azione' si implicano a vicenda secondo quei meccanismi di corrispondenza che abbiamo prima descritto e che assicurano la riproduzione tendenzialmente ordinata delle istituzioni, perché la vita collettiva si modifica continuamente e con salti talvolta anche repentini come quelli che la storia dei decenni in cui la riflessione del sociologo americano andava sviluppandosi sembrava dimostrare? A dispetto di quanti lo accusavano di conservatorismo intellet-

tuale e politico, Parsons (1971) considera il problema del mutamento, e ha anche ben presente il fatto che esso – nel corso della storia – si è talvolta realizzato in modo profondo e traumatico (parla non a caso, di vere e proprie ‘rivoluzioni’ sociali e culturali, che egli identifica nelle trasformazioni che hanno interessato nel XVIII secolo la dimensione materiale e ‘organica’ della vita sociale: la rivoluzione industriale inglese, e – proprio nel corso del XX, negli anni da lui stesso vissuti – quella culturale, in concomitanza con la scolarizzazione di massa e con l’accrescimento delle aspettative di autonomia e di autodeterminazione individuale). Ma – è questo l’elemento significativo – quando si confronta con tali rivolgimenti, ne soppesa le componenti sistemiche, le ricadute cioè che, secondo il suo schema interpretativo, esse avrebbero dovuto avere in termini di innovazione graduale e metabolizzabile dai meccanismi di riproduzione degli equilibri della società, e non la portata conflittuale dirompente dei movimenti di lotta che quelle modificazioni hanno accompagnato e accelerato. Per lui (Parsons 1951), il conflitto rimane fondamentalmente un fenomeno anomalo e irrazionale, il segno di una specie di ‘cortocircuito’ negli automatismi culturali, relazionali e individuali (personali e organici) che innervano l’azione sociale. Quando egli affronta il tema del comportamento collettivo – quello della folla così come le rivendicazioni del movimento operaio o di quello degli studenti alla fine degli anni Sessanta – lo tratta soprattutto come l’espressione di impulsi emotivi e incontrollati, che trovano nella dimensione dell’associazione e dell’assembramento (le manifestazioni di piazza, la contestazione di massa, ecc.) un fattore moltiplicatore che li libera dal controllo razionale delle coscienze individuali, li diffonde attraverso processi di suggestione come quelli imitativi, ne fa insomma una forza di sovversione che inietta irrazionalità e instabilità nel corretto funzionamento dei principi di integrazione sistemica, anche dinamica ma graduale, del gruppo sociale. È un po’ come se le istanze materiali ed energetiche dell’agire individuale – identificate nel modello teorico descritto sopra quando abbiamo parlato di *sistema organico*, ‘civilizzato’ dall’interiorizzazione delle norme – risalissero veementemente verso l’alto a dispetto dei quadri di senso codificati, e rimettessero tutto inaspettatamente in discussione. Parsons considera questa retroazione dal basso ma mostra che – nella misura in cui essa fosse tanto ‘disordinata’ – configurerebbe un fenomeno di ‘devianza’ più che di regolare cambiamento conflittuale. E non è un caso che – negli scritti dedicati al comportamento anomalo e criminale – egli imputi questo genere di atteggiamenti a problemi affettivi insorti nel corso di un processo di socializzazione primaria mal riuscita, nel corso cioè di una dissonanza emotiva dovuta a una scorretta interazione fra l’*ego* dell’infante e l’*ego* del genitore.

Ancora una volta, per finire sul punto, la visione macro-analitica della vita sociale appare dunque sfidata da una vivida componente soggettiva che non si lascia irretire dalle cornici simboliche – cognitive e valoriali –

istituzionalizzate. Dimensione della società e dimensione dell'individualità sembrano trovarsi nuovamente in uno stridente contrasto, e apparentemente rette da logiche fra loro incompatibili. Autori contemporanei – per quanto recentemente scomparsi – come Luhmann (1984) e Goffman (1983) – accetteranno questa separazione, il primo concentrandosi sulle dinamiche del sistema sociale complessivo (considerato come una rete di comunicazioni totalmente indipendente dalla soggettività individuale, trattata ora come mero 'rumore' ambientale in grado tutt'al più di perturbare, non di co-determinare, gli equilibri autoreferenziali della socialità), il secondo appuntandosi invece sull'analisi del micro-ordine dell'interazione contestualizzata, realizzantesi in condizioni di compresenza fisica e disciplinata da regole situazionali tendenzialmente autonome da quelle societali (si veda su tale aspetto l'ottavo capitolo di questo manuale).

La terza fase del dibattito sul rapporto fra individuo e società – sviluppatasi a partire grosso modo dagli anni Ottanta del secolo scorso – prende dunque atto che, nella misura in cui quelle due dimensioni siano pensate come realtà a sé stanti – tanto in termini sostanziali come nel primo frangente della discussione, quanto in termini di *realismo analitico*, come nel secondo periodo (una soluzione – come abbiamo visto – appunto procedurale, cognitiva e rappresentazionale, ma pur sempre *realistica*, basata cioè ancora sulla fiducia in proprietà oggettive, benché inaccessibili completamente dalla dimostrazione razionale, della realtà) – la riflessione va incontro ad aporie insuperabili, che compromettono nella sostanza la possibilità di una visione quanto meno coerente delle fenomeniche sociali. L'approccio postmoderno – contraddistinto, come abbiamo brevemente detto, dall'accettazione di una rescissione fra quei due poli – è non di meno rifiutato sia perché sembra rinunciare a tale apprensione integrata, sia perché – sul piano eminentemente pratico – questa specie di 'resa delle armi' si traduce di fatto nell'impossibilità di pensare la nostra disciplina come uno strumento utile a supportare la politica con indicazioni critiche in grado di preservarla dalla degenerazione retorica e ideologica (sul punto, il primo capitolo di questo manuale) e di orientarla verso la sperimentazione di istituzioni (apparati, organizzazioni, ecc.) meno spersonalizzanti e alienanti¹². L'unica soluzione che sembra porsi è

¹² Giddens (1976) illustra al meglio l'intrinseca portata pratica della sociologia – ben più accentuata che per qualsiasi altra scienza – quando parla a proposito di essa di *doppio circuito ermeneutico*, ovvero del fatto che la conoscenza sociale, rientrando costantemente nei circuiti della comunicazione degli attori, modifica in corso d'opera le loro valutazioni e i loro orientamenti, contribuendo pertanto paradossalmente – come in una sorta di profezia che rischia di autoavverarsi – a conformare il suo oggetto di studio, con il pericolo di compromettere la possibilità di un sapere tendenzialmente oggettivo e con il prefigurarsi di una responsabilità pratica, etica e morale che la nostra disciplina deve necessariamente considerare nello svolgere il suo lavoro. In buona sostanza, per fare un esempio, la rilevazione statistica circa la crescita dei tassi di

pertanto quella di proceduralizzare ulteriormente la questione, di rarefare ancora di più le dimensioni in contrasto, e di tradurre il loro nesso in un problema di *meccanismi sociali*, ovvero di logiche di aggregazione delle condotte inter-individuali che coinvolgono una molteplicità di aspetti che si giocano nel corso degli scambi:

- a. suggestioni emotive, veicolate dal linguaggio verbale e corporeo;
- b. elementi routinari e abitudinari, indispensabili ai soggetti per placare l'ansia esistenziale che sarebbe comportata dal considerare le circostanze di incontro sempre contingenti e da ridefinire a ogni contatto;
- c. componenti riflessive coscienti e meta-coscienti, che consentono il monitoraggio dell'azione in tempo reale, ecc. (Beck, Giddens e Lasch 1994).

Sono logiche che si giustappongono e si amalgamano, inter-penetrandosi, a formare un ordine 'micro'/'meso'/'macro' dinamico, plurale ma stabile al contempo. In questa prospettiva analitica, di reciproca implicazione, azione e struttura si richiamano vicendevolmente e si ri-creano reciprocamente, nel corso di un movimento 'spiraliforme' che vede nella dimensione istituzionale un insieme di regole e di risorse che nel mentre vincola gli attori nella definizione dei loro progetti, li rende al contempo capaci, 'abilitati', a intraprendere nella vita quotidiana interazioni e relazioni utili al perseguimento dei loro obiettivi (un po' come – dice Giddens [1984] – ciò che succede con il linguaggio, che fornisce quadri di senso codificati, il cui uso riproduce inconsapevolmente la struttura grammaticale impiegata ma rende anche i parlanti in grado di incontrarsi e di ridefinire creativamente le parole che impiegano a partire dallo specifico contesto nel quale quelle sono usate); che vede invece in quella decentrata (inter-) individuale il luogo pieno di contingenza nel quale l'imprevedibilità degli accadimenti concreti spinge a un utilizzo sperimentale e innovativo di quei quadri di significato e di quegli orientamenti prescrittivi, con una trasformazione più o meno profonda dell'ordine costituito. Sulla stessa falsariga – benché da un'impostazione teorica diversa, centrata sulle com-

divorzio in tutti i Paesi industriali avanzati dell'occidente, interpretata come il portato di atteggiamenti più laici ed ego-centrati, specialmente da parte dei soggetti femminili, può essere in parte attribuita alla suggestione che questa concezione esplicativa può suscitare presso gli attori stessi della vita sociale, convincendoli della generale crisi dell'istituto matrimoniale e spingendoli verso un orientamento più disincantato nel momento in cui si decida di sposarsi o di far fronte alle quotidiane difficoltà della vita sentimentale in solido. L'oggetto sociale in trasformazione, riflesso nel sapere scientifico e, per suo tramite, in quello di senso comune, contribuisce a trasformare se stesso, in una sorta di circolo potenzialmente vizioso.

ponenti emotive del comportamento – Collins (2004) parla del rapporto micro/micro non più in termini di dicotomia ma di strategia conoscitiva, che classifica gli studi macro-strutturali e micro-personali a partire dallo spessore spazio-temporale e numerico degli eventi analizzati: le analisi più focalizzate sono quelle che si concentrano su accadimenti sociali che si realizzano in più piccoli lassi cronologici, in spazi delimitati a portata di compresenza tendenzialmente fisica, e che coinvolgono una quantità limitata di attori (ad esempio una conversazione per la strada o un episodio familiare); quelli più ampi sono gli approfondimenti che portano l'attenzione su fenomeni di più vasto raggio geo-temporale, e che vedono protagonisti popolazioni più grandi e disperse (poniamo, il sistema democratico italiano dal dopoguerra ad oggi, o il funzionamento del mercato globalizzato). Definire una teoria 'micro' o 'macro' è dunque una questione di punto di vista euristico, e perciò relativa: un'indagine condotta su un quartiere cittadino può essere classificata nel primo senso se realizzata sullo sfondo di una ricerca sul contesto urbano più generale, nel secondo senso se studiata invece alla luce delle strategie familiari dei nuclei che vi risiedono. A seconda delle circostanze, le componenti emotive e riflessive dell'azione si modificano più o meno profondamente, e le persone che vi sono coinvolte – nell'abbandonare momentaneamente quella particolare occasione di scambio per entrare in una nuova e successiva – introducono processualmente microfratture nei loro atteggiamenti e nelle loro motivazioni che, sommandosi nel tempo e nello spazio, contribuiscono in maniera indiretta a trasformare le regolarità di condotta che pur le rendono capaci di transitare da un ambito a un altro della vita collettiva.

Ora, questo genere di approcci – in letteratura definiti «meso» sociologici, perché tentano di spiegare le modalità attraverso le quali i modelli di comportamento codificati (le strutture sociali) vengono concretamente reiterati nel corso delle reali pratiche quotidiane dei soggetti (le interazioni) – rappresenta un indubbio vantaggio per la riflessione sociologica. Primo, perché adottando una strategia analitica di rete (vedi il settimo capitolo di questo volume), consente di seguire le traiettorie (le *carriere*) degli attori dall'una all'altra delle cerchie nelle quali si articola la vita sociale, problematizzando gli ambienti relazionali nei quali si plasma dinamicamente l'identità dei singoli, si formano le loro rappresentazioni delle situazioni, si definiscono le strategie attive o di ripiegamento che, a partire da tali ricostruzioni, essi giudicano più adatte per affrontare le questioni con le quali sono confrontati. Frequentare canali sociali nei quali abbondano risorse di vario tipo (materiali ma anche informazionali) piuttosto che *network* impoveriti, sfilacciati, chiusi in se stessi, consente di sviluppare atteggiamenti più propositivi e pro-attivi, in grado di sperimentare nuove soluzioni e di modificare le routine istituzionalizzate degli ambienti organizzati nei quali ci si muove. In questa prospettiva – ed è il secondo aspetto positivo – possono essere utilmente problematizzate

componenti importanti per l'agire sociale come quelle emotive, affettive, sentimentali, dalle quali dipende anche, in ultima istanza, lo sviluppo di bisogni, desideri, interessi, e la volontà di perseguirli anche a dispetto dei possibili vincoli percepiti nelle circostanze di partenza. Questa impostazione presenta però anche una serie di limiti e di questioni alla fine non risolte. Innanzitutto fornisce una visione poco credibilmente lineare dell'aggregazione dei comportamenti e dei progetti che li muovono. Oltre un certo limite di complessità, la struttura delle reti agibili dai soggetti perdono di intelligibilità ai loro stessi occhi, e quel legame fra micro e macro dimensioni della vita associata torna ad essere problematico, almeno nella misura in cui gli effetti dell'azione pur contestualizzata delle persone si dipanano – nel tempo e nello spazio, lungo i nodi dei reticoli – al di là dei confini che gli orizzonti di senso di individui comunque situati riescono a padroneggiare. In secondo luogo, tutta l'analisi sembra confidare nel ruolo propulsore e innovativo di un'energia emotiva tutto sommato addomesticata e conformista. Si parla di ansia esistenziale placata dalla ricorsività di routine di *sensu comune* che danno ai singoli la percezione di una continuità identitaria a dispetto della contingenza sempre in agguato nel carattere processuale e imprevedibile del mondo. Ma tali risorse di riconoscimento reciproco così confortanti rischiano anche di 'imprigionare' le persone in consuetudini convenzionali che portano sempre il marchio del potere, e che possono pertanto neutralizzare le strategie di cambiamento più radicali e profonde. Autori come Elias (1987) e Bourdieu (1979; 1980) parlano di questa sorta di *imprinting* collettivo introducendo il concetto di *habitus sociale*, ovvero di una conformazione dei tratti organici e psichici dei soggetti – dunque della loro mentalità – da parte della cultura del gruppo di appartenenza (modelli cognitivi, modalità di percezione, modi di atteggiarsi e di vivere la propria impulsiva corporeità, oltre naturalmente a norme e valori). Così facendo – secondo una concezione che per certi aspetti ricorda quella basata sull'idea di socializzazione di Parsons – faticano tuttavia a render conto di come gli attori possano trascendere questo orizzonte 'subliminale' di significati, e proiettare in avanti la loro azione al di là delle rassicuranti abitudini 'pesantemente' sancite dall'opinione pubblica dominante. In buona sostanza, la gran parte delle meso-teorie reticolari – pur dotando la riflessione sociologica degli indispensabili strumenti di spiegazione dei processi più gradualisti di cambiamento – sembrano per molti aspetti in difficoltà a cogliere l'effettivo potere creativo e conflittuale dell'azione umana. Questo – con il che affrontiamo l'ultimo passaggio della nostra lettura del rapporto micro-macro – può essere in qualche modo reintrodotta nell'analisi solo a condizione di ipotizzare una soggettività umana in grado di prescindere dalle definizioni identitarie dell'ordine sociale costituito e, dall'esterno, di modificarlo, pur esprimendosi inevitabilmente attraverso le sue forme storicamente determinate.

4.4. La soluzione neo-moderna: fra teoria e ricerca empirica

Un importante contributo a questa diversa impostazione di analisi è attualmente rappresentato dalla così detta *sociologia dell'azione* di Touraine, uno studioso francese che inizia il proprio percorso intellettuale e di indagine nel campo della sociologia del lavoro e che, nel corso degli anni, passa gradualmente a occuparsi dei problemi più generali del funzionamento sociale e delle trasformazioni strutturali delle società industriali avanzate dell'occidente. La sua teoria – che per molti aspetti ha assunto col tempo la forma di un vero e proprio paradigma (Touraine 2005) – può essere compiutamente considerata come un'elaborazione neo-moderna, sia nel senso che il suo modello interpretativo tenta di ricollegare – a dispetto delle così dette concezioni «post-», richiamate nel corso del nostro ragionamento – istanze micro e istanze macro della vita associata, sia (e sta qui l'elemento di rottura con le tradizioni classiche del pensiero sociale, segnalato dal suffisso «neo-») perché – nello sforzo di dotarsi di un principio di analisi coerente e ricostruttivo – egli prova sistematicamente a evitare qualunque riferimento a fondamenti ontologici, metafisici, del fare umano, nonostante alla fine, come diremo, tale impegno risulti solo in parte rispettato. Nelle ultime pagine di questo capitolo, proveremo dunque – conformemente allo spirito cui sono improntati i contributi a questo manuale – a illustrare sinteticamente i concetti fondamentali della sua proposta, e a testarne criticamente un'applicazione di ricerca che il sociologo d'oltralpe ha recentemente condotto sulla soggettività delle donne (Touraine 2006).

Come accennato, l'approccio azionalista tourainiano prende le mosse, alla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso, da una serie di ricerche che l'autore conduce presso le Officine automobilistiche della Renault, in Francia, nel tentativo di capire – sulla scia di simili studi che animavano la sociologia industriale internazionale – quanto i cambiamenti intervenuti nei sistemi di lavoro di fabbrica con l'introduzione delle prime macchine completamente automatizzate (piattaforme tecnologiche basate sulle prime rudimentali forme di elaboratori elettronici in grado di programmare i movimenti degli utensili, con una forte riduzione dell'intervento manuale operaio) stessero modificando la coscienza degli operatori: il loro modo di percepirsi sul piano professionale, in un'epoca ancora in gran parte caratterizzata dalla mortificazione delle abilità artigiane da parte della catena di montaggio (abilità tacite, non formalizzate, ma frutto di esperienza manuale e di apprendimento vivido dai capireparto); la loro maniera di rappresentarsi la posizione nella scala sociale della società e di vivere lo sfruttamento capitalista e le lotte di rivendicazione; la loro concezione dell'azione sindacale e del significato degli obiettivi che essa avrebbe dovuto perseguire (Touraine 1955). *L'evoluzione del lavoro operaio alle Officine Renault* è una ricerca quantitativa (su questionario standardizzato) ancora oggi riconosciuta come un esempio di indagine

empirica sulle tematiche socio-economiche. Basata sul confronto fra reparti di produzione caratterizzati da differenti stili di fabbricazione (a. comparti dove ancora prevalevano supporti manuali artigiani, valorizzati solo grazie alla perizia di maestranze quanto mai qualificate; b. settori ormai 'colonizzati' dalla catena di montaggio; c. sezioni ormai intaccate dalle nuove tecniche di automazione), Touraine si rende conto quanto, da un ambiente all'altro, gli orizzonti di significato della manodopera cambiassero radicalmente: nei primi comparti persisteva una coscienza sociale e politica tendenzialmente tradizionale e corporativa, nei secondi una consapevolezza collettiva di classe e fortemente conflittuale, nei terzi un orientamento meno antagonista e più politicizzato, altrettanto intenso di quello degli operai dequalificati ma incanalato in una visione più funzionalista della fabbrica, concepita come un sistema all'interno del quale i lavoratori, maturando una professionalità più tecnico-formale che informale, sentivano di ricoprire un ruolo più cruciale, e tendevano a tradurre questa loro importanza sociale in un potere di contrattazione più strumentale e compromissorio (Touraine 1966).

Nel corso degli anni Settanta, con l'ampliamento dei suoi interessi su scala societale, il sociologo francese sviluppa la sua concezione generale della vita sociale. Attingendo alla tradizione marxista, weberiana e parsoniana, egli definisce la società non più in termini reificati di una collettività nazionale ricompresa in uno spazio geografico e sottoposta al monopolio legittimo dell'uso della violenza da parte dello Stato ma – in termini più processuali – come una capacità di azione da parte di una collettività storicamente determinata volta a costruire le forme concretamente organizzate del suo funzionamento. Una capacità, insomma, attraverso la quale e mediante i risultati della quale un gruppo modifica il suo ambiente, fisico e sociale, riconosce queste trasformazioni come prodotto del suo agire e prende consapevolezza di se stesso come un soggetto collettivo in grado di fare la propria storia (un *soggetto storico*), senza ricorrere a credenze metafisiche (*meta-sociali*) che fossero pensate come intervenienti, in modo *provvidenziale*, soprannaturale, nello sviluppo dell'esperienza umana (Touraine 1973). Una capacità – aggiunge il sociologo francese – che è al contempo un modo di tematizzare l'ambiente (un'*episteme*, potremmo dire), un modo di produzione economica, e una maniera di modellizzare tale presa sulla natura in orientamenti culturali costituiti da grandi tematiche simboliche che caratterizzano l'esperienza storica di una società particolare (un po' come un tempo la cultura industrialista, con al centro l'importanza della fabbrica, così come oggi quella scientifica, articolata nei temi delle biotecnologie, della procreazione assistita, del senso della vita e della morte modificato dalle tecniche della scienza medica). Affinché quella capacità collettiva possa essere effettivamente applicata, occorre pertanto – spiega lo studioso – che la società sia pensata come divisa, analiticamente, in due gruppi strutturalmente conflittuali: il primo, quello che gestisce il

modo di produzione e che impone la sua interpretazione di parte delle categorie cognitive e culturali partecipate dai membri della collettività, il secondo formato da quanti, subordinati nel sistema economico-professionale, si trovano in posizione di sottoposti nella rete dei rapporti di potere e di autorità. L'egemonia della *classe dirigente* viene dunque trasformata in regole giuridiche, e queste in modelli di comportamento organizzativo che disciplinano la vita quotidiana delle persone, e che conferiscono ad esse un'identità sociale. Ciò nonostante, quei criteri di comportamento basilari sono non di meno fatti continuamente oggetto di contestazione da parte dei subordinati (*classe contestatrice*), sia a livello di apparati di amministrazione (pubblici e privati), sia, a un più alto grado, a livello politico e istituzionale, sia, ancora più su, a livello dell'interpretazione di quegli orientamenti culturali iniziali a partire dai quali comincia analiticamente il processo sociale. La società – pur pensata come un sistema d'ordine alla maniera parsonsiana – è tuttavia intessuta sin nel profondo da un conflitto, latente o manifesto, che ne rimette costantemente in discussione i codici di funzionamento. La lotta che si esplica al livello più elevato dei temi simbolici e culturali – il conflitto insomma dai significati più strutturali – è ciò che definisce compiutamente, nella terminologia tourainiana, un *movimento sociale*, ovvero un'azione socialmente e politicamente conflittuale, condotta in nome di un'identità collettiva contro un antagonista sociale altrettanto definito e consapevole, in vista del controllo delle principali risorse culturali (e indirettamente, come abbiamo visto, cognitive e materiali) valorizzate dalla società di riferimento.

Alla luce di questa breve presentazione dell'impianto teorico tourainiano, è dunque possibile intuire il tipo di soluzione che lo studioso e la sua scuola di pensiero conferiscono al problema del rapporto fra individualità e socialità. Per la gran parte del contenuto dello schema, la chiave di lettura non si discosta poi molto dalle soluzioni da tempo avanzate dalle principali tradizioni sociologiche classiche. Vi ricorre l'idea di un 'lavoro' inteso marxianamente come prassi, un'interpretazione del gioco politico-istituzionale molto vicina a quelle classiche della politologia di origine anglosassone (la sfera pubblica come un sistema relativamente autonomo e retto da una propria logica di azione rispetto a un conflitto di classe che si gioca più precipuamente a uno stadio più elevato del confronto), una visione del funzionamento della società secondo una rete gerarchizzata di status e ruoli (posizioni sociali e modelli di azione codificati corrispondenti) che approssima non poco l'immagine accreditata dalla scuola di pensiero parsonsiana. Nonostante queste somiglianze, tuttavia, l'elaborazione del francese presenta già all'inizio una serie di elementi innovativi, che anticipano gli sviluppi compiutamente neomoderni della fase più recente del suo pensiero.

Innanzitutto, la capacità di azione della società su se stessa (la *storicità*, come la definisce Touraine) – per quanto legata, secondo l'impostazione di Marx, alla dimensione della *prassi* – non si caratterizza

affatto come un'attitudine meramente materiale ed economica. Anche per Marx il lavoro era condizione irrinunciabile di presa di coscienza dei soggetti (che, rivendicando un controllo sui prodotti della loro azione, si percepiscono come attori e facitori della propria vita) ma questa – come abbiamo visto analizzando la sostanza del materialismo storico – è sempre una consapevolezza che deriva in maniera dipendente dallo stato delle forze e dei rapporti economici. Nel fondatore del socialismo scientifico, la cultura è, anche se in ultima istanza, tendenzialmente determinata dall'economia, mentre presso il sociologo francese essa è una componente di pari grado di un'azione che è al contempo anche materialità (*modo di produzione*) e cognizione (*episteme*, o *modo di conoscenza*). Il senso dell'agire, collettivo così come individuale, non promana affatto da un principio inconsapevole e trascendente la dinamica stessa delle relazioni. Esso si enuclea nel corso dell'agire, nel processo pratico, cioè, attraverso il quale l'uomo certo mette in atto energie psico-fisiche, e lo fa al servizio di un'idea più o meno cosciente, ma allo stesso tempo è anche orientato dalla vivezza, dall'autenticità, del suo esperire, del suo vissuto. In quest'ottica, la sfera delle emozioni, delle sensazioni, finanche degli impulsi istintivi che si provano facendo una personale e irriducibile esperienza della vita, non appare mai completamente esaurita e irreggimentata dalle categorie simboliche dell'ordine costituito. Al contrario, essa le trascende costantemente, quasi a rappresentare un aspetto dell'umanità – dell'essere umano – continuamente recalcitrante agli imperativi del potere e delle sue forme organizzate. È esattamente questo *movimento* quasi pre-sociale – più che sovra-sociale – che anima ricorsivamente il conflitto senza mai consentirgli di acquietarsi. E tuttavia, si tratta di un *movimento* che – benché sempre indirettamente scorgibile nella presa di distanza che le persone operano dalle categorie dell'ordine in nome di un disagio esistenziale, di un bisogno cioè di senso, mai appagabile dalle soluzioni istituzionalizzate rappresentate dalle organizzazioni sociali – non può che avere forme, dice Touraine, irrimediabilmente sociali, non può che esprimersi attraverso i codici collettivamente in auge ma sempre nello scarto che i soggetti, in nome di una propria sostanza presuntivamente autentica, operano rispetto a quelle stesse coordinate convenzionali (Touraine 1978).

Dotatosi di questo concetto 'forte' di «movimento sociale», come di una lotta profonda che rimette in discussione l'interpretazione dominante degli orientamenti culturali di una società, nel corso degli anni Ottanta il sociologo francese va alla ricerca – con una serie di indagini empiriche sui principali conflitti sociali delle società avanzate dell'occidente e di quelle in via di sviluppo dell'America latina – dei nuovi contenuti e delle nuove forme di conflitto strutturale. I movimenti ecologisti, i movimenti pacifisti, quelli studenteschi, quelli di liberazione nazionale contro l'oppressione di uno stato militare o di partito, gli paiono tutti – con riguardo ad alcuni contenuti di significato che emergono nel corso delle sedute di indagine

qualitativa condotte dallo studioso e dai suoi assistenti – come anticipatori ma mai come compiuta realizzazione di lotte autenticamente nuove (*postindustriali*, come vengono da lui definite) che abbiano al centro proprio quella questione della soggettività prima accennata. Il modello di azione collettiva che egli ha ancora in mente – un’attività conflittuale condotta da categorie professionali ben riconoscibili, dirette contro altrettanti gruppi socio-economici ben delineati, in vista del controllo delle nuove forze produttive (industrie culturali come quelle dei mass media, educative, medico-scientifiche, ecc.) e con modalità di azione altrettanto palesi e manifeste (cortei, organizzazioni di partito, rivendicazioni ‘positive’ per la conquista di nuovi diritti sanciti giuridicamente) – si presta sempre meno a cogliere una capacità di auto-produzione della società che ha sempre di più il volto discreto della difesa dell’integrità fisica, psichica, morale, delle persone e della loro soggettività. A partire dagli ultimi anni, il vocabolario macro-strutturale del sociologo francese cambia radicalmente tono (ma non sostanza), e assume in maniera crescente gli accenti di un linguaggio più filosofico-sociale che compiutamente sociologico. Pur mantenendo uno spessore autenticamente sociale e relazionale (Touraine 1992).

L’indagine sulla coscienza femminile – realizzata nei primi anni di questo decennio dall’équipe tourainiana per conto della municipalità parigina – costituisce forse l’esempio più significativo dell’evoluzione che il sociologo francese ha dato alla sua riflessione ed, indirettamente, al tema del rapporto fra individuo e società (Touraine 2006). La scelta di indagare il mondo vissuto delle donne è tutt’affatto emblematica. Si tratta di una categoria di persone che da sempre, nel corso della storia, è stata di fatto relegata ai margini da un potere concepito secondo i criteri della performatività, della sopraffazione, della scaltrezza, della ragion di stato, del coraggio e spesso della violenza, minacciata o realizzata. Tradizionalmente sospinte ai confini della società ufficiale (escluse per secoli, sino praticamente al Novecento, dal diritto di voto e spesso dalla fruizione delle prerogative civili e sociali, relegate nei gradini più bassi e meno retribuiti dell’organizzazione economica, da sempre identificate al mondo dell’emotività e della sensibilità considerato contrastante con quello affermativo della sfera pubblica e della produzione, ecc.), le donne hanno soprattutto subito – sul loro corpo e mediante il loro corpo – un costante controllo sociale della loro soggettività: sia perché costantemente relegate al ruolo biologico-sociale della riproduzione della specie e della creazione materiale, generativa, di forza lavoro, sia perché la loro sessualità è stata, in ogni spazio culturale e in ogni tempo, una delle cose più collettivamente gestite, sanzionate, arrangiate, irreggimentate, dai gruppi di appartenenza, sia perché infine il nuovo potere sociale tecnologico – che pur per molti aspetti le ha liberate da quelle costrizioni sociali e fisiologiche (si pensi ad esempio alle tecniche contraccettive, che hanno aumentato la loro capacità di autodeterminazione affettiva e relazionale) – insiste oggi

al contempo quanto mai sul loro organismo e sul loro spessore psico-fisico, veicolando modelli di comportamento ed estetici accattivanti e sensuali (ad esempio, da parte del mondo dei pubblicitari) e agendo in direzione di una crescente mercificazione della natura femminile.

Per capire meglio i principali risultati dell'indagine – ma anche alcuni suoi limiti – è forse il caso di spendere qualche parola sul metodo di raccolta delle informazioni adottato dalla sociologia dell'azione tourainiana. Si tratta di una tecnica di tipo qualitativo, denominata *Intervento sociologico* (Touraine 1974), consistente nella scelta di una serie di soggetti ipoteticamente appartenenti al movimento sociale che si vuole indagare, e nella loro sottoposizione – in gruppi di discussione condotti da più ricercatori in maniera non direttiva – a un libero confronto di idee su alcuni spunti problematici somministrati da coloro che gestiscono il confronto. L'obiettivo è quello di introdurre nel dialogo alcuni spunti di riflessione circa i significati dell'esperienza concretamente vissuta nel quotidiano, e di osservare le reazioni degli intervistati, le loro argomentazioni, il modo con cui essi introducono lo stimolo semantico proposto nel loro orizzonte di senso, al fine di capire – mediante un'attenta analisi del contenuto della documentazione scritta e registrata degli incontri – quanto certi rimandi agli orientamenti culturali ipotizzati e alle motivazioni di lotta e di rivendicazione inerenti un compiuto conflitto postindustriale intorno alla definizione della soggettività dei singoli siano effettivamente presenti nella coscienza delle persone coinvolte¹³.

Ora, uno dei dati più rilevanti emergenti dall'indagine – realizzata a partire dal 2003 al 2005 su un micro-campione di ottanta donne francesi,

¹³ Si tratta ovviamente di una tecnica di indagine che – come nel caso di tutte le metodologie non standardizzate – comporta un più elevato rischio di contaminazione – nella raccolta di informazioni e nella loro interpretazione – da parte del ricercatore, che è parte attiva interagente con i soggetti intervistati. Naturalmente, questo rischio – data la specificità della ricerca sociologica, che ha sempre a che fare col senso degli attori e che ha pertanto sempre bisogno di uno scambio ermeneutico, interpretativo, fra mondo semantico dell'osservatore e mondo semantico dell'osservato – non è affatto assente nemmeno per le tecniche più quantitative e statistiche. In quelle del tipo che stiamo discutendo esso è tuttavia più elevato, e richiede un rigore metodologico ancora più accentuato di quello previsto per gli altri metodi. In secondo luogo, il numero di soggetti coinvolti e organizzati in gruppi di discussione è troppo limitato per ritenere i risultati di queste indagini suscettibili di essere generalizzati all'insieme della popolazione di riferimento. Di solito, questo genere di tecnica è utilizzata più nel così detto «ambito della scoperta» della ricerca scientifica – che mette a punto ipotesi plausibili da controllare empiricamente con disegni di indagine più ampi – che in quello «della giustificazione», durante il quale le congetture formulate sono più sistematicamente sottoposte a controllo fattuale. Infine, l'*intervento sociologico* si basa sulla somministrazione di stimoli semantici, di spunti significativi, cioè, che rischiano in qualche modo di orientare inconsapevolmente l'intervistato verso un'accettazione di comodo del tema proposto, in tal modo correndo il pericolo di un risultato indotto dall'universo di senso degli osservatori e pertanto poco attendibile.

provenienti da diverse zone del Paese (aree rurali, medio-urbane e parigina, di diversa estrazione socio-professionale e soprattutto con identità di genere e religiose alquanto diversificate: eterosessuali, lesbiche, *transgender*; cattoliche, agnostiche e non credenti; una serie di sedute di ricerca a parte sono state riservate a un gruppo di venti mussulmane, gran parte delle quali – spiega nella nota metodologica il sociologo francese – si sono presentate velate col *chador*, e hanno preteso di indossarlo nel corso degli incontri) – è che, nel corso della discussione, la *rappresentazione sociale* più ricorrente che i soggetti femminili hanno dato di se stessi e della propria identità personale è quella riassumibile nell’affermazione, quanto mai ricorrente, di «essere – semplicemente – delle donne». Non si tratta – dice Touraine – di una definizione di tipo sociale. Dopo decenni di dominazione maschile – nei campi della politica, del lavoro, della vita privata – all’indomani della consapevolezza, mediaticamente testimoniata dall’informazione pubblica, di continue violenze (fisiche e morali) ai danni delle donne, in presenza infine di persone che hanno testimoniato di vivere la loro esperienza quotidiana a continuo contatto col peso di convenzioni collettive che raffigurano ancora le esponenti del mondo femminile come oggetti di desiderio e come protagoniste della sfera privata, dopo tutto ciò l’ipotesi più plausibile sarebbe stata quella che le persone sentite avessero parlato di sé soprattutto in termini di vittime, di discriminate, di subordinate nella gran parte degli ambiti della vita associata. E invece quante hanno parlato e hanno fatto ascoltare – a chi si fosse predisposto a dar loro semplicemente la parola e a raccoglierla – le loro motivazioni e le loro attribuzioni di senso hanno manifestato un ritorno verso se stesse che tuttavia risultava essere non tanto ripiegamento difensivo e rinunciatario ma affermazione ‘positiva’ di un’identità colta soprattutto in riferimento a se stesse, alla propria corporeità ed emotività, al proprio spessore sentimentale, anziché attraverso il rapporto più o meno conflittuale coi partner maschili.

Le donne che sono state sentite – dice Touraine, analizzando le loro risposte e le loro considerazioni – parlano dei propri compagni e degli uomini molto meno frequentemente e intensamente di quanto non ci si sarebbe potuti aspettare anche sulla base dei tradizionali studi di genere: di quelli pionieristici ispirati al movimento socio-politico del femminismo degli anni Settanta e di quello più identitario e differenzialista degli anni Ottanta e Novanta. Gli uomini – spiega lo studioso – ricorrono certo nei discorsi delle intervistate, che vivono con loro e contro di loro la gran parte della loro vita quotidiana. Ma anziché vedervi dei ‘nemici’ (una possibile trasfigurazione in termini di classe del conflitto strutturale industrialista capitale/lavoro), vi vedono fundamentalmente degli esseri umani alla fine imprigionati, loro malgrado, nella maschera sociale e performativa (successo, denaro, prestigio, carriera, sacrificio, obblighi sociali, ecc.) che la logica del sistema societale impone loro. La richiesta di questi soggetti femminili – senza grosse distinzioni in termini di provenienza territoriale,

di appartenenza religiosa e di identità sessuale – verte soprattutto sul bisogno di spazi ‘non misti’ (ma non istituzionalmente separati e imposti – come nel caso delle nuove normative francesi sulla composizione delle classi scolastiche – quanto dedicati, soggettivamente scelti), nei quali essi possano confrontarsi e confrontare la loro esperienza quotidiana, e in questo discorso dialogico tendenzialmente paritario, recuperare una consapevolezza personale circa la propria capacità di legare faticosamente – ogni giorno, in un ‘lavoro’ (si noti: il ritorno di un termine che aveva caratterizzato la prima elaborazione tourainiana, come abbiamo visto) individuale fatto su stesse-in-rapporto-alle-altre – impegni socialmente sanzionati nei vari ambiti della vita collettiva e senso ancestrale, irrazionale, emotivo, di appartenere ‘a una metà del cielo’ che rappresenta un modo diverso di guardare le cose e immaginare il funzionamento della società.

Questa rivendicazione identitaria, che si afferma nell’esistenza di ogni giorno mostrando la tendenza delle donne a far della sfera privata un campo pubblico di confronto e di sfida, non si basa su un qualche presupposto relazionale o su una qualsiasi categoria sociale e convenzionale. Idee come «femminilità» (intesa come particolare psicologia personale), «eterosessualità», «omosessualità», o la stessa cognizione di ‘genere’ (a ben vedere sensata solo a condizione che venga affermata la distinzione fra maschio e femmina, in realtà intrisa – per le connotazioni che essa comporta – di potere di ‘nominazione’ maschilista) sono – spiega Touraine – costantemente criticate, rifiutate, in nome di un’auto-consapevolezza che getta le sue radici nel mondo apparentemente inviolabile della propria autentica organicità (ma colta in termini di senso, non meramente in quelli di impulsi libidici), esperita per esempio nella circostanza vissuta della gravidanza: un corpo che, al di là della conformazioni volute dal potere dominante, è capace di dar la vita, e della vita irrorarsi. Una rivendicazione identitaria, insomma, che parte dal particolare dell’irriducibile situazione vissuta ma che parla in termini universali, generalizzabili, a vantaggio della rivendicazione degli esseri umani a rassomigliare a se stessi, qualunque siano i fondamenti di tali coordinate esistenziali.

Il *movimento* della soggettività – così palese presso il mondo delle donne – si presenta quindi come una forza tendenzialmente a-sociale, originaria, debole nella sua ineffabilità nei termini delle categorie codificate del senso ma di una forza tale – proprio per questa sua debolezza – da sfidare sottovoce – nel concreto dei comportamenti quotidiani, nell’impegno a volte attivo nelle associazioni di volontariato, nel rapporto vivido instaurato con la particolarità irriducibile del proprio compagno (uomo, donna, amico, figlio che sia) – proprio quei codici carichi di potere che strutturano il funzionamento ordinato della società. Nel quadro di questa impostazione – possiamo così per il momento concludere – le donne testimoniano quindi di un’esigenza soggettiva di ricomposizione sensata di un universo sociale apparentemente scisso e pertanto foriero

di disagio e di alienazione. ‘Individuo’ e ‘società’ – razionalità personale e logica anonima degli apparati organizzati (due forze alla fine sostanzialmente inconciliabili, come mostrano nella figura 1 che ci ha accompagnato sin qui le due frecce direzionate in senso opposto nella parte all’estrema destra del disegno) possono quindi ricongiungersi solo alla luce di un’idea pre-categoriale di ‘soggetto’ che non ha niente di sostanziale ma che ha al contrario lo spessore di un lavoro libero e autonomo che i singoli fanno costantemente su stessi per articolare – in una maniera ai loro occhi significativa e suscettibile di essere raccontata, a se stesse e agli altri – la costante contraddizione fra il loro essere cognitivo e razionale e la loro componente impulsiva, organica, libertaria. Forse più filosofia sociale che sociologia. Ma quanto mai plausibile alla luce dell’esperienza personale di ciascuno di noi.

Capitolo 5

Conflitto e integrazione sociale: il caso della guerra fredda

Paolo Giovannini

5.1. Il conflitto

Come è noto, le questioni fondamentali che si pone la sociologia di fronte a quel possibile e separato oggetto di studio che è la società (Dahrendorf 1967) sono sostanzialmente due, analiticamente distinguibili ma con forti e forse inestricabili intrecci tra loro (Simmel 1908): come una società sta insieme (problema dell'*ordine*) e come una società cambia (problema del *mutamento*). Chi è interessato a studiare e a capire la prima questione fa normalmente uso delle categorie di integrazione, cooperazione, solidarietà, consenso. Chi rivolge la sua attenzione scientifica alla seconda, si rifà più frequentemente alle categorie di conflitto, disgregazione, antagonismo, devianza. Ma la distinzione tra le due questioni, ripeto, è esclusivamente analitica, e in realtà anche partendo da un solo punto di vista, da un solo interesse conoscitivo, è possibile avanzare spiegazioni convincenti rispetto all'altro. Si può, in altre parole, rispondere a problemi dell'ordine sociale studiando il mutamento, e viceversa. Per fare due esempi assai noti, Lewis Coser (1956) e Ralf Dahrendorf (1959), pur muovendosi con un approccio sostanzialmente conflittualista, mettono più volte in rilievo le capacità integrative e di conservazione del conflitto sociale.

Ma cos'è il conflitto? In estrema sintesi, possiamo definirlo una relazione antagonistica tra due o più parti in cui si fa uso di mezzi atti a conseguire un risultato preciso: normalmente, la soddisfazione di esigenze e interessi specifici a danno dell'altro – ma anche, nel cosiddetto *conflitto non realistico* (Coser 1956), la costituzione o il rafforzamento del proprio senso di identità. Il conflitto può essere *latente*, quando non è chiaramente emerso al livello della coscienza, o *manifesto*, quando invece vede mobilitate appieno le energie consapevoli delle parti. Poiché nel conflitto si stabilisce comunque una relazione, le conseguenze, come già sosteneva Simmel (1908), possono

essere non solo disgregative e dissociative, ma anche integrative e associative. A seconda dei mezzi di cui fa uso, il conflitto può essere poi più o meno pacifico o violento, andando da una regolata competizione per il controllo di risorse scarse (come avviene normalmente nei mercati) fino a una lotta senza regole per l'annientamento dell'avversario (come può essere uno scontro di classe al culmine del momento rivoluzionario o, naturalmente, una guerra). In quest'ultimo secolo si è assistito a un processo di forte istituzionalizzazione del conflitto (Dahrendorf 1959), con la regolazione minuziosa di sedi e modalità negoziali, anche in ambito internazionale. Che però non ha impedito il periodico ripresentarsi di conflitti aspri e a volte distruttivi, sulla scia di movimenti sociali, etnici, religiosi o nazionali.

5.1.1. Prospettive teoriche

Seguendo appunto le argomentazioni di teorici come Simmel e Coser (che fondamentalmente rivisita il primo, rielaborandone le famose tesi esposte in *Der Streit*, 1908) vorrei procedere a una prima considerazione, ancora astratta e generale, del *conflitto*, cercando di richiamare e adattare al nostro problema quelle riflessioni, selezionate e rivisitate a mia volta. Sgombrando innanzitutto il campo da valutazioni, poco importanti in questa sede, di ordine psicologico, o comunque precisandone l'eventuale campo di applicabilità. La sociologia, come si sa, ritiene normalmente inadeguate e comunque insufficienti le motivazioni psicologiche nella spiegazione del comportamento conflittuale, in particolare nel cosiddetto *conflitto realistico*, che va perciò considerato un mezzo che viene utilizzato dalle parti antagoniste per conseguire un risultato concreto. Attraverso il conflitto, cioè, le parti perseguono normalmente la soddisfazione di esigenze e interessi specifici, calcolando di regola i vantaggi che ne possono ricavare e i relativi costi. Semmai, più percorso da venature psicologiche è il cosiddetto *conflitto non realistico*, che non sembra orientato verso il conseguimento di un risultato specifico ma risulta in buona misura attivato dal bisogno di rafforzare il senso di identità tra i membri di un gruppo, scaricando le proprie tensioni verso un gruppo ritenuto ostile (gli ebrei, gli zingari, i neri, ecc.), che viene presto a funzionare come *capro espiatorio*.

Sul piano più propriamente sociologico, ragionare intorno alla categoria del conflitto vuol dire considerarne non solo i più usuali elementi *disgregativi* e *dissociativi* – come si fa normalmente nella letteratura di orientamento conflittualista – ma anche i meno ovvi, e però come si vedrà importanti, aspetti *integrativi* e *associativi*. Il riferimento teorico fondamentale è ancora chiaramente a Coser (1956), delle cui argomentazioni farò liberamente uso ai fini dell'analisi che segue.

Nel conflitto, le parti antagoniste stabiliscono e mantengono la propria identità e definiscono i rispettivi confini. Il conflitto contribuisce cioè a *costituire* e *riaffermare* l'identità del gruppo, preservandone anche violen-

temente la diversità nei confronti dell'ambiente circostante. Nel confronto con l'esterno, spesso duro e aspro, si viene a rafforzare la coesione interna del gruppo. In questo modo, ogni gruppo (o società) riesce a mobilitare appieno le energie dei suoi membri, e vede crescere la consapevolezza dei legami che li uniscono, mentre aumenta complessivamente la partecipazione alla vita collettiva.

Il conflitto produce normalmente un processo di centralizzazione del potere, perché le parti possano più facilmente e con maggiore efficacia perseguire i loro fini. Il potere non si fa però necessariamente dispotico, a meno che la solidarietà interna della società di fronte alla minaccia esterna non sia inadeguata, insufficiente cioè a sorreggere una mobilitazione naturale, senza interventi costringenti, delle energie del gruppo in conflitto. Se così è, se cioè il gruppo esprime un livello insufficiente di solidarietà e di coesione sociale interna di fronte al nemico esterno, se la soluzione conflittuale non trova un consenso diffuso, l'alternativa al potere dispotico è quasi inevitabilmente la disgregazione sociale, perché i legami interni non sono in grado di sorreggere lo sforzo conflittuale.

Nelle società che conoscono lunghi periodi di lotta con l'esterno si verifica una crescita del livello di intolleranza al loro interno. I gruppi più direttamente impegnati nella leadership del conflitto (i militari o i politici, ad esempio) pretendono la totale accettazione di tutti gli aspetti della vita sociale, ed esigono il completo coinvolgimento della personalità dei loro membri nel confronto conflittuale. Il metro di giudizio del comportamento individuale e sociale è dato dal nemico (più in generale, dal gruppo con cui ci si relaziona nel conflitto), nemico che diventa così il principale *modello di riferimento negativo* per la valutazione della condotta dei propri membri.

Accade a volte che una società scarsamente coesa e a bassa integrazione ricerchi di proposito un nemico (esterno) proprio per accrescere la sua unità interna. In particolare, ciò avviene quando la società (o più normalmente le sue classi dirigenti) avvertono o subiscono la minaccia di un pericolo *interno*. L'invenzione di un nemico è comunque possibile non solo guardando all'esterno ma anche all'interno della stessa società, che identifica allo scopo un capro espiatorio, secondo il meccanismo già accennato.

Il conflitto con un nemico stabilisce in un certo senso una relazione con esso, e tende altresì a produrre norme in grado di regolare condizioni e modalità del suo svolgimento. Il conflitto ha cioè, paradossalmente, anche importanti effetti *associativi e integrativi* tra le parti coinvolte. Inoltre, poiché il conflitto è sostanzialmente un confronto e una prova di forza tra avversari, un accordo è possibile solo se entrambe le parti sono o vengono a conoscenza del reale rapporto (di equilibrio o squilibrio) tra i due campi avversi. Ma a questo risultato si può giungere credibilmente solo attraverso la *prova* del conflitto. Ciò significa che solide e realistiche

possibilità di accordo tra le parti sembrano raggiungibili solo *dopo* che ci sia stato un concreto confronto conflittuale.

5.2. Il conflitto bellico

L'evento conflittuale di maggior interesse storico è indubbiamente la guerra. Proveremo nelle pagine che seguono a confrontarci con questo evento così drammatico nella storia dei popoli facendo appunto uso della prospettiva teorica conflittualista così come siamo venuti brevemente delineandola. La guerra è definibile come una forma estrema e violenta di conflitto che, seguendo una prima formulazione largamente accettata ma che oggi chiede sicuramente di essere riveduta, viene portata avanti da gruppi politici, di regola Stati sovrani, che fanno uso massiccio e prolungato delle rispettive forze armate (Wright 1942)¹. Vediamo di fare qualche passo avanti nella direzione di una sua più aggiornata definizione guardando, sia pure in estrema sintesi, alle valutazioni degli scienziati sociali sulle *cause* che più comunemente hanno portato al conflitto bellico nella storia delle società, sulle *conseguenze* interne ed esterne della guerra, sui suoi *attori sociali* fondamentali. Lo farò, molto schematicamente, lungo una serie di punti.

Molti ritengono la guerra (o comunque il fenomeno bellico) all'origine della formazione delle società complesse. Gruppi sociali elementari che si espandono demograficamente o si muovono fisicamente sul territorio entrano in contatto spesso violento con altri gruppi. Il risultato è il costituirsi di società 'superiori' (o complesse), basate cioè su una più articolata divisione del lavoro e su una nuova e più ricca stratificazione gerarchica, dove i gruppi vincenti si appropriano delle funzioni storicamente superiori e ai gruppi vinti vengono assegnate quelle subalterne².

La guerra, nella fase storica della modernità, non appare con la stessa chiarezza che nelle precedenti come il metodo primo e principe di risoluzione dei conflitti, come dimostrerebbe il fatto che negli Stati contemporanei, dalla rivoluzione industriale in poi, i ceti preposti all'uso legittimo della violenza (guerrieri, militari) non sono più espressamente egemoni nelle rispettive società, sostituiti invece dalle aristocrazie del denaro o del sapere politico (Mosca 1884).

La concentrazione degli strumenti del potere militare in un corpo specializzato come l'esercito, che monopolizza legittimamente l'uso della violenza, costituisce indubbiamente una novità di rilievo delle società moderne: principalmente, secondo una consolidata valutazione degli

¹ Un'utile rassegna delle varie definizioni di guerra si trova in Gori 1976.

² Vedi ad esempio il caso dell'India e della formazione del sistema castale (Weber 1916).

scienziati sociali, perché essa vanifica la situazione di potere sociale *diffuso* (in un certo senso *democratico*) dei secoli XVIII e XIX, quando ogni uomo poteva significare un fucile, e dunque un efficace punto di resistenza dal basso (Mannheim 1940).

Come inevitabile conseguenza di ciò, si assiste a una forte centralizzazione e monopolizzazione del potere decisionale anche in relazione alla scelta e all'uso di quella forma estrema di conflitto violento che è la guerra. Questi nuovi processi che interessano le società moderne invitano dunque a spostare l'attenzione scientifica sulle sempre più ristrette élite in grado di prendere decisioni al riguardo.

Ma questi cambiamenti invitano anche a riflettere su un altro fondamentale processo che viene interessando le società moderne, quello che vede l'affacciarsi delle *masse* sulla scena storica. Nei primi decenni del Novecento, le masse finiscono col prevalere e col sostituirsi alle più strutturate e tradizionali aggregazioni delle classi o dei ceti (Mannheim 1940), dei «pubblici» (come li definisce Wright Mills 1956), dei gruppi elettivi e delle associazioni (Weber 1906a), delle minoranze colte e qualificate (Ortega y Gasset 1930). Ed è anche in virtù di queste trasformazioni che, specularmente alla massa, si afferma il potere di ristrette élite (Mosca 1896; Pareto 1916) e di *capi* più o meno carismatici (Weber 1922a; Moscovici 1981; Cavalli 1981) che dispongono di un enorme potere dispositivo assai poco e poco efficacemente controllato (Wright Mills 1956).

Infine, l'affermarsi di una società di massa porta anche al prevalere di quella che Max Scheler (1926) chiama la «democrazia di sentimenti», dove correnti di irrazionalismo prevalgono con assai più grande facilità e dove capi ed élite finiscono con il disporre di un enorme potere di manipolazione del consenso, come vengono via via dimostrando studi e ricerche di psicologia collettiva, delle masse e delle folle (Le Bon 1895; Freud 1921; Moscovici 1981).

5.2.1. Cosa cambia in età nucleare?

La domanda fondamentale che ci si pone in questo capitolo è però se le teorie sociologiche sul conflitto bellico debbano o no conoscere una loro riformulazione nel momento in cui l'umanità transita nell'era nucleare³. A dire il vero, gli strumenti scientifici e conoscitivi degli scienziati sociali non sembrano essere fundamentalmente mutati. Con poche eccezioni, si è continuato a privilegiare i paradigmi interpretativi più tradizionali, senza rimettere in discussione il quadro teorico in presenza di quel conflitto possibile ma evidentemente impensabile (per dirla con Bion Talamo

³ Nelle pagine che seguono, riprendo sostanzialmente le argomentazioni di un mio saggio pubblicato in Pulcini, Messeri (1991).

1991) che è il conflitto nucleare. Può essere dunque un utile esercizio ri-considerare nel nuovo quadro disegnato dalla minaccia nucleare almeno alcuni dei temi tracciati. Lo farò con riferimento particolare alla categoria sociologica del *conflitto*, di cui mi sembra opportuno ridiscutere alla luce di sviluppi tecnologici che hanno così profondamente e drammaticamente modificato gli strumenti bellici.

La prima generalissima considerazione riguarda l'impossibilità di estendere le logiche *funzionali* generalmente valide per ogni tipo di conflitto alla categoria del conflitto nucleare. Se infatti nei termini della scienza fisica, chimica o biologica le conseguenze di una guerra nucleare sarebbero quelle di un 'semplice' mutamento e di un nuovo equilibrio sistemico⁴, in termini sociologici la scomparsa dell'"oggetto" (la società) svuota il conflitto di ogni valenza causale o funzionale. Per i vincitori non ci sono premi, né mercati da conquistare né popolazioni da sfruttare.

L'approccio conflittualista classico risulta dunque per larga parte inapplicabile al conflitto nucleare, o comunque svuotato di alcuni precedenti elementi di positività. Esso conserva invece una sua possibilità di applicazione se ci si limita ad analizzare la *minaccia* del conflitto nucleare, cioè se si adattano le categorie sociologiche conflittualiste al conflitto minacciato e non a quello realizzato. Arriviamo immediatamente, mi pare, a una prima conclusione. Sul teatro del confronto conflittuale in età nucleare si recita una curiosa *rappresentazione*, che ha funzioni e conseguenze reali e misurabili in termini sociologici, mentre non potrebbe averne la *realizzazione* della messa in scena. Di qui la necessità di analisi separate e diverse per il conflitto minacciato e per quello realizzato: quest'ultimo, di fatto, diventa una *cosa* diversa, dove la vecchia attrezzatura concettuale risulta inutilizzabile.

Se è la situazione di minaccia a costituire l'unica realtà sociologicamente possibile in età nucleare, come vanno allora ridefinite le categorie e le affermazioni richiamate all'inizio? Sembra ad esempio difficile parlare del *conflitto nucleare minacciato* come di un *conflitto realistico*, mancando apparentemente la possibilità delle parti di soddisfare esigenze e interessi specifici, di conseguire vantaggi, di calcolare costi – almeno, se essi sono legati alla realizzazione della minaccia. Ma è pur vero che la semplice minaccia, come indica per analogia tutta la letteratura sociologica sul *panico*, è capace di connotare *realisticamente* un conflitto, nel senso che questo può produrre tutta una serie di effetti importanti anche in assenza della sua concretizzazione⁵. Paradossalmente, parrebbe invece più appropriata da un

⁴ Persino nei termini della scienza psicoanalitica si potrebbe sostenere la 'funzionalità' della guerra nucleare: essa darebbe infatti un esito alla 'pulsione di morte' (Freud 1920) di ogni essere umano, alla tendenza a ritornare a quello stato finale di quiete che è la condizione inorganica primordiale (cfr., sul punto, Pulcini 1991).

⁵ È dal prestar fede a una minaccia generalizzata ritenendola reale che nasce una situazione di panico (Smelser 1962), ed è forse qualcosa di simile – come vedremo

punto di vista concettuale la categoria del *conflitto non realistico*, anche se i risultati non sono certo confinabili soltanto al bisogno delle parti di scaricare le rispettive tensioni (come avviene normalmente in questo tipo di conflitto).

La dicotomia e anzi l'estraneità tra *conflitto minacciato* e *conflitto realizzato* mutano il senso e la validità di molte delle interpretazioni sociologiche del conflitto. Se tutta una serie di funzioni e conseguenze rimangono possibili anche in presenza della sola rappresentazione del conflitto nucleare, altre ne vengono irrimediabilmente invalidate o indebolite. L'identità e la coesione dei gruppi in conflitto può essere ad esempio manipolativamente rafforzata dalla minaccia (Schmitt 1932), ma appare meno probabile la capacità di mobilitazione delle energie individuali e la crescita della partecipazione collettiva, per l'ininfluenza logica e strutturale che esse presentano rispetto al carattere della guerra nucleare (tipicamente, una guerra *senza* partecipazione). Quanto ai processi di centralizzazione del potere, essi risultano indubbiamente rafforzati dalla minaccia nucleare. Il processo decisionale viene ad essere di necessità concentrato ai massimi livelli del potere, e tipicamente svolto in condizioni di ignoranza e disinformazione di gran parte della popolazione⁶. Ma poiché la ragione di ciò sta essenzialmente in motivi di ordine tecnico e funzionale, essi non sembrano comportare, di per sé, una crescita dei livelli di autoritarismo e dispotismo nelle modalità di governo delle società. Meno forte che nei conflitti tradizionali, infatti, è l'esigenza della mobilitazione sociale e militare della popolazione, per le ragioni accennate sopra. Cosicché si fa compatibile una situazione di minacciosa *confrontation* con un diffuso individualismo e privatismo – se si vuole, con un forte sviluppo narcisistico della società e degli individui⁷. Se così è, si tratta, come è chiaro, di un'eccezione storica e sociologica rilevante, che si differenzia da ogni altro tipo di situazione conflittuale.

Anche ragionando in termini di interessi in gioco, le differenze con i conflitti bellici tradizionali sono rilevanti. In questi l'interesse dello Stato, che è strutturalmente un interesse proiettato nel futuro (Coleman 1986), può legittimamente e razionalmente pretendere di aver la meglio

– quello che accadde in USA con la fine di fatto dell'isolamento geografico nucleare (Arbatov 1977; Cerutti 1987).

⁶ Si vedano, in proposito, le riflessioni di Lackey 1984 e MacLean 1984.

⁷ Cfr., sul punto, il già citato scritto di Pulcini 1991. La stessa natura della minaccia nucleare, che non lascia vie di scampo, è ambigua e di dimensioni sconosciute, tende a produrre tensione, rassegnazione fatalistica o regressione infantile (come accadde nell'episodio dell'allarme nucleare di Oshkosh, commentato da Mucchi Faina 1983). In questo senso, la ricerca empirica giocherebbe in favore dell'ipotesi di Pulcini sul narcisismo come regressione infantile nell'età nucleare. Altri segnali di ripiegamento individualistico si ritroverebbero, secondo alcuni, nel pensiero utopico contemporaneo: la minaccia della catastrofe nucleare farebbe prevalere immagini del futuro distopiche, di evasione o individualistiche (Levitas 1982).

sugli interessi individuali, persino su quel fondamentale interesse che è la sopravvivenza personale. Nell'ipotesi di un conflitto nucleare, invece, il sacrificio dell'interesse individuale diventa sostanzialmente inutile e irrazionale, perché nessun futuro è dato e dunque nessuna utilità è possibile, neppure quella dell'entità collettiva (lo Stato, la Nazione, ecc.).

È per tutti questi motivi che la società nuclearmente minacciata, diversamente da quanto accade nella situazione di minaccia bellica tradizionale, non è necessariamente compatta e intollerante al suo interno, né è richiesta la dura subordinazione (e subornazione) della personalità dei suoi membri: costituiscono una parziale eccezione, semmai, i gruppi-chiave legati alla ideazione e alla produzione nucleare, come gli scienziati, i tecnici o gli operai atomici, su cui si esercita normalmente un pesante controllo personale e politico⁸.

Ancora. Il conflitto nucleare minacciato, assai più del conflitto tradizionale, esalterebbe le valenze associative e integrative tra le parti confligenti. Ciò che si produce nella *confrontation* nucleare è infatti una forte relazione simbiotica tra gli attori in conflitto, di un'intensità tutta speciale e insieme soggetta a una pericolosa instabilità, proprio per le terribili conseguenze di una possibile guerra nucleare (Vidich 1980). In un certo senso, i contendenti sono reciprocamente prigionieri l'uno dell'altro, per via delle loro sempre più fitte e frequenti relazioni politiche e internazionali, che finiscono per dar vita a una nuova struttura sociale e relazionale di tipo diadico⁹. Ne risulta una produzione di regole del gioco e l'avvio di processi di istituzionalizzazione del conflitto in misura assolutamente superiore al passato: vuoi per l'impossibilità del conflitto nucleare di farsi realtà, vuoi perché in gioco è la specie, la *comune* esistenza umana, al di là e al di sopra di ogni differenza sociale, nazionale, razziale o religiosa. Per la prima volta nella storia, c'è un importante, innegabile e oggettivo *valore* in comune tra le parti confligenti, che rende la guerra nucleare radicalmente diversa dalle guerre precedenti, anche dalle più disastrose, anche da quelle che si sono concluse con un genocidio: perché a scomparire non sarebbe una società, una cultura o una razza, ma la stessa specie umana¹⁰.

È stato osservato, in proposito, come persino quella consolidata dicotomia tra «etica della convinzione» ed «etica della responsabilità», di derivazione weberiana, che a lungo ha fornito ai governanti un solido punto di riferimento morale, perda gran parte del proprio senso in età nucleare, dove l'annientamento dell'umanità diventa la conseguenza possibile di un

⁸ Vedi, in proposito, alcune notazioni di Jungk 1970.

⁹ Alla quale si potrebbero applicare le interessanti notazioni di Simmel (1908). Vedi anche più avanti.

¹⁰ Nei termini della psicologia sociale (vedi Mucchi Faina 1991) saremmo in presenza di un 'obiettivo sopraordinato' (la sopravvivenza dell'umanità) non raggiungibile che attraverso la cooperazione.

processo decisionale (Roth 1984). Non a caso, quella distinzione etica sorge nel secolo in cui si affermano gli Stati-nazione europei. Ma di fronte a una società mondiale, o meglio a una società mondialmente minacciata dalla guerra nucleare, tende a diventare dominante, in ultima analisi, l'orientamento ispirato all'etica della convinzione, anche se ciò significa l'abbandono di un'etica della responsabilità rispetto allo stesso interesse nazionale del decisore. Oppure, come sostengono altri (Roth, Dal Lago 1983), ad essa si sostituirebbe una responsabilità più alta di fronte alla storia, una responsabilità etica verso valori di tipo universalistico (magari secolarizzati in istituzioni sovranazionali: l'Europa, l'Occidente, le Nazioni Unite, ecc.).

Queste contraddizioni sul piano etico sembrano aprirsi a nuove soluzioni quando comincia a farsi strada l'ipotesi di un superamento della fase della deterrenza nucleare attraverso l'adozione del cosiddetto scudo spaziale. La logica essenzialmente *difensiva* (come si vedrà più avanti) della *Strategic Defense Initiative* (SDI) risolverebbe il problema morale della guerra nucleare, rendendo nuovamente accettabile, appunto sul piano morale, il confronto tra Stati: facendolo uscire, finalmente, da una difficile e sofferta fase di illegalità etica¹¹.

Infine. Non è logicamente necessaria, per arrivare ad accordi, l'effettiva prova di forza tra le parti: non solo perché sarebbe una prova senza appello (Glucksmann 1984), ma perché nell'era nucleare la misurabilità delle forze in campo è pressoché totale, essendo esse completamente liberate dall'imponderabile peso delle componenti umane (mai esattamente valutabili a priori) e invece calcolabili esattamente (*scientificamente*) nelle sue quantità e nelle possibili conseguenze di un loro uso. L'irrilevanza della partecipazione diretta al conflitto da parte della popolazione rende inoltre irrilevanti le differenze ideali, di carattere nazionale, di tradizione patriottica, di spirito guerriero tra i diversi 'nemici', differenze che tanto peso hanno avuto nel decidere gli esiti delle guerre passate (Howard 1983). Nell'età moderna, il dominio assoluto ed esclusivo della scienza e della tecnica nel confronto nucleare possibile, la sua totale espropriazione degli individui reali, rende comparabili anche le più diverse organizzazioni sociali e nazionali, e i più lontani gruppi in conflitto, sulla base di quell'unica concreta definita misurabile variabile che è la *potenza* nucleare¹².

¹¹ Per una discussione e una critica di questa tesi, cfr. Lee 1988.

¹² Naturalmente, la potenza di una nazione, anche in età nucleare, continua ad essere in rapporto alla quantità di uomini e mezzi di cui dispone, non fosse altro perché il conflitto nucleare è l'ultimo possibile (e dunque non è senza rilievo il dato di forza sul piano convenzionale, dei conflitti prenucleari) ma anche perché lo stesso sviluppo nucleare è in relazione con la ricchezza materiale disponibile di un paese. Una definizione del 'potere nazionale' come costituito da un'ampia gamma di elementi oggettivi (fattori geografici, risorse naturali, popolazione, capacità industriale e tecnologica, quantità e qualità delle forze armate) è quella fornita da Morgenthau 1973.

Nei termini della teoria sociologica, dunque, il *conflitto nucleare minacciato* risulterebbe quindi una specie anomala di conflitto: la sua istituzionalizzazione, cioè la creazione di regole del gioco, non è conseguenza né è riferita all'esercizio reale del conflitto, ma allo svolgimento e alle modalità della *minaccia*. Nella cornice di una tacita *conventio ad excludendum* della soluzione nucleare, ciò che si sviluppa è perciò una normativa del confronto – di fatto, legami associativi e integrativi ('accordi') che si ricercano e si sviluppano non *dopo* ma *prima* del conflitto. Cercheremo, nella lettura e nell'interpretazione di quel peculiare fronteggiamento degli Stati (o meglio, delle superpotenze) che è stato (e ancora è, per molti anche se mutati versi) la deterrenza nucleare, una prima verifica dell'adeguatezza delle linee di teoria del conflitto in età nucleare tracciate nelle pagine precedenti.

5.3. Un caso di conflitto minacciato: la deterrenza nucleare

Lo scenario nel quale si afferma la teoria e la pratica della deterrenza (*l'arena del conflitto*) ha uno sfondo obbligato che è quello della fine della seconda guerra mondiale, quando si apre virtualmente l'era nucleare (Hiroshima e Nagasaki) ma ancora nell'ambito di una concezione clausewitziana della guerra come proseguimento della politica, come rivelano appunto le motivazioni della decisione di colpire con ordigni nucleari le due città giapponesi. Ma già negli anni dell'immediato dopoguerra si costituisce un'arena del conflitto dai profili radicalmente diversi dal passato. I confini della *confrontation* internazionale si allargano a dismisura, assumendo una dimensione mondiale. Nulla è più uguale a prima. Le ragioni e le logiche della *politica* acquistano assoluta rilevanza, spodestando definitivamente la centralità 'ottocentesca' dell'economia e subordinandola a sé (Abdel-Malek 1987). Il tradizionale modello relazionale di tipo interstate, che aveva al suo centro lo Stato-nazione e come sua teoria 'pacifica' la *balance of power*, viene progressivamente sostituito da un modello a due facce, la cui interna e intima contraddittorietà si esprime prima oscuramente e poi con più chiarezza (all'inizio degli anni Cinquanta) nella *teoria della deterrenza*. Un modello ambivalente perché il sistema si è oggettivamente mondializzato (interdipendenza e comune pericolo sono la nuova realtà) ma gli esiti dello scontro politico e bellico hanno diviso il mondo in due, dove le superpotenze si fronteggiano in una difficile condizione di competizione e ricerca di egemonia nell' 'impossibilità' di un conflitto reale condotto fino alle estreme conseguenze¹³.

¹³ Secondo alcuni (Schwartz 1984), la disponibilità di armi nucleari inficia alla radice la teoria della deterrenza, per l'assurdità di risposte autodistruttive. Mi sembra, però, un punto di vista 'razionale' piuttosto che 'politico'. Semmai, è vero che sono in azione meccanismi che tendono a occultare l'assurdità del confronto nucleare: quando, ad esempio, vengono applicati per analogia alla guerra nucleare

Nelle sue motivazioni iniziali, la *dottrina della deterrenza* presuppone un'idea e una rappresentazione precisa del nemico ma soprattutto una valutazione reciproca di inaffidabilità negoziale. Al nemico è attribuita una chiara volontà espansionistica (ed egemonica) che minaccia direttamente gli interessi propri (o, ma in subordine, dei propri alleati). Le armi nucleari costituiscono lo strumento più efficace e in ultima istanza più in grado di dissuadere il nemico da eventuali azioni offensive, sia tradizionali che non.

Ma su cosa si fonda, nella sua essenza, questa capacità di dissuasione? Non tanto, come è sempre stato nella storia, sul *timore* che un eventuale scontro abbia un esito negativo per il contendente (magari fino al suo annientamento totale come popolo) ma – ed è qui la differenza più radicale che crea discontinuità tra l'oggi e il passato – sulla *certezza* che ciò inevitabilmente accadrà. La *Mutual Assured Destruction* (MAD) è la conseguenza scientificamente (razionalmente) valutabile delle potenzialità tecnologiche di un arsenale nucleare, non è una opinione ma un dato di fatto: Sansone morirà con tutti i Filistei. La teoria della deterrenza svela da questo punto di vista la sua natura *ideologica* più che militare, sia sul piano internazionale, suggellando con la più terribile minaccia storica un ordine *sociale* e un equilibrio *politico* tra i sistemi e le potenze mondiali che si fronteggiano¹⁴, sia sul piano interno, quando legittima e rafforza l'enorme potere delle rispettive élite politiche, industriali e militari (Marullo 1985).

Da un punto di vista analitico, il conflitto minacciato attraverso la deterrenza può essere inteso come *extended deterrence*, quando ci si proclama pronti a usare per primi l'arma nucleare (ad esempio come risposta a un attacco con armi convenzionali) oppure come *minimal deterrence*, cioè come determinazione a rispondere con armi nucleari solo di fronte a un attacco nucleare¹⁵. Questo secondo tipo di deterrenza può a sua volta prevedere due varianti possibili: la prima, di pari livello, dove si minacciano risposte all'attacco avversario in termini equivalenti (di potenza dell'arma nucleare e/o del numero e del tipo di obiettivo); la seconda, che prevede invece una *escalation* automatica e proporzionale delle risposte militari, per cui a ogni colpo si fa fronte con offese di potenza o estensione o distruttività superiore.

modelli e categorie derivati da eventi conosciuti, come i terremoti. È un'operazione (ma si potrebbe dire lo stesso per i vari *war games*) che ha l'effetto, se non lo scopo, di normalizzare l'impensabile, e in un certo senso di giustificarlo (Peattie 1984). Né è escluso che abbiano lo stesso effetto persino ipotesi 'progressiste' e 'movimentiste' come quelle della 'difesa civile' rispetto all'evento nucleare (Perry 1982).

¹⁴ Polemicamente, Thompson, Davis e Williams (1982) arrivano a proporre la categoria di *exterminism* per definire il sistema sociale condiviso da USA e URSS, che ha il suo fondamento ultimo nella comune tecnologia dei sistemi nucleari (McLauchlan 1983).

¹⁵ La terminologia di cui si fa qui uso non rispecchia quella dei teorici e degli strateghi della deterrenza, ma risponde invece a criteri classificatori (Joseph 1985). Sul concetto di «deterrenza estesa» con riferimento al sistema di alleanza, cfr. Vellano 1989.

Se è vero che nel corso di questo dopoguerra si è più volte oscillati dall'una all'altra concezione della deterrenza¹⁶, non si è invece che marginalmente modificata la propensione al riarmo nucleare, che di necessità ha dovuto sempre mantenersi su livelli quantitativi e qualitativi alti¹⁷. La logica della deterrenza comporta, per sua natura, la corsa agli armamenti, perché la minaccia rimanga credibile e l'eventuale risposta efficace. Per i contendenti, ciò significa un impegno straordinario in termini finanziari e tecnologici, che non può non coinvolgere, accanto ovviamente alle élite militari e di governo, le stesse élite scientifiche e industriali (e, per altri versi, larghe quote della popolazione).

Veniamo, ora, a confrontarci con gli *attori* di questo conflitto minacciato, cominciando da quelli principali. Il ruolo delle superpotenze nelle relazioni internazionali di tutto il dopoguerra è stato fundamentalmente un ruolo accentratore e di controllo, per le stesse necessità logiche e tecniche della dissuasione nucleare. Le decisioni relative alla sicurezza nazionale, propria e dei propri alleati, sono riservate alle potenze egemoni, con effetti oggettivamente stabilizzanti (e magari pacificanti) delle relazioni tra i blocchi e anche di quelle interne ai blocchi: seppure è su questo secondo terreno che la ricerca empirica individua i punti di maggiore debolezza dell'equilibrio fondato sulla deterrenza¹⁸.

L'accentramento delle decisioni comporta, in ultima analisi, la concentrazione di un potere (e di una responsabilità) senza precedenti nelle mani di uno o pochi leader. L'età nucleare, come ha dimostrato assai bene la presidenza Reagan, costringe all'esercizio personale del potere ma anche ad adottare stili di leadership estremamente duttili e flessibili (Cavalli 1987). Non è un caso che una delle più bellicose presidenze americane, che ha interpretato la teoria della deterrenza nei suoi termini più estremi¹⁹, abbia finito poi con il giocare oggettivamente un ruolo pacificatore (Lapidus, Dallin

¹⁶ Cfr., sul punto, la ricostruzione di Ragionieri 1989.

¹⁷ Negli Stati Uniti, i periodi di più intenso sviluppo della forza nucleare sono stati quelli dell'amministrazione Truman tra il 1947 e il 1950, i primi due anni dell'amministrazione Kennedy, gli ultimi due anni dell'amministrazione Nixon e, infine, tutto il lungo periodo che va dall'ultimo anno dell'amministrazione Carter fino alla fine dell'amministrazione Reagan. In URSS, la produzione di armi nucleari, piuttosto bassa fino al 1963, cresce rapidamente dopo la caduta di Krushev.

¹⁸ Tra il 1962 e il 1976 sono stati contati ben 61 incidenti a seguito di dispute intra-alleate, contenute nei loro effetti appunto per la logica 'pacificante' che lega le superpotenze nell'equilibrio della deterrenza (Weede 1989). Naturalmente, nel periodo considerato si sono avuti anche tentativi di autonomizzazione delle potenze 'minori', come è segnalato ad esempio dalle vicende dei programmi nucleari e spaziali europei, inglesi e francesi in primo luogo, e dal ruolo giocato da De Gaulle (ad esempio nel favorire la lobby industriale Eurospace) (McDougall 1985).

¹⁹ Probabilmente, anche a seguito di una percezione diffusa tra l'opinione pubblica americana della fine degli anni Settanta di una possibile modificazione dell'equilibrio strategico a favore dell'URSS (vedi Kramer, Kalick e Milburn 1983).

1989), favorendo l'emergere di una leadership moderata nell'avversario e il moltiplicarsi dei tentativi negoziali. A un livello immediatamente successivo, si viene a saldare in forma forte un sistema di élite organicamente collegate tra loro. Giunge a estremo compimento quel processo di formazione di un'élite integrata del potere di vertice che già Wright Mills (1956) vedeva profilarsi nella società americana degli anni Cinquanta. Le due superpotenze, per vie diverse, arrivano così a uno stretto coordinamento (e, forse, a una unificazione di fatto) dei vertici decisionali delle varie sfere.

In età nucleare, il rapporto tra politica e scienza, tra sviluppo tecnologico e riorientamento strategico, si fa particolarmente stretto e forse inestricabile. Diventa difficile capire, infatti, quanto i progressi tecnologici della strumentazione nucleare siano all'origine di modificazioni della politica e della pratica della deterrenza, o quanto invece i primi siano in qualche misura il prodotto di mutamenti politici e strategici. Nel quarantennio che segue alla fine della seconda guerra mondiale, ad esempio, gli Stati Uniti sono passati – anche se non senza contraddizioni e ripensamenti – da una strategia della deterrenza verso obiettivi civili (le città nemiche, in primo luogo) a una diretta a colpire obiettivi militari (i depositi di armi nucleari, i comandi strategici nemici). Questo cambiamento, naturalmente, è stato reso possibile dal progresso tecnologico dei sistemi di guida e di navigazione dei missili, che consentono una precisione assai maggiore nell'individuare e colpire l'obiettivo²⁰. Ma rimane il problema, probabilmente non risolvibile, di quale sia il fattore causale più importante, se le scelte politico-militari dei leader e degli strateghi, o le opportunità tecnologiche messe a disposizione degli scienziati. Il livello anche quantitativo di coinvolgimento della scienza è comunque così alto nei pochissimi paesi dove si fa ricerca nucleare (in USA e in URSS si arriva negli anni Settanta al 30-40% di tutto il corpo di ricercatori ad alta qualificazione: Malecki 1981) che è possibile parlare, in relazione agli sviluppi della strumentazione nucleare e al suo impiego strategico, di un unico *core* politico-scientifico-militare. In particolare, si fa di cruciale importanza il ruolo di un ceto professionale organicamente legato alle nuove tecnologie: gli scienziati nucleari. La loro influenza nella sfera pubblica e in quella politica è ormai di lunga data nella prima potenza nucleare del mondo, gli USA (Shils 1987): almeno, dagli anni Quaranta. Se è vero che ci sono stati ripetuti tentativi di sensibilizzare politicamente e moralmente questi scienziati²¹, la loro centralità nel sistema di potere

²⁰ Nella prima fase (*counter-city deterrence*) l'arma chiave era il Polaris, nella seconda (*counter-force deterrence*) è il Trident II (cfr. Mackenzie, Spinardi 1988a; 1988b).

²¹ Lo stesso Shils descrive, nell'articolo citato (1987), la sua parziale esperienza di scienziato sociale che lavora con scienziati atomici ai fini di un possibile controllo dell'uso di armi nucleari. Processi di sensibilizzazione reciproca tra scienziati nucleari di USA e URSS fecero seguito anche agli incontri di Pugwash a partire dai primi anni Cinquanta.

politico-nucleare è indubbia, e arriva fino ad assumere in certe fasi vere e proprie vesti istituzionali. È il caso, ad esempio, del PSAC (*President Science Advisory Committee*), più attivo con la Presidenza Eisenhower (ma anche, più tardi, con Kennedy) e formato da scienziati indipendenti, consultati regolarmente sui problemi militari e in particolare sul problema del controllo delle armi nucleari (Golden 1986). Il loro coinvolgimento si fa massimo, poi, negli anni Ottanta, quando la scelta della SDI porta all'erogazione di enormi finanziamenti alle università e agli scienziati e tecnici dei settori interessati (Schwartz 1988)²².

Un breve cenno, infine, a quell'attore collettivo che, specie in Occidente²³, è l'opinione pubblica – o, se si vuole, l'opinione pubblica organizzata in movimenti. Il suo peso è stato mediamente scarso, se non nullo. Uno dei risultati più comuni delle ricerche sociologiche sugli atteggiamenti della popolazione verso la possibilità di una guerra nucleare è quello di una certa astrattezza delle immagini cognitive che essa evoca, e di un rapporto labile con comportamenti politicamente attivi, ad esempio in movimenti antinucleari²⁴. Questi sfuggono ai tradizionali schemi di identificazione sociale, non sono chiaramente determinati né per sesso e razza, né per classe sociale e ideologia politica. Le variabili di un qualche rilievo sono l'età, il livello di istruzione (Fiske, Pratto e Pavelchak 1983) e, forse, una attitudine 'naturale' al pacifismo²⁵.

Tra la popolazione delle superpotenze (come gli USA)²⁶, se è vero che i dati delle varie indagini seguono gli andamenti della tensione internazionale, e se è vero che cresce nel tempo il numero di persone che non ha speranza di sopravvivere a una guerra nucleare, pur tuttavia gli atteggiamenti politici non sembrano discostarsi molto da quelli dei loro leaders: quando, ad esempio, si appoggiano le trattative per il disarmo con

²² Tentativi di opposizione allo sviluppo nucleare si affermano semmai, ma senza molto successo, tra gli scienziati 'umanisti' e sociali – con atteggiamenti, a dire il vero, illuministici e pedagogici, che si dimostrano presto scarsamente efficaci. Si rivendicano investimenti per le scienze sociali almeno paragonabili a quelli per la costruzione della bomba, si chiede maggior spazio in organismi come la National Science Foundation (Boyer 1985). Ma scarsi o nulli sono i risultati ottenuti.

²³ In URSS, come si sa, il ruolo giocato dall'opinione pubblica e dai movimenti 'pacifisti' è stato scarso fino agli anni Ottanta e quasi sempre usato a fini manipolativi interni e internazionali.

²⁴ Indagini svolte in paesi nucleari minori (come la Gran Bretagna) mostrano come la quota di coloro che esprimevano fiducia nell'azione politica degli attivisti antinucleari fosse appena dell'11% (Lipsey 1980).

²⁵ In proposito, studiosi dei movimenti collettivi (Marullo 1988; Heaven, Brewer e Bester 1986) hanno parlato di «modello della circolazione», per indicare come siano in gran parte le stesse persone a partecipare ai diversi movimenti (chi era contro la guerra del Vietnam milita poi nei movimenti antinucleari: Tygart 1987a; 1987b).

²⁶ Per quanto riguarda l'URSS, i sondaggi d'opinione su questi temi cominciano solo negli anni Ottanta, con il summit di Ginevra Reagan-Gorbachev del novembre 1985.

i sovietici, ma si chiede altresì di prepararsi militarmente a fronteggiare l'URSS (Kriesberg-Quader 1984; Smith 1988). È diffusa la convinzione, nell'opinione pubblica americana degli anni Ottanta, che solo una forte accelerazione dei programmi di sviluppo nucleare possa costringere una controparte sostanzialmente così inaffidabile come l'URSS ad aprire seriamente tavoli di negoziato. Tutti i sondaggi d'opinione vanno in questa direzione, suggerendo una probabile diretta influenza dei mass media americani nella costruzione dell'immagine del nemico come inaffidabile²⁷.

Il processo di *interazione* che si sviluppa tra gli attori fondamentali di questo conflitto minacciato merita di essere discusso e analizzato con cura. I sistemi di minaccia in atto nelle relazioni tra le parti deterrenti, che secondo molti rendevano pericolosamente instabile l'ordine internazionale, hanno in realtà prodotto nei fatti un periodo eccezionalmente lungo di stabilità (Williams 1985). I ricorrenti tentativi di aprire e condurre trattative per il controllo e la limitazione degli armamenti nucleari (come i vari SALT – *Strategic Arms Limitation Talks*), se fino agli anni Ottanta non hanno portato a risultati concreti, purtuttavia hanno avuto la conseguenza non intenzionale di intessere una trama relazionale tra i contendenti, in una sorta di gioco a due che esclude il resto del mondo ma insieme stringe e rafforza i loro rapporti (Myrdal 1972). Il negoziato, in questo senso, è fine a sé stesso, e poco o nulla interessano gli esiti (Zartman 1978)²⁸.

I leader delle due superpotenze, in perenne fronteggiamento, guardano inevitabilmente l'uno all'altro, in una relazione antagonistica e dialettica che tende a farsi progressivamente simbiotica (Vidich 1980). La politica internazionale ma anche quella interna si orienta in relazione all'azione del 'nemico', che finisce con il funzionare da vero e proprio gruppo di riferimento, negativo (com'è tipico di ogni avversario) ma anche positivo (di emulazione). L'eccezionale natura della *confrontation* nucleare, con le sue apocalittiche implicazioni, rende specialmente intenso il rapporto tra i 'nemici'²⁹. La stessa pressante necessità, tecnica ma anche psicologica, di conoscere l'avversario per diminuire l'incertezza legata alla minaccia nucleare, diventa uno strumento 'comprendente' (in senso weberiano). Gli analisti preposti alla sicurezza nazionale non si limitano infatti a valutazioni e stime *quantitative* della potenza nemica, ad esempio in termini di

²⁷ Secondo alcuni, gioca un ruolo di tutto rilievo anche una pratica educativa che favorisce un atteggiamento psicologicamente passivo di fronte al potere e alle sue scelte, anche le più terribili. Si richiama, per analogia, il caso dell'Olocausto nella Germania nazista, rispetto al quale una parte della spiegazione andrebbe ricercata nei modelli educativi prevalenti soprattutto tra i ceti medi (medici, avvocati, scienziati, ecc.) (Markusen, Harris 1984).

²⁸ Cfr., sul punto, le notazioni di Mucchi Faina (1991) sulle 'situazioni di contatto' come strumento di riduzione del conflitto.

²⁹ Per una diversa valutazione in proposito, di perdita di ogni legame emotivo con il 'nemico' nella guerra nucleare, cfr. il saggio di Pulcini (1991).

spese in armamenti nucleari, di numero di testate o di potenza distruttiva delle singole armi (Fischer 1983): ma scendono sul più delicato terreno dell'analisi *qualitativa*, ricostruendo dell'avversario filosofia e dottrina militare, finalità politiche, obiettivi di lungo periodo, immagini del mondo.

Sono, queste, tutte variabili interne ed esterne alla relazione che ne accentuano il carattere diadico (per richiamare ancora Simmel)³⁰ spostando l'«impossibilità» della defezione dal piano puramente tecnico, ad esempio della teoria dei giochi³¹, a quello più propriamente etico e politico. Semmai, a indebolire l'intrinseca logica pro-regolativa di questa relazione concorrono i suoi stessi risultati. L'instaurarsi di procedure e norme che mirano a ridurre o istituzionalizzare il conflitto tra le parti inevitabilmente allenta la tensione internazionale e favorisce la messa in libertà di altri attori minori interni ai blocchi. Cresce enormemente l'influenza dei diversi pubblici, cresce il ruolo degli alleati, compaiono sulla scena nuovi o riemergenti soggetti (nazionalità o minoranze attive), si manifestano vistosi segni di disgregazione degli imperi (più forti quanto più rigido era stato il controllo interno nella fase acuta della deterrenza). Aumenta, in una parola, l'instabilità della relazione diadica fondamentale e la rappresentazione si complica, nell'intreccio di incontrollate battute degli attori non protagonisti.

5.3.1. Gli esiti della deterrenza

Alla fine degli anni Ottanta sembra giungere a compimento la parabola della deterrenza mentre si avvia una fase negoziale di tutto rilievo tra le due superpotenze. Come si ipotizzava nello schema teorico iniziale sul conflitto in età nucleare, non si è dovuto ricorrere in senso proprio alla prova ultima per la sua risoluzione (la guerra, la guerra nucleare). Eppure, un esito si è avuto, e di grande portata. A mio parere, ciò significa che il *conflitto minacciato*, in età nucleare, assume tutti i tratti di un vero e proprio conflitto, e che una *prova di forza* a suo modo si svolge, che alla pace si arriva quando alle parti è chiaro il rispettivo destino, e che al tavolo dei negoziati si siedono un vinto e un vincitore.

³⁰ Secondo Simmel (1908), una relazione ha carattere diadico quando la defezione di uno dei suoi membri mette in gioco un'intera struttura sociale, micro o macro che sia. Sul punto, vedi anche Wolff 1950.

³¹ Cfr. Rapoport 1964 e 1982; Barry, Hardin 1982. Nei termini del Dilemma del Prigioniero – per quanto sia criticabile la sua applicazione al confronto nucleare – il gioco non presenta alternative alla cooperazione, se non quelle dell'annientamento totale. Infatti, la defezione anche di uno solo dei partecipanti porta a uno svantaggio comune (la distruzione nucleare), né il gioco potrà mai essere ripetuto: la sola soluzione razionale è la cooperazione.

	Cooperazione	Defezione
Cooperazione	2,2	0,0
Defezione	0,0	0,0

Vediamo, in breve, di sostenere quest'ipotesi di lettura. La deterrenza nucleare come scelta strategica e come pratica militare non ha avuto lo stesso significato simbolico né lo stesso impatto materiale per la società americana e per quella sovietica. Gli Stati Uniti, abituati per tutto il corso della loro storia ai vantaggi di un isolamento geografico, vivono drammaticamente, nei loro leader e nel loro popolo, la perdita di sicurezza che fa seguito alla comparsa dei primi missili balistici intercontinentali (Arbatov 1977) e ai preoccupanti successi tecnologici sovietici, come il lancio dello Sputnik nel 1957. Si può ragionevolmente sostenere che tutta la lunga fase della deterrenza e la relativa corsa agli armamenti sia stata vissuta, con poche e brevi eccezioni, come una affannosa ricerca di nuova sicurezza, che non poteva essere ritrovata che in un nuovo protetto isolamento. Non è un caso che l'ipotesi difensiva sulla quale si è spostato negli anni Ottanta l'establishment americano, ma con forti risponderne emotive nella popolazione, sia stata proprio la *Strategic Defense Initiative* (la SDI), una sorta di speranza collettiva nel ritorno alla originaria condizione isolana sotto la protezione di uno scudo spaziale, speranza che poco o nulla poteva essere intaccata dai non infondati dubbi di molti esperti sulla sua efficacia (Vellano 1989). Tanto è vero che a tutt'oggi – presidenza Obama – l'ipotesi di uno scudo spaziale continua ad essere argomento di negoziato con la Russia di Putin e Medvedev. Diversamente, per l'URSS, che nella sua storia si è trovata sempre più esposta agli avversari, la fase della deterrenza non è stata probabilmente vissuta con lo stesso drammatico senso di *nuova* insicurezza degli Stati Uniti, ma forse come il riproporsi in forme nuove e terribili di antiche e conosciute minacce.

Questo conflitto minacciato richiedeva ai due contendenti il dispiego degli arsenali in campo, e un loro costante rinnovamento. Nel gioco nucleare, infatti, ognuno degli attori deve stare almeno al passo dell'altro, perché solo la tendenziale parità delle forze (cioè, la capacità di reggere nella corsa agli armamenti) garantisce l'efficacia della deterrenza³². Le risorse necessarie, materiali e immateriali, diventano progressivamente enormi, segnando di fatto la vita e lo status di vasti settori della popolazione. Il riarmo nucleare assume tutti i tratti della competizione sociale, come di quella politica e ideologica. La fortissima accelerazione che il presidente Reagan impone a questo processo, con una 'felice' interpretazione dei bisogni di sicurezza e di successo del popolo americano, ha effetti disastrosi sull'avversario. Un avversario, non si dimentichi, che già faceva fronte con difficoltà agli enormi costi della politica espansionistica e imperialistica di Breznev. Costringendo a questo lungo sforzo finanziario e produttivo

³² Secondo alcuni, la corsa agli armamenti non è solo una necessità tecnica, ma assolve anche a importanti funzioni psicologiche: essa è comportamento ritualizzato, è un rituale attraverso cui si controllano forze incontrollabili, si identifica un nemico, si fornisce una soluzione a problemi irrisolvibili (Benford, Kurtz 1987).

una società con precarie basi di consenso e con un sistema economico e produttivo lento e farraginoso – forse già di per sé destinato al fallimento – Reagan pone senza volerlo le basi della successiva pacificazione. La ‘prova’ del conflitto minacciato si risolve a favore degli USA, lasciando sul terreno un avversario impoverito e indebolito, che per di più vede profilarsi all’orizzonte la possibilità di una fine a senso unico delle proprie capacità di deterrenza, vuoi per l’ombrello protettivo prefigurato dalla SDI (Blau e Goure 1984), vuoi per l’avvertita impossibilità di tenere ancora per molto il passo (tecnologico ed economico) nella corsa agli armamenti – come si vedrà di lì a poco³³. Gorbachev interpreta bene e con largo anticipo questo processo, prendendo coraggiose iniziative di politica internazionale e aprendo numerosi tavoli di negoziato³⁴. Ma il senso ultimo di questa fase di pacificazione è che il conflitto minacciato *via* deterrenza ha avuto una *prova* e ha conosciuto un *esito*, e che agli accordi di pace si è arrivati, come sempre, con la sconfitta di una parte e la vittoria dell’altra.

³³ Da questo punto di vista, neppure l’abbandono del terreno nucleare e il passaggio a una deterrenza basata sulle armi convenzionali (come si sosteneva da molte parti: Richardson 1987; Tzanos 1988) avrebbe cambiato i termini del confronto USA-URSS, perché le due parti sarebbero sempre state costrette a straordinari e continui impegni finanziari e tecnologici.

³⁴ Naturalmente, a favorire e accelerare questo processo distensivo concorre anche il mutato clima degli anni Ottanta, di forte crisi delle appartenenze ideologiche e dunque di più facile convergenza tra USA e URSS (Anderson 1985).

Capitolo 6

Fare e usare il tempo

Angela Perulli

6.1. Premessa

Nella vita di tutti noi esistono elementi a cui facciamo ricorso continuamente senza che neppure ce ne rendiamo conto. Le nostre azioni, i nostri progetti, le nostre relazioni con gli altri si concretizzano in cornici e configurazioni a cui tendiamo a non fare caso; fanno parte di scelte che non compiamo più coscientemente, che tendiamo a dare per scontate anche attraverso la loro trasformazione in routine. Proprio a queste ci riferiamo quando parliamo di vita quotidiana. Paolo Jedlowski ha significativamente definito la vita quotidiana come «l'insieme degli ambienti, delle pratiche, delle relazioni e degli universi di senso al cui interno uomini e donne trascorrono in maniera ordinaria e 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» (2003, p. 74). Tra gli elementi che diamo per scontati ma che hanno una funzione primaria nello svolgersi della vita quotidiana c'è senza dubbio il modello temporale, a cui singoli e collettività fanno riferimento e lo fanno a tal punto dal percepirlo come un qualcosa di 'naturale', che c'è sempre stato. Il tempo è uno strumento a cui ci rivolgiamo continuamente per semplificare la nostra esistenza. Fa parte di quegli elementi che rendono possibile l'interazione tra gli individui, che rendono dunque possibile la vita sociale. Tentativo di queste pagine sarà quello di evidenziare, anche attraverso l'opera di Elias, come il tempo sia tutt'altro che qualcosa di scontato, di immobile e dato una volta per tutte e come al contrario lo svelare i meccanismi della costruzione sociale del tempo possa essere un buon viatico per la riflessione del rapporto tra individuo e società. Cercheremo di mostrare come il rapporto tra individui e tempo (e conseguentemente tra gruppi sociali e tempo) sia di carattere relazionale, e dunque come il

tempo possa fungere da mediatore tra gli individui e i gruppi sociali, tra gli individui e la società, proprio nella sua dimensione quotidiana.

6.2. Tempo che ordina, tempo che orienta

Il primo problema che ci troviamo di fronte quando poniamo la nostra attenzione sul *tempo*, è quello di definire a cosa ci riferiamo con questo termine. Se anche ci limitiamo a richiamare le diverse situazioni in cui si usa questo termine nella vita di tutti i giorni, vediamo che con esso si indica di volta in volta: l'organizzazione degli orari, la suddivisione della propria vita, il contenitore entro il quale si collocano le diverse attività che svolgiamo, la collocazione degli avvenimenti personali o storici lungo un *continuum* del tipo passato-presente-futuro, e così via.

Se guardiamo al modello temporale come a uno degli elementi che rendono possibile e semplificano la vita degli attori sociali, possiamo analiticamente distinguere due modalità attraverso le quali questo avviene: quella ordinativa e quella orientativa.

Come *attività 'ordinativa' del tempo* si può intendere in termini generali il tempo come creatore di ordine, cioè il tempo nelle sue espressioni di sincronizzazione e di regolazione sociale. Possiamo dire che essa è espletata attraverso i cinque elementi che, seguendo Robert Lauer (1981), compongono la struttura temporale di ogni società. Sinteticamente:

1. la *periodicità*: si riferisce ai vari ritmi della vita sociale. Caratterizza le attività sia relative ai bisogni che alle azioni delle persone. Significativa importanza viene attribuita alla periodicità lavorativa e in particolare alla determinazione o meno di essa da parte del lavoratore;
2. il *tempo*: si pensi al tempo scandito dal metronomo in ambito musicale ('segnare il tempo'). Può riferirsi a cose molto diverse: frequenza delle attività in una determinata unità di tempo sociale, ritmo di cambiamento di un certo fenomeno; rapidità percepita del tempo e dell'esperienza; rapidità delle diverse modalità della vita sociale (urbana/rurale; lavoro/*leisure*). La sua determinazione è spesso oggetto di conflitto, come mostrano le numerose ricerche in campo industriale;
3. il *timing*: temporalizzazione, indica la assegnazione di una collocazione temporale. Vedremo quanto sia importante per Elias. È anche vicino al significato di sincronizzazione (Moore 1963). Si riferisce al tentativo di evitare che due o più processi che si svolgono contemporaneamente entrino in conflitto. Si può verificare sia nei momenti di passaggio da un vecchio a un nuovo modello comportamentale che quando le attività all'interno di un raggruppamento sociale diventano numerose. A questo proposito, Heinemann e Ludes (1978) hanno parlato di «ordine del giorno sociale» intendendo con esso

- la particolare organizzazione dei tempi propria di ogni società che attraverso la sincronizzazione integra i ritmi di vita tra persona singola, società e cultura. La sincronizzazione avviene dunque in un duplice modo: da un lato, sincronizza i ritmi individuali tra loro e dall'altro, quelli individuali e quelli sociali. In queste operazioni un ruolo centrale è assegnato alla scala gerarchica dei valori sociali;
4. la *durata*: l'importanza della durata è particolarmente evidente se si pensa alla centralità assunta dal lavoro nella società contemporanea: la durata del lavoro determina in maniera residuale la potenziale durata delle altre attività. E, come ha sottolineato Merton (1984), questo avviene anche se si parla di durata attesa;
 5. la *sequenza*: rappresenta l'ordine di successione delle varie attività. Come la sincronizzazione, rispecchia l'ordine di priorità dei valori di una determinata società. In entrambe è particolarmente evidente l'aspetto ordinatore: partendo da una pluralità di tempi (individuali, familiari, lavorativi, ecc.) fa sì che questi possano essere ricondotti entro uno schema generalmente accettato dalla collettività, evitando così l'esplosione della potenziale conflittualità esistente tra i vari tempi. Proprio per questo rappresentano però anche un punto di vista interessante per l'analisi della conflittualità sociale.

La necessità di individuare strumenti capaci di regolare la vita sociale nasce con le prime forme del vivere in comune. Emile Durkheim (1912), precursore insieme alla sua scuola degli studi sulla natura sociale del tempo, individua l'origine del tempo regolatore nella scansione della vita religiosa: sono stati i riti sacri e la decisione collettiva di dedicare ad essi parti definite del quotidiano a far sorgere le prime regolarità temporali. Con esse il tempo costituisce uno dei parametri del contesto dal quale dipende il significato di atti e situazioni. È una separazione di tipo prevalentemente qualitativo, nella quale il tempo non ha un significato in quanto tale (non ha ancora subito il processo di reificazione proprio della società industrializzata), ma è definito dall'attività che in esso si svolge. Ed è sempre l'attività a determinarne la durata, nel senso che ne è essa stessa l'unità di misura. «Le unità di tempo», scrivono Hubert e Mauss (1909, p. 110), «non sono unità di misura ma unità di ritmo in cui l'alternarsi delle diversità riconduce al simigliante. Le suddivisioni del tempo non sono delle grandezze definite unicamente dalle loro dimensioni e dalla relativa posizione ma a far parte della loro nozione entrano altri elementi che danno ragione delle loro anomalie quantitative: e cioè la nozione di qualità attive la cui presenza le rende, le une in rapporto alle altre, omogenee o eterogenee». Si pone in tal modo l'enfasi sulla capacità dell'uomo di cogliere la diversità qualitativa in periodi di tempi identici quantitativamente.

L'introduzione dei riti sacri ha riempito culturalmente la continuità della vita quotidiana trasformando, o meglio integrando, il tempo profano

con quello sacro. Non ci sarebbe una contrapposizione netta tra società antiche a struttura temporale ciclica e società moderne caratterizzate dalla linearità: la linearità-ciclicità del tempo è data non dal grado di sviluppo di una società, ma dalla cultura che assegna le differenti 'qualità' ai diversi periodi di tempo. A variare storicamente è la prevalenza dell'una o dell'altra.

La funzione guida esercitata dalla sfera religiosa nella scansione temporale resta predominante fino al XIII-XIV secolo, quando cioè in Europa viene inventato l'orologio meccanico. Il tempo diviene sempre più 'misurabile'. È un fenomeno nuovo rispetto alla scansione dei ritmi: la misurazione rappresenta il tentativo di dividere il tempo, di individuare al suo interno delle unità di grandezza costante che si ripetano incessantemente. La misurazione rappresenta il primo passo di quel processo di reificazione che ha investito il tempo, trasformandolo in un vero e proprio oggetto, e che avrà con la rivoluzione industriale il suo compimento.

Il tipo di misurazione dipende essenzialmente da due fattori: le esigenze presenti in una determinata società in relazione alla sua regolazione-sincronizzazione, da un lato; e dall'altro, il livello tecnologico raggiunto. Ciò è visibile nei vari passaggi che hanno contrassegnato lo sviluppo dei mezzi di misurazione del tempo (Cipolla 1981; Landes 1984a; 1984b): dalle società arcaiche caratterizzate da scambi sporadici con altri gruppi e nelle quali la coordinazione temporale era prerogativa del sacerdote, si è passati a società che intensificando sempre più gli scambi con gli altri raggruppamenti sociali hanno avvertito l'esigenza di ridimensionare il carattere localistico della propria misurazione a favore di strumenti più intellegibili. Da qui la ricerca di mezzi sempre più 'neutri', sempre più staccati dalle componenti qualitative del tempo, ricerca che ha avuto il suo punto di svolta con l'invenzione dell'orologio meccanico. Questo era autosufficiente e una volta trasformato in oggetto di piccole dimensioni, e quindi trasportabile e utilizzabile dalle singole persone, rese possibile la *disciplina del tempo* di contro alla *obbedienza al tempo*, cioè la capacità di autoregolarsi da parte dei singoli tipica delle società contemporanee.

Il fattore tecnologico non è ovviamente sufficiente. La funzione ordinativa del tempo presuppone l'esercizio di un'azione coercitiva sugli individui. Il singolo deve accordare il proprio comportamento con il 'tempo' stabilito dal gruppo a cui appartiene, e lo fa in virtù della comunanza di questa costrizione. Ad esso si sottomette perché anche gli altri lo fanno, e questo dà ordine alla propria vita, in un certo senso la semplifica. Tale azione è resa possibile dal processo di apprendimento, dalla socializzazione al modello temporale vigente.

Veniamo adesso all'*attività orientativa*. Si riferisce agli aspetti del tempo che l'uomo utilizza in duplice modo: per collocarsi, come singolo o come gruppo, nel flusso del divenire, da una parte, e collocare la propria azione e i propri ruoli, dall'altra. Nel primo caso si vuole enfatizzare l'atteggiamento prevalente nei confronti della dimensione passato-presente-

futuro, mettendo dunque in rilievo la relazione tra tempo e mutamento. Nel secondo caso l'accento viene posto su come il tempo, inteso questa volta come momento, come specifica situazione temporale, possa orientare la scelta di comportamento e possa anche attribuire significato all'azione che in esso si svolge. Mentre qui si può parlare di 'cornice temporale' per intendere la particolare configurazione del tempo in una determinata situazione, riguardo al primo caso ci si può esprimere nei termini di 'orientamento e prospettiva temporale'¹.

La cornice temporale, si diceva, può essere pensata come la particolare configurazione temporale (giorno/notte, ora, stagione, anno, ecc.) che accompagna ogni azione e situazione e perciò si presenta in molteplici forme. Nell'ambito di esse è possibile individuare una fisionomia temporale 'modale'² per ogni circostanza. Essa è importante perché diventa quella che appare più congrua alla situazione stessa, più 'normale', e quindi funge da lettore anche per tutte le altre: esse vengono considerate categorie residuali e assumono il loro significato in base al loro distacco dalla fisionomia modale. Si pensi alla attività lavorativa che ha una collocazione modale in alcuni giorni della settimana e in alcune ore del giorno. Le situazioni che da esse si discostano vengono considerate meno normali e talvolta per questo retribuite diversamente: turni di notte più pagati, così la domenica, ecc. Si pensi anche alla definizione dei cosiddetti 'lavori atipici': la atipicità si definisce anche per la loro collocazione temporale che si discosta da quella 'normale', cioè 'tipica'.

Ne è un esempio anche la contrapposizione operata da Zerubavel (1981) tra tempo privato e tempo pubblico. In questo senso il tempo funge da sfondo tramite la lettura del quale gli altri regolano la propria azione orientandola sulla base dell'accessibilità del singolo: luoghi e azioni assumono un diverso significato a seconda della loro collocazione temporale. Una telefonata nel cuore della notte assume immediatamente un significato di allarme, ancor prima che si sia sollevata la cornetta. Il nostro medico di base è raggiungibile telefonicamente entro limiti temporali precisi. E gli esempi potrebbero essere ancora molti.

Il fatto che sia possibile individuare una configurazione modale introduce anche al tema della routinizzazione e del risparmio di tempo. Questi aspetti, soprattutto il primo, sono trattati in modo puntuale, tra gli altri, da Giddens (1979, p. 218), il quale definisce l'azione di routine come quella «azione che è fortemente impregnata dal "preso per buono", nella quale gli *ethnomethods*, che solitamente generano interazione nel tempo, sono latentemente accettati dalle parti che interagiscono». Dal punto di vista

¹ La differenza tra prospettiva e orientamento può essere intesa nel senso che il secondo è maggiormente collegato all'azione mentre la prima si limita a rappresentare un ipotetico sfondo.

² Zerubavel (1981) parla di collocazione temporale standard.

della cornice temporale, la routine non è altro che la continua corrispondenza tra una determinata situazione e una determinata configurazione temporale. Essa diventa praticamente automatica, tanto che la scelta di compiere quella determinata azione in quel determinato momento si fa superflua. La cornice temporale nella sua espressione modale può, in ultima analisi, essere vista anche come fonte di risparmio di tempo, proprio nel senso che rende non necessarie scelte continue.

Nella seconda accezione del tempo orientativo (prospettiva e orientamento temporale) la dimensione passato-presente-futuro appartiene in maniera forte alla sfera esperienziale, nel senso che è, almeno apparentemente, di difficile ricomprensione entro la sfera oggettivabile del tempo. Il passato, il presente, il futuro sono strettamente legati al vissuto dell'individuo³. Ciò però non si traduce automaticamente nell'affermazione che questa sia una dimensione del tempo lontana dal sociale. In realtà, l'immagine che ognuno di noi ha del proprio futuro o il sentimento con cui si guarda al passato hanno una relazione stretta con l'immagine che la società ci fornisce di essi, quantomeno in termini di generale positività o negatività. È possibile cioè riscontrare a livello sociale un atteggiamento prevalente di propensione verso il futuro o di desiderio di ritorno ai tempi antichi, atteggiamento che non è estraneo (sia in caso di accettazione che di contrapposizione) a quello assunto dai singoli individui.

L'atteggiamento sociale nei confronti del presente, passato, futuro, è dipendente, come nel caso del tempo ordinatore, dal sistema di valori – e dalla corrispondente scala gerarchica – presente in una determinata società. In termini generali si può affermare che in una società in cui particolare peso venga dato alla tradizione, e dunque vi sia una attenzione peculiare verso la continuità sociale, la prospettiva temporale sarà soprattutto rivolta al passato; mentre una società che abbia ai gradini più elevati della sua scala di valori il cambiamento, il dinamismo, avrà un maggiore orientamento verso la prospettiva temporale futura; spesso questi due poli vengono individuati rispettivamente con le società arcaiche e con quelle dell'occidente moderno (Parsons 1966; 1971; Mead 1959). Tuttavia la realtà è più complessa e ben difficilmente si possono riscontrare tipi puri di questo genere; useremo perciò questi due poli come tipi ideali per l'identificazione dei caratteri che possono presentarsi e, storicamente, intrecciarsi nei singoli casi.

Una caratteristica che emerge con forza nell'ambito delle riflessioni su questo tema è quella della pluralità delle prospettive e degli orientamenti temporali; ciò ci avverte di quanto sia difficile parlare di tempo e non di tempi, in termini sociali. Che si muova dal punto di vista dei soggetti come

³ Come vedremo più avanti, questo tipo di concetto è ciò che Elias definisce come «riferito all'esperienza» in contrapposizione al concetto riferito alla struttura.

nel caso dell'analisi proposta dai Coser (1985), o da quello dei fenomeni sociali totali di Gurvitch (1958), oppure dal ritmo del mutamento come nel caso di Laslett (1988), la costante è che nell'ambito sociale siano riscontrabili più tempi e che tali tempi possano essere considerati come specificità dei singoli mutamenti, delle singole istituzioni o dei singoli gruppi sociali. L'uomo esperisce il cambiamento attraverso la percezione del tempo, ma tale cambiamento non è unidimensionale e univoco in tutti i contesti.

Dal punto di vista dei soggetti sociali è assai difficile che vi sia un atteggiamento omogeneo nei confronti del tempo, e tale difficoltà aumenta con l'aumentare della complessità e della diversificazione. I Coser (1985) sviluppano la loro riflessione proprio su questo punto e in particolare sulla interazione tra prospettiva e orientamento temporale dominanti e quelli 'secondari', dando luogo a una possibile tipologia formata da quattro tipi. Primo, quello 'individualistico-attivo' a cui si accompagna una prospettiva temporale conformista: non vi è in questo caso nessun distacco tra orientamento temporale dominante e orientamento temporale secondario. Secondo, quello 'collettivo-attivo', a cui corrisponde una prospettiva temporale orientata al futuro, futuro che può essere inteso in senso individuale o collettivo: nel primo caso la prospettiva temporale differisce da quella dominante quanto più forte è l'azione collettiva necessaria alla realizzazione del proprio futuro; nel secondo caso l'attività del presente è apprezzata solo in quanto affretta il futuro e la divergenza dalla prospettiva temporale dominante è molto forte. Terzo, quello caratterizzato da un'azione 'collettivo-passiva' e da una prospettiva temporale chiliastica: in questo caso il cambiamento si attende passivamente, in esso il futuro è indipendente dalle intenzioni degli individui. Quarto, infine, quello proprio delle persone che non sono in grado né di agire in modo significativo né di associarsi stabilmente con altri: lo caratterizza un'azione individualistica e passiva e una prospettiva temporale edonistica; gli individui che ad esso si rifanno sono privi del senso del futuro e, ancor più, sono caratterizzati da una destrutturazione temporale completa che porta all'impossibilità di una appartenenza volontaria a qualsiasi gruppo, dato che ogni organizzazione sociale, anche elementare, presuppone un minimo di strutturazione temporale;

Da un altro punto di vista la molteplicità è un attributo assegnato alla dimensione temporale anche da George Gurvitch (1958, pp. 72-73). La sua analisi si svolge intorno alla categoria mutuata da Mauss di «fenomeno sociale totale»⁴ e rispetto a quella dei Coser, questa impostazione si pone

⁴ Gurvitch definisce il *fenomeno sociale totale* come una categoria riferita a «quelle totalità reali di partecipazione dell'umano nell'umano, sempre in movimento». Per distinguere i fenomeni sociali totali è necessario avere dei punti di riferimento che «consistono nei loro strati in profondità da un parte, dall'altra nei loro elementi a-strutturali, strutturabili e strutturati. I fenomeni sociali totali hanno un primato ontologico su tutti i loro strati in profondità, quali la base morfologica, le organizza-

in un'ottica più pervasiva: il tempo viene inteso come punto di vista capace di cogliere la totalità del sociale attraverso un'analisi di tipo dialettico tra gli elementi dei fenomeni sociali totali (strati in profondità da una parte, e strutture e elementi a-strutturali dall'altra). Per questo autore il tempo ha una funzione totalizzante rispetto a tutti gli altri fattori culturali, è l'elemento sul quale tutti i processi sociali si svolgono e si inseriscono (Tabboni 1988, p. 215); qualsiasi espressione di socialità, qualsiasi forma di società possiede una propria espressione temporale⁵.

La molteplicità dei tempi sociali introduce anche al tema della relazione esistente tra i diversi tempi tra loro. Il problema della forma della dimensione temporale si presenta in una duplice veste: si discute la possibilità di separare nettamente il passato dal presente e questi dal futuro, e d'altra parte, la struttura della successione di queste divisioni. In termini generali possiamo dire che il *tempo ciclico* è quello caratterizzato dall'incessante ritorno delle occupazioni e dei ritmi di una determinata società. È il tempo tipico delle società arcaiche, di quelle società che ancora non misuravano il tempo, ma avvertivano la sua presenza attraverso il ritorno di punti di riferimento quali le stagioni, la posizione delle stelle, l'alternanza luce/tenebre, ma è anche il tempo del calendario gregoriano, della religione; anche se forme di ciclicità sono presenti pure nelle società moderne contemporanee (si pensi alle ricorrenze stagionali, all'andamento del calendario o al ciclo vitale).

Il *tempo lineare* invece è frutto di una concezione che si afferma soprattutto con l'imporsi delle teorie positiviste. Esso è strettamente legato all'idea di un cambiamento che veda nell'uomo e nelle sue opere la propria origine. È un tempo irreversibile, che si muove progressivamente e nel quale le esperienze si cumulano in senso lineare. In questa concezione ogni tempo ha un ruolo preciso, e particolare enfasi viene assegnata al futuro, che rappresenta contemporaneamente le proprie aspirazioni e, in virtù di esse, la forza che permette di sopportare il presente. La propensione al futuro appare difficile nelle società in cui gli uomini si sentono impotenti nei confronti della natura. Il futuro assume il significato di infinite possibilità quando l'uomo si appropria di sfere, come il governo della natura, tradizionalmente assegnate al divino.

zioni, i riti, le procedure, le pratiche, i modi, le costruzioni, i modelli, i ruoli sociali, gli atteggiamenti collettivi, i segni, i segnali, i valori, le effervescenze, le mentalità collettive [...] Tutti questi strati si interpretano e si combattono, sono compresi all'interno di continuità e discontinuità varie. Per di più la loro incidenza cambia a seconda del tempo del fenomeno sociale totale» (Gurvitch 1958, pp. 72-73).

⁵ Le diverse espressioni temporali possono essere ricondotte a otto tipi: il «tempo della lunga durata e al rallentatore»; il «falso tempo»; il «tempo dei battiti irregolari tra la comparsa e la scomparsa dei ritmi»; il «tempo ciclico»; il «tempo in ritardo su se stesso»; il «tempo di alternanza tra ritardo e anticipo»; il «tempo in anticipo su se stesso»; il «tempo esplosivo» (cfr. *ivi*, pp. 74-77).

Senza potere in questa sede soffermarsi troppo sul problema, occorre tenere presente che questa concezione lineare del tempo è stata da più parti criticata. Tra queste si può richiamare l'idea che vi sia un tempo iterativo che può essere definito come «il rinnovamento o inizio di periodi in congiunzione con altri periodi, in ordine alla produzione di due o più “pieghe” del tempo» (Glassner 1982, p. 668). Si tratta cioè di dividere il tempo tenendo presenti i possibili legami del presente con il passato, dello stesso con il futuro, e così via. Abbiamo così il *present-past* (passato come presente), *present-future* (futuro come presente), *future-past* (passato come futuro), *future-past-present* (presente come futuro o come passato). Potremmo dire che il tempo iterativo rappresenti una sintesi tra prospettiva temporale e orientamento temporale e, in particolare, tra la prospettiva e l'orientamento degli attori sociali. Questo perché il tempo iterativo sottolinea la dimensione dell'esperienza e della intenzionalità o meno di quest'ultima.

Un'altra critica che si può considerare è quella di Barbara Szacka (1984) che sottolinea come il passato presente futuro come flusso lineare può subire almeno tre tipi di interruzione:

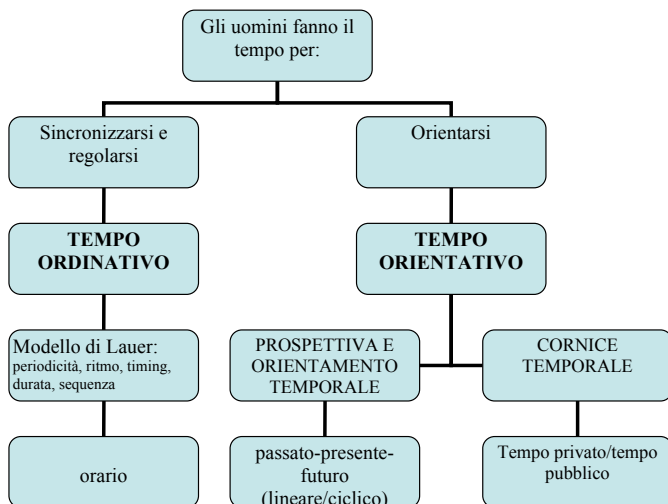
1. presente e futuro trattati come unico periodo opposto al passato. La rottura è tra passato e presente. Può assumere un duplice significato: tutto ciò che è passato è visto negativamente oppure il suo opposto (passato come mondo in cui si viveva 'meglio');
2. rottura tra presente e futuro. Si spera che il presente sia migliore di tutto ciò che è già esistito. È più un atto di fede che non una considerazione razionale. Teoricamente ci potrebbe essere anche l'atteggiamento opposto: ma la soddisfazione per il presente mal si coniuga con un'idea negativa di futuro;
3. si vive come continuo passato-presente-futuro e si giudicano le tre dimensioni tutte negativamente: se c'è una piccola speranza, anche nell'ambito di un pensiero razionalmente pessimista, la continuità è rotta. Il fatto che la rottura della linearità temporale sia strettamente correlata alla valutazione delle tre dimensioni temporali sottolinea nuovamente il fatto che ogni analisi della struttura temporale dovrebbe tenere conto dei valori: così come i valori determinano l'ordine e la gerarchia del tempo, essi riempiono qualitativamente le sue dimensioni determinandone le rotture.

La rottura del tempo lineare può avvenire anche come contrapposizione tra tempo reale e tempo ideale: al presente si contrappone una dimensione a-temporale; spesso è il futuro ma un futuro diverso di quello della prospettiva lineare. Anche il passato può essere visto come passato *escapist* (di fuga): al presente si contrappone il *some time*, realtà e sogno. In questo senso si opera anche un ribaltamento: il futuro può essere trat-

tato come un ritorno al passato, passato che però non è inteso in senso storico né è quello proprio di un gruppo specifico.

Il passato storico è invece legato alla idealizzazione del passato del proprio gruppo. È quel passato che può rappresentare un elemento di sicurezza e di coesione perché è ciò che si conosce ed è spesso qualcosa che si ha in comune con gli altri. In termini sociali è anche fonte creatrice di identità, pensiamo ad esempio all'utilizzo che le minoranze fanno della loro storia, del loro passato per tenere vivo il proprio sentimento di appartenenza.

Figura 3. Tempo ordinativo e tempo orientativo



6.3. Tempo sociale e tempo naturale

La riflessione sul tempo come elemento del vivere sociale, sia che lo si guardi nella sua veste di ordinatore che in quella di orientatore, si è a lungo caratterizzata con una distinzione/contrapposizione tra 'tempo naturale' e 'tempo sociale'. Tale distinzione si è sostanzialmente presentata come: la contrapposizione tra la natura come quantificabile e il tentativo di comprendere gli aspetti sociali come presa in considerazione degli aspetti qualitativi del tempo; la opposizione tra la natura come suscettibile di comprensione 'oggettiva' attraverso la determinazione di un 'prima' e di un 'dopo' e la riflessione sulla società come considerazione del vissuto soggettivo delle dimensioni passato-presente-futuro; infine, la riconduzione di tutti gli aspetti che hanno a che fare con il tempo alla dimensione sociale (Adam 1988).

Tenendo presenti questi punti, possiamo soffermarci su una distinzione basata sul significato attribuito al termine 'natura'. Se la definizione

di tempo sociale viene spesso operata attraverso la sua contrapposizione con un generico 'tempo naturale', sotto quest'ultima denominazione però possiamo trovare almeno due idee di tempo molto diverse tra loro.

La prima intende il 'mondo naturale' come capacità e attributi propri dell'uomo nel suo stato di natura, non dovuti cioè al vivere comune. Nei lavori che la adottano, viene contrapposta l'interiorità dell'uomo come singolo individuo alla esteriorità del suo vivere insieme agli altri. Le riflessioni possono giungere a proposte definitorie e concettuali diverse. Si può, per esempio, sostenere la 'superiorità' dell'aspetto 'naturale'. È questa un'idea che ha nel pensiero kantiano la sua espressione estrema. Per Kant, come è noto, il tempo, è un concetto a-priori, cioè una qualità innata dell'uomo.

Diverso invece è il pensiero di Durkheim (1912), che contrappone gli stati interiori del proprio sentire in relazione alla successione di avvenimenti o alla capacità di distinguere interiormente fatti passati dal presente, alla nozione di tempo per assegnare a quest'ultima una connotazione eminentemente sociale. Il tempo non è semplicemente una rievocazione integrale o parziale della nostra vita passata bensì uno schema astratto e impersonale, che avvolge non soltanto l'esistenza individuale ma quella dell'intera umanità. Durkheim afferma con forza che il concetto-tempo è per sua natura sociale. Ciò non vuol dire misconoscere l'esistenza di aspetti naturali del tempo. Ma il fatto che particolari movimenti e mutamenti del mondo naturale vengano denominati 'tempo' deriva esclusivamente da una costruzione dell'uomo nel suo vivere sociale⁶. Molti degli studi attenti agli aspetti psicologici si muovono su questa dimensione. È il caso ad esempio di Elliot Jaques (1988), che giunge a proporre l'unitarietà del concetto tempo partendo dalla contrapposizione fra le sue componenti interne (definite di connessione all'intenzione, allo scopo) e quelle esterne (connesse alla scansione degli eventi). Rappresenta quindi anche un terzo tipo di sbocco dell'uso della contrapposizione sociale/naturale come l'abbiamo definita. Il concetto di tempo proposto è definito come «l'organizzazione concettuale dell'esperienza del cambiamento, del processo, del movimento, della trasformazione e anche della costanza e permanenza dell'oggetto percepita come continuità di esistenza» (Jaques 1988, pp. 39-40). Non coincide né con il tempo fisico, né con quello psicologico che costituiscono il focus della riflessione di questo autore. «Questi due concetti non sono due tipi di tempo differenti, sono piuttosto i modi in cui il comportamento umano è organizzato in relazione al tempo. Più correttamente, possono essere considerati due assi o dimensioni del tempo, analoghi alle coordinate dello spazio» (*ibidem*).

⁶ È questa l'impostazione propria di Norbert Elias sulla quale ci soffermeremo tra breve.

Un secondo approccio alla distinzione tra tempo sociale e tempo naturale è quello che riconduce quest'ultimo termine alla nozione di natura come mondo fisico. Rientra in questa impostazione la diffusa contrapposizione quantità/qualità: il tempo naturale è definito in base alla sua quantificabilità; quello sociale invece è qualitativo per eccellenza. Per 'misurarlo' si deve ricorrere all'aiuto di quello naturale. Il tempo qualitativo viene definito come quello in cui l'attività rappresenta il centro: intorno ad essa si costruisce la durata e il significato del tempo stesso. È legato a eventi particolari della vita sociale e dell'individuo che segnano i momenti di rottura nel *continuum* della vita. Quello quantitativo invece è il tempo che costituisce l'oggetto di misurazione per eccellenza: è divisibile all'infinito, matematico, continuo e irreversibile.

Molto spesso questa contrapposizione si accompagna all'analisi di società diverse: alle società arcaiche si attribuisce una struttura temporale eminentemente qualitativa mentre quella quantitativa si ritiene prerogativa delle società dell'occidente moderno. In realtà ciò è vero solo parzialmente, nel senso che spesso questi due caratteri convivono e le diverse società si differenziano per la prevalenza dell'uno o dell'altro.

Questa distinzione è già presente nei lavori di Hubert e Mauss (1909), tra i primi come abbiamo accennato ad affrontare il problema della definizione sociologica del tempo, quando propongono la differenza tra 'tempo profano', divisibile, e 'tempo sacro', indiviso. Il tempo della religione e della magia non è un tempo esattamente misurabile: le unità vengono costituite attraverso la somiglianza delle attività che in esso si svolgono. Tempo divisibile e tempo indivisibile non sono però dimensioni che si escludono reciprocamente nell'ambito di uno stesso sistema sociale: il tempo qualitativo non è del tutto svincolato dalla quantità, e quello quantitativo può essere visto come risultante di un particolare tempo qualitativo storicamente determinato.

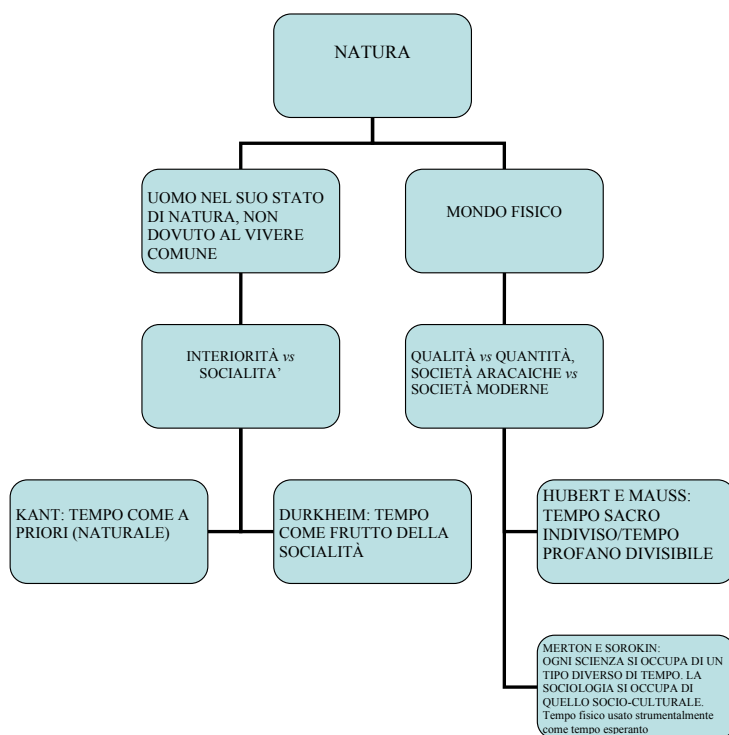
Questo aspetto è presente anche nell'analisi di altri due studiosi che hanno dato un contributo essenziale allo sviluppo della 'sociologia del tempo': Sorokin e Merton (1937, p. 38). Per questi autori ogni scienza ha come oggetto una particolare forma di tempo. La sociologia avrebbe come oggetto il 'tempo socio-culturale', che si pone nei confronti del tempo naturale in termini strumentali⁷. La strumentalità starebbe nel fatto che

[...] se i ritmi sociali e l'ordine delle attività sono omogenei l'uso del quadro di riferimento astronomico diventa superfluo [...] Non

⁷ Esso 1) riguarda e misura fenomeni socio-culturali in rapporto ad altri fenomeni socio-culturali presi come punti di riferimento; 2) non scorre uniformemente nello stesso gruppo e in società diverse; 3) i suoi momenti sono discontinui, il tempo non scorre uniformemente: ha momenti critici, carichi di avvenimenti, e momenti o periodi vuoti, semplici intervalli che riempiono lo spazio tra avvenimenti significativi; 4) non è divisibile all'infinito; 5) è qualitativo in tutti i suoi aspetti; 6) non è un vuoto flusso, ma un produttore di effetti. Cfr. Sorokin (1943, pp. 50-51).

occorre alcun calcolo complicato che rispetti la precisione matematica e la correttezza dell'osservazione astronomica per sincronizzare e coordinare il comportamento sociale [...]. I sistemi di misurare il tempo riflettono le attività sociali e di gruppo. La loro origine risiede in un bisogno collettivo; la necessità sociale fa sì che continuino ad essere rispettati. Essi nascono dalla vita di gruppo e sono largamente determinati dal ritmo delle attività religiose, dal succedersi delle occupazioni durante il giorno; le necessità della coordinazione sociale le perpetuano e sono essenzialmente un prodotto dell'interazione sociale (Sorokin, Merton 1937, p. 38).

Figura 4. *Tempo naturale/tempo sociale*



Con l'allargamento e la complessificazione dei raggruppamenti umani sorge l'esigenza di creare schemi temporali intellegibili da tutti. Si è ricorso così al tempo astronomico nella sua veste di 'tempo esperanto', capace di uniformare i sistemi locali temporali che erano qualitativi e caratterizzati da significati locali diversi.

Come si vede, gli autori definiscono sì il tempo socio-culturale in termini prevalentemente qualitativi ma non escludono la presenza di aspetti quantitativi. Tuttavia

[...] non è una pura quantità. Le differenze di qualità fanno sì che i valori relativi alle durate temporali dipendano non solo dalla loro lunghezza assoluta ma anche dalla natura e intensità delle loro qualità. Periodi di tempo quantitativamente uguali sono resi socialmente ineguali e periodi di tempo ineguali resi uguali socialmente (*ivi*, p. 39).

6.4. 'Fare il tempo': la sociologia processuale di Norbert Elias⁸

La distinzione sociale/naturale fa parte per Elias di quelle false dicotomie, sostenute anche da divisioni disciplinari che hanno per lui un

⁸ Norbert Elias nasce in Germania a Breslavia nel 1897 in una famiglia ebrea. Muore ad Amsterdam nel 1990.

Figura originale della sociologia tedesca, coltiva fin dalla sua prima formazione l'interesse per l'essere umano nella sua complessità (si iscrive contemporaneamente a medicina e a filosofia). Le sue esperienze di formazione lo portano a incontrare Honigswald, suo relatore per la tesi di dottorato, Mannheim, del quale diventerà assistente a Heidelberg, Rickert e Jaspers. A Heidelberg tiene una conferenza nel salotto della vedova di Max Weber che segna una sorta di prova per l'accettazione nel circolo degli intellettuali.

La Heidelberg di quegli anni è divisa tra i sociologi che si collocano nella tradizione di Weber e Simmel (Tönnies, Sombart, Scheler, Alfred Weber) e quelli di ispirazione più o meno marcatamente marxiana (Mannheim). Elias frequenta i seminari di Weber e Mannheim, entrambi disposti ad appoggiare Elias per la *Privatdozent*. Si appoggia a Mannheim perché i tempi accademici gli sembrano più brevi. Lo seguirà poi a Francoforte. Lì entra in contatto con gli esponenti della Scuola di Francoforte (Horkheimer, Pollock, Grossman, Sorge, Wittfogel, Marcuse, Fromm, Kirchheimer, Adorno) ma non mostra particolare ammirazione per questo gruppo.

Dopo il '33 sono tutti costretti all'esilio. Elias prima di andarsene distrugge gli elenchi degli studenti ebrei. Va prima a Parigi, poi ad Amsterdam e quindi in Inghilterra, dove inizia le ricerche per il *Processo di civilizzazione* (esce per la prima volta in Svizzera nel 1939) che è accolto con interesse solo in Olanda. Per il resto, rimane ignorato fino agli anni '70. Le prime traduzioni sono quella francesi del 1973-75 (anche in Gran Bretagna, dove insegna, le sue opere cominciano ad essere tradotte solo in questi anni). La scarsa pubblicità del suo pensiero è dovuta anche alla riluttanza che l'autore ha verso la pubblicazione dei suoi scritti.

Ottiene una borsa alla *London School of Economics*, trasferita a Cambridge, dove però si trova isolato. Questo periodo viene brutalmente interrotto nel 1940 quando viene internato, insieme ad altri esuli, in un campo nei dintorni di Liverpool e poi all'isola di Man. Dopo la fine della guerra torna a Cambridge ma è sempre un isolato. Solo nel 1954 ottiene una cattedra a Leicester. È di questo periodo l'inizio del suo interesse per la sociologia dello sport con l'allievo Eric Dunning. Con John Scotson svolge una ricerca sui problemi del vicinato che rappresenta un'applicazione della teoria *established/outsider*. Dopo la pensione insegna nel Ghana, occasionalmente a Leicester di nuovo, Amsterdam e Bielefeld e in numerose università tedesche.

Nel 1969 esce in Germania la prima edizione de *La società di corte*, e viene ripubblicato *Il processo di civilizzazione*. Nel 1970 esce *Che cosa è la sociologia?*. Nel 1977 riceve il premio Adorno che segna un riconoscimento importante e l'inizio di una ondata di interesse generale per l'opera di questo autore. Altri temi trattati: la morte, Mozart, sulla sociologia della conoscenza con *Coinvolgimento e distacco* e altri importanti testi e articoli.

valore negativo. Gli individui delle società industriali hanno talmente interiorizzato la loro concezione del tempo che essa viene vissuta come 'naturale' e ben difficilmente riescono a immaginare una concezione del tempo diversa dalla loro, e ancor meno un'assenza di essa. Non si riconosce che la determinazione del tempo è appresa e con questo non si riconosce neppure che le costrizioni sociali sono altrettanto forti di quelle naturali.

Il tempo fisico in Elias viene presentato come derivato dal tempo sociale. Punto di svolta è la separazione tra società e natura che avviene nel corso dei secoli. Significativo in questo processo è l'apporto di Galileo, che – con i suoi esperimenti sul moto e la velocità – segna l'utilizzo e la individuazione di un 'tempo fisico'. Questo divenne sempre più autonomo così come la natura, vista sempre più come concatenazione di eventi senza un fine e operante attraverso 'leggi'.

Il tempo fisico viene via via considerato più 'reale' rispetto a quello sociale perché misurabile e quantificabile. Il tempo appare secondo Elias un'ovvietà grazie all'importanza che hanno assunto socialmente le scienze fisiche che ce lo presentano come un dato facente parte del grande contesto dei fenomeni naturali non umani e quindi appartenente, come oggetto di indagine scientifica, all'ambito di competenza dei fisici.

L'altro ambito disciplinare a cui è stato affidato lo studio del tempo è quello della filosofia. Questo tipo di percorso ha contrapposto l'individuo al mondo esterno. Nel caso della fisica, il tempo è visto come parte della natura esistente indipendentemente dagli esseri umani (Newton). Nel caso della tradizione filosofica occidentale (Kant, Bergson, Heidegger) il tempo è assunto come forma universale della coscienza. Questo concetto è, secondo Elias, il frutto dell'idea di tempo propria degli studiosi. Essi hanno scambiato il loro tempo, storicamente e socialmente determinato, con il tempo *tout-court*. In entrambe le tradizioni di pensiero il tempo è un dato 'naturale': nel primo caso indipendentemente dagli uomini; nel secondo come idea 'soggettiva' riposta nella natura umana.

Per Elias, invece, è insostenibile l'ipotesi che gli uomini siano equipaggiati dalla natura con specifiche forme di collegamento tra gli avvenimenti, tra cui quella del tempo. Il problema cognitivo del tempo non si risolve fino a che si mantiene in piedi questa contrapposizione. Il tempo, dunque, può diventare un'importante occasione di ricomposizione culturale e scientifica. Questa sarà utile anche nella correzione del distorto sviluppo della scienza che ha scisso in 'fisica' e 'sociale' un'unità. «Non un "uomo" e "natura"» scrive Norbert Elias, «come due dati separati, ma "gli uomini nella natura" è quanto sta al fondo dell'idea di cui vi è bisogno per comprendere il tempo» (Elias 1984, p. 16)⁹. Anzi, il fatto che l'uomo

⁹ «La società e la natura sembrano sovente due mondi separati. Occuparsi del tempo può forse contribuire a correggere questa immagine di un mondo diviso in settori ermeticamente chiusi» (Elias 1984, p. 22).

avverta l'esigenza di determinare il tempo delle cose può essere fatto risalire alla circostanza che egli vive nel suo ambiente e che nella interazione tra questi due elementi (uomini e società in cui sono immersi) entrano in gioco sequenze sociali e sequenze fisiche.

Il tema del tempo pervade l'intera opera di Elias, sia come scelta metodologica (la sociologia dovrebbe ricostruire processi), sia come oggetto di studio. Ma è nel *Saggio sul tempo* che si raccolgono le idee più puntuali del sociologo su questo tema¹⁰. È un lavoro che si colloca all'incrocio tra la teoria del processo di civilizzazione e la sociologia della conoscenza di Elias. Ed è un testo piuttosto difficile da seguire, perché si muove continuamente su piani diversi e segue un andamento da flusso di coscienza. Ma, come lo stesso Elias esplicita, è l'oggetto stesso del libro, cioè il tempo, ad essere difficile in sé.

Una difficoltà preliminare risiede nelle espressioni linguistiche che usiamo: misurare, determinare il tempo, come se ci fosse davvero qualcosa da misurare e determinare. È un uso linguistico che spinge verso la reificazione del tempo, lo trasforma in oggetto, ci riporta verso l'insolubile aporia di sant'Agostino¹¹. Meglio sarebbe, suggerisce Elias, usare la forma verbale *to time*, *timing* nel senso di assegnare una collocazione temporale ('fare il tempo'¹²). Perché? Perché per Elias il tempo è un mettere in relazione, è il risultato di questa relazione. Da cosa nasce il bisogno di determinare il tempo? Le posizioni e le sequenze, che si succedono nell'incessante flusso del divenire, non stanno le une accanto alle altre e non possono essere direttamente confrontabili. Si prendono allora delle sequenze ricorrenti e si usano come modello standardizzato di riferimento (cicli del sole, lancette che girano)¹³.

Per Elias il tempo è «il simbolo di un rapporto che un gruppo umano, cioè un gruppo di esseri viventi con una capacità biologicamente data di ricordare e sintetizzare, crea tra due o più serie di avvenimenti, di cui una viene da esso standardizzata come quadro di riferimento o metro di misura dell'altra o delle altre» (*ivi*, p. 56).

La relazione di cui parliamo investe dunque tre componenti: le persone (che hanno una capacità di sintesi) e due o più forme di *continuum* che vengono messe tra loro in relazione e tra le quali una funge da quadro di riferimento o da unità di misura per l'altra. Proviamo ad analizzare questi elementi.

¹⁰ Pubblicato in tedesco nel 1984, questo testo nasce come raccolta di quattro saggi scritti originalmente in inglese e pubblicati in olandese tra il 1974 e il 1975 sulla rivista *De Gids*.

¹¹ «Cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo domanda, non lo so!» (in Marzullo 1968).

¹² Cfr. Nowotny (1991).

¹³ È fittizia la divisione concettuale tra tempo relativo a sequenze storiche e sequenze fisiche, come lo è – abbiamo visto – la separazione tra sociale e naturale.

La determinazione del tempo in primo luogo riposa sulla capacità dell'uomo di collegare tra loro due o più sequenze di cambiamenti continui. La teoria del tempo di Elias si basa infatti sulla capacità che gli uomini hanno di usare i simboli e sulla accumulazione di conoscenza attraverso le generazioni (formazione di un capitale intergenerazionale). Per poter stabilire che qualcosa accade 'prima' o 'dopo', è necessaria la presenza del potenziale di sintesi tipicamente umano, vale a dire la capacità di fare connessioni attraverso l'uso di simboli. È questa una capacità innata (biologicamente data) che viene però attivata e prende forma attraverso l'esperienza ed è fondamentale per il significato dell'orientamento degli esseri umani. La manifestazione specifica della capacità che è necessaria per ogni forma di determinazione temporale è la capacità che gli uomini hanno di vedere nella propria mente insieme ciò che è accaduto prima con ciò che è successo dopo e con ciò che sta accadendo e metterli in connessione come se fosse un'unica immagine. In questa operazione un ruolo importante è giocato dalla memoria.

Gli uomini hanno minori capacità di orientamento attraverso gli istinti rispetto agli altri animali. Il loro orientamento avviene prevalentemente attraverso le percezioni apprese sia individualmente che come patrimonio delle generazioni precedenti. È questa capacità di apprendere attraverso processi intergenerazionali che conduce alla graduale estensione, attraverso i secoli, dei significati umani di orientamento. Elias sostiene che il 'tempo', così come lo conosciamo oggi, rappresenti un mezzo di orientamento che si è così evoluto e configurato attraverso un lungo e lento processo di apprendimento intergenerazionale. Il tempo dunque non è solo una relazione ma è anche la capacità di porre in relazione. Questa però da sola non dà conto della forma che il tempo assume nelle diverse società.

L'aumentata differenziazione e la complessità della struttura delle interdipendenze è andata inoltre di pari passo con lo sviluppo di un particolare sistema complesso di autocostrizione e autoregolazione, che ha anche accompagnato una sensibilità acuta verso il tempo.

La configurazione 'esterna' del tempo (calendari, orologi, agende) rappresenta una forma fine di costrizione sociale, onnipresente sebbene discreta, non violenta ma a cui non si può sfuggire. Questa costrizione sociale rappresenta la caratteristica che promuove alla formazione dell'autocostrizione individuale ed è strettamente legata al processo di civilizzazione¹⁴. Con grande finezza sociologica, Elias (1984) afferma la

¹⁴ Il livello di civilizzazione raggiunto da una società si può rilevare in relazione a: 1. l'estensione della sua capacità di controllo sulle forze della natura. È in rapporto con lo sviluppo tecnologico. Tende all'aumento nel lungo periodo sebbene vi siano stati degli arresti e dei regressi; 2. l'estensione della sua capacità di controllo sulle relazioni interpersonali sugli eventi o sulle 'forze sociali'. Anche questa è tendenzialmente crescente nel lungo periodo. Mentre si civilizzano (monopolio

natura non biologica né metafisica del processo di autoregolazione del tempo, ma bensì il suo essere dato sociale, un dato che diventa progressivamente parte integrante della personalità individuale.

Finora si è parlato di collegamenti in successione in generale. Possiamo puntualizzare una differenza che richiama quanto abbiamo detto più sopra; la differenza tra concetti di sintesi del tipo passato-presente-futuro e ora, giorno-mese-anno. Mentre questi ultimi rappresentano infatti, in quanto tali, la struttura temporale del corso degli avvenimenti, i primi includono nel loro significato anche gli uomini che attuano la sintesi e vedono davanti a sé il corso degli avvenimenti e la sua struttura temporale. Ci sono dunque due categorie di concetti temporali: quella in cui gli uomini non determinano la sequenza; quella in cui lo fanno. Avremo così quelli che Elias denomina «concetti temporali riferiti alla struttura» e «concetti temporali riferiti all'esperienza».

Ulteriori difficoltà nel muoversi intorno al concetto di tempo sorgono dalla efficacia dei simboli che si sono sviluppati per la determinazione temporale. Sono così adatti alla realtà, così adeguati al loro scopo, che è difficile separare la realtà dal simbolo. Per esempio, prendiamo la distinzione tra la sequenza di eventi come la vita di una persona da un lato e la relazione tra questa sequenza e quella del calendario dall'altra. Il risultato è che le persone trovano difficile resistere alla sensazione che il 'tempo' passi, mentre in realtà è il naturale corso della loro vita.

della violenza affidato allo stato, diffondersi dell'abitudine all'autorepressione, al pudore, al controllo della spontaneità) 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. La capacità che l'uomo ha di uscire dai suoi panni, di guardarsi vivere e agire a una certa distanza, è biologicamente fondata ma si esplica con tanta maggiore forza quanto più è elevato il livello di sviluppo della società a cui appartiene; 3. l'estensione del controllo che ogni individuo è in grado di esercitare su se stesso (autocostrizione). Il processo di individualizzazione di una società – afferma Elias (1987) – è in stretta relazione con l'ampiezza dell'ambito di azione autoregolativa degli individui, nel senso che esso è tanto più progredito quanto maggiore è lo spazio offerto da un determinato tipo di società statale alle decisioni personali. La costrizione crescente che, mentre avanza il processo di civilizzazione, le istituzioni sociali (create dagli uomini) esercitano sull'individuo, rende del resto meno facile attribuire loro una realtà a lui esterna, obiettivamente esistente al di là degli individui che la fanno funzionare. Poiché la società ci obbliga ad essere in un certo modo, ci rivolge richieste, ci circonda di un tessuto normativo, accade che ce la rappresentiamo come qualcosa che è dotato di una realtà obiettiva e che a noi si contrappone.

Questi tre elementi si sviluppano in stretta interconnessione tra di loro, sono interdipendenti tra di loro e sono correlati al tipo di sviluppo della conoscenza, ma questa interdipendenza non deve essere intesa nel senso di sviluppo parallelo. Cfr. Mennell (1989).

Questa caratteristica 'feticistica' del tempo si riscontra anche nell'orologio e nel suo significato simbolico. Nelle società urbane, dice Elias (1984), gli orologi assumono il ruolo che nelle società pre-urbane è rivestito dalle maschere. Le persone sanno che sono fatte dagli uomini ma si comportano come se avessero una natura extra-umana. Le maschere sono viste come l'incarnazione dello spirito, gli orologi come l'incarnazione del tempo. Essi però indicano il tempo. Il tempo non è una sostanza. Fondamentale è quindi l'aspetto simbolico. I simboli creati dagli uomini che appaiono sul quadrante dell'orologio, sono il tempo. L'aspetto simbolico degli apparecchi non è separabile da quello fisico. Particolarità dei metri di misura temporali è di essere in costante movimento. Il loro movimento è relativamente indipendente da ciò che essi misurano ed è unilineare (anche se circolare), ininterrotto in una direzione (anche se ripetibile) e di velocità uniforme (non accelerato).

Gli uomini non hanno esperito le sequenze di eventi nello stesso modo in cui lo facciamo oggi (come flusso uniforme e continuo). Il tempo, dicevamo, è un concetto a un alto livello di sintesi, e presuppone un ampio livello di conoscenze sui modi di misurare le sequenze temporali e sulle loro regolarità.

Agli stadi primordiali gli uomini non avevano queste conoscenze. Non perché erano meno intelligenti ma perché queste conoscenze avevano bisogno di molto tempo per svilupparsi. Tra i primi strumenti di determinazione temporale c'era il movimento del sole, della luna, delle stelle. Il livello di sintesi non comportava ancora la concettualizzazione di unità quali i giorni, i mesi, gli anni. La capacità di 'fare' il tempo è cresciuta lentamente nel corso dei secoli.

Quando c'è stato il bisogno di farlo?

È stata l'agricoltura a determinare questo passo. La necessità di regolare le attività agricole, la semina, il raccolto, spinge a passare da un atteggiamento passivo verso il tempo a uno più attivo. Elias mostra numerosi esempi presi in prestito dall'etnografia e dalla letteratura che mostrano il ruolo dei sacerdoti nella determinazione del tempo. Essi scrutavano il ripresentarsi della luna (ancora non si ragionava in termini di ciclo) e indicavano alla comunità il momento di inizio di determinate attività (per esempio, il momento in cui dovevano iniziare a seminare). Il sacerdote dunque era il depositario della determinazione della scansione dei ritmi, in quanto aveva contatto con gli spiriti i cui messaggeri si riteneva fossero i corpi celesti, cioè i principali strumenti di determinazione temporale. In queste società più semplici la determinazione del tempo tende ad avere un carattere discontinuo. Determinatori del tempo non sono né possibili né necessari. Tutto ciò che serve è fissare pochi punti intorno ai quali le attività possano avere luogo.

Il passaggio verso l'idea continua del tempo e della coscienza del tempo prende corpo molto gradualmente in connessione con la crescita di organizzazioni sociali più complesse e con la necessità di coordinare e

sincronizzare attività sempre più numerose e complesse. Si assiste a una progressiva cessione del potere di determinare il tempo verso l'autorità laica, processo – questo – che si accompagna alla formazione dello stato moderno, altro aspetto importante del pensiero del nostro autore. La creazione e il mantenimento di una cornice temporale standard divennero sempre più prerogativa delle autorità centrali, come dimostra la storia del calendario a cui Elias dedica ampio spazio nel suo testo.

Alle prime scale temporali, basate sulla genealogia delle famiglie dominanti, seguirono lunghe sequenze temporali irreversibili che poterono svilupparsi dal momento in cui chiesa e stato divennero essi stessi entità di lunga durata. Le unità statali durature costituiscono un requisito per una concezione del tempo come flusso lineare. Le Goff (1977) ha sottolineato come il calendario favorisse la manipolazione di due strumenti essenziali del potere: l'imposta e i censi. Calendario significa libero dai conti, perché gli interessi sui prestiti si pagavano alle calende, primo giorno del mese per i romani. Nel 1370 Carlo V ordina che tutte le campane di Parigi, che costituivano lo strumento della scansione dei ritmi della vita sociale, si regolino sull'orologio del palazzo reale, che suona le ore e i quarti. Il tempo nuovo diventa così il tempo dello Stato. Il clero continua ad avere un ruolo ma i mezzi di orientamento temporale diventano spesso monopolio del potere secolare.

Il tempo è dunque un esempio di come un simbolo largamente usato, una volta staccato da tutti i dati osservabili, può assumere una vita propria nel linguaggio e nel pensiero degli uomini. Una delle ragioni della forza di costrizione esercitata dal tempo sui singoli individui è il fatto che il 'tempo' stesso è comune a tutti gli individui di un certo gruppo. I singoli devono accordare il proprio comportamento con il 'tempo' stabilito dal gruppo a cui appartengono. Fa parte di ciò che Elias definisce «seconda natura» (parte dell'*habitus sociale*), cioè è una di quelle costrizioni della civiltà che non sono proprie della natura umana, ma che tuttavia vengono rese possibili solo da essa.

Come abbiamo visto, per Elias la configurazione temporale di ogni società dipende dal fatto che:

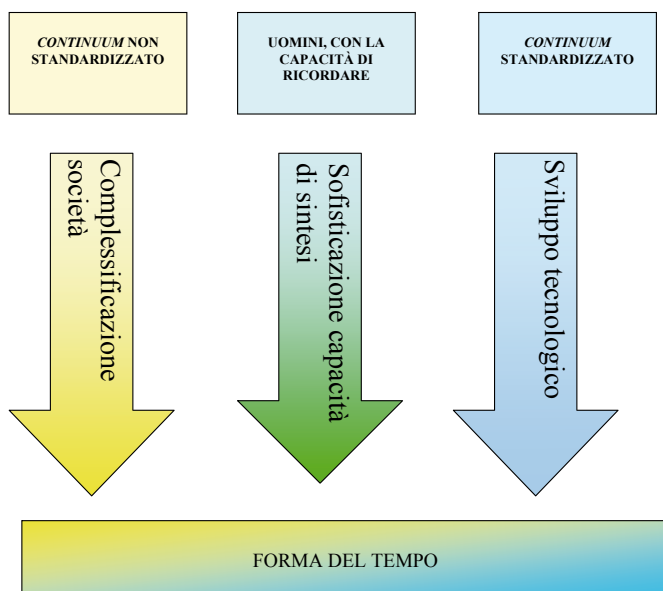
1. gli uomini possiedono, come parte del loro equipaggiamento naturale, un generale potenziale di sintesi (collegamento tra avvenimenti);
2. gli specifici collegamenti e i corrispondenti concetti sono il risultato dell'apprendimento e dell'esperienza, e cioè non semplicemente di singoli individui, ma di una catena molto lunga di generazioni umane, le quali trasmettono il sapere appreso di membro in membro. Si sottolinea così la necessità di ribaltare lo sfondo che sta alla base della teoria della conoscenza di un universale punto di partenza e affermare che l'idea che sta alla base del sapere umano è il risultato di un lungo processo di apprendimento dell'umanità, un processo che è privo di inizio.

Inoltre, nelle società in cui è presente, il tempo non si apprende come concetto e basta ma anche (se non soprattutto) come istituzione sociale. Se ne avverte da subito la sua eterocostrizione (socializzazione primaria) e dobbiamo imparare a sviluppare un apparato di autocostrizione. Anche nel caso del tempo possiamo parlare di 'individuazione di un dato sociale', in quanto è uno dei simboli che tutti gli individui, a partire da un certo stadio del loro processo sociale, devono apprendere per orientarsi (come per esempio il linguaggio). Rispetto al linguaggio, il tempo viene appreso a uno stadio tardo dello sviluppo umano. Appare come costrizione; come costrizione dei molti sul singolo (naturale e sociale insieme). È tra l'altro un esempio di come il processo di civilizzazione contribuisce a plasmare l'habitus sociale tipico di ogni struttura individuale della personalità.

Abbiamo visto quali sono i principali contributi del nostro autore in tema di tempo. Seguendo l'impostazione di Elias e il suo invito a ragionare in termini di processo si può tentare di individuare quali siano state le

Figura 5. Il tempo secondo Elias

Tempo come:
 «Simbolo di un rapporto che un gruppo umano, cioè un gruppo di esseri viventi con una capacità biologicamente data di ricordare e sintetizzare, crea tra due o più serie di avvenimenti, di cui una viene da esso standardizzata come quadro di riferimento o metro di misura dell'altra o delle altre».
 (Elias, *Saggio sul tempo*, 1984)



tappe che significativamente hanno condotto alla concezione del tempo propria delle nostre società. Possiamo analiticamente individuare tre tappe principali di un processo che comunque non è stato né lineare né, tanto meno, privo di conflittualità (Perulli 1996):

1. la *reificazione* del tempo, vale a dire la progressiva creazione da parte dell'uomo di un tempo quantificabile, oggettivo e comune, in grado di essere utilizzato come 'neutro' regolatore delle attività sociali e della vita del singolo. È la fase che simbolicamente viene rappresentata dalla invenzione dell'orologio meccanico, con il quale si passa dalla prevalenza delle scansioni (estate-inverno, giorno-notte, sacro-profano, ecc.) alle misurazioni del tempo.

Il tempo oggetto è un tempo che esalta l'aspetto quantitativo a scapito di quello qualitativo: è misurabile, oggettivo, proprio di una collettività e nei confronti del quale il singolo individuo vive una situazione di estraneità e di sottomissione. Esso viene considerato come indipendente dall'uomo, anche se abbiamo visto non essere altro che una sua istituzione. Centrale è stata, come sottolineato in precedenza, l'invenzione dell'orologio meccanico e la sua diffusione, che ha permesso la definitiva liberazione della determinazione del tempo da eventi naturali o divini, da un lato, e la sua perfetta quantificazione e divisibilità, dall'altro. Con esso si crea un tempo adattabile alle leggi dell'economia, svincolando così la dimensione temporale dall'esperienza esistenziale di ogni persona, dalla sfera della soggettività, aprendo la strada alla rappresentazione del tempo come pura quantità, come entità indipendente dall'esperienza che se ne ha, propria della cultura occidentale moderna. Le conseguenze di questa oggettivazione sono numerose: in primo luogo, le differenze qualitative dei tempi vengono negate, o ancora più, le qualità vengono supposte omogenee, omogeneità che verrà rafforzata con la trasformazione del tempo in merce; in secondo luogo, il tempo non viene vissuto come costruzione sociale, ma come elemento che possiede un'esistenza oggettiva, indipendente;

2. la *mercificazione*, caratteristica dell'organizzazione sociale capitalistica che si afferma durante la Rivoluzione Industriale e che porta il tempo ad essere l'elemento fondamentale in base al quale si dividono le attività e le sfere della vita (è di questo periodo l'origine dell'equazione tempo=denaro).

Questa oggettivazione del tempo diviene centrale nel modo di produzione capitalistico, nel quale il tempo diventa merce. Smith, Ricardo ma soprattutto Marx mostrano come il tempo divenga l'elemento capace di misurare il valore del lavoro. Con la trasformazione del lavoro in tempo si annullano le differenze. Il tempo di lavoro viene scambiato con il salario.

L'equazione tempo-denaro è stata ripresa anche in chiave diversa rispetto a quella marxiana. Sombart (1913) ad esempio, nella sua analisi sulla nascita del 'borghese', richiama l'attenzione sul tempo come denaro nel senso che non deve essere sprecato, deve essere impiegato nella sfera produttiva dove si trasforma in ricchezza. Lo stesso Weber (1905) sottolineava ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* l'invito a un uso parsimonioso del tempo.

L'affermazione in una società dell'equazione tempo-denaro comporta la messa in ombra di tutte quelle sfere che non sono riconducibili alla mediazione del denaro. Come ha ben sottolineato Simmel (1900), il denaro ha effetti eminentemente oggettivanti sui rapporti umani, al punto che tutto ciò che non è pura obiettività viene eliminato (o convertito), considerato realmente inesistente, quando il denaro occupa un posto centrale nell'organizzazione della vita sociale. Nell'analisi di Simmel tempo e denaro procedono di pari passo: entrambi mostrano il loro potere oggettivante e la loro capacità ordinativa;

3. la concezione del *tempo come risorsa*, bene scarso da amministrare in base alla logica dei costi-benefici che nasce dalla estremizzazione di una considerazione in termini quantitativi del tempo e che porta alla 'perfetta' interscambiabilità dei vari tempi (tempo del gioco, del lavoro, della famiglia, del privato, ecc).

La considerazione del tempo come misura di scambio e la riduzione della dimensione temporale a mera quantità, affermatesi inizialmente nell'ambito della sfera produttiva, si sono poi estese a tutte le sfere della vita sociale e individuale. Dal lavoro al non-lavoro, dal pubblico al privato la concezione del tempo reificato e mercificato è diventata quella dominante nelle società occidentali; il 'tempo' è divenuto sempre più l'elemento ordinativo principale da un lato e, dall'altro, si è imposta sempre più l'idea di una massimizzazione del suo utilizzo. A questo ha fatto seguito la concettualizzazione del 'tempo risorsa', cioè una idea di tempo quantificato portata all'eccesso.

Il tempo viene vissuto come se fosse costantemente scarso, atteggiamento che si traduce nella continua ricerca di espedienti per risparmiarlo attraverso la massimizzazione del rendimento delle azioni. A questo si lega la continua ricerca di strumenti risparmia-tempo propria delle società industrializzate, e la tendenza a pianificare sempre più nei minimi dettagli le proprie attività e la propria vita.

Varie riflessioni su questo aspetto – da quelle che lo vedono in termini economicisti (Heinemann e Ludes 1978) a quelle legate al conflitto (Dupuy 1986) – vedono la scarsità ora come attributo 'naturale', ora invece la storicizzano. Luhmann (1986) appartiene a quest'ultimo filone. Il tempo è secondo questo studioso una delle tre strutture principali su cui si basano

le società moderne. Le altre due sono il senso e il consenso. L'interazione tra queste tre strutture conduce a una problematica pluridimensionale, in cui si scontrano le esigenze proprie di ogni singola struttura: «chi vuole vivere in un mondo socialmente complesso, e quindi necessita di un largo consenso, strapazza il suo *budget* temporale. Ma anche colui che vuole vivere in un mondo materialmente complesso e ne vuole trarre orientamento (senso) ha bisogno di tempi decisionali lunghi» (*ivi*, p. 138). Questa interdipendenza è ciò che sta alla base della razionalizzazione dell'uso del tempo: la complessificazione sociale si scontra con la finitezza del tempo, generando il senso di scarsità dello stesso e la conseguente ricerca di risparmio di tempo attraverso un suo uso razionale.

Di fronte alla constatazione che vi sono esigenze diverse imputabili alle aspettative degli individui da un lato, e alla razionalità del sistema economico dall'altro, Luhmann descrive, inoltre, una situazione di inconciliabilità che porta gli individui ad avvertire sempre più il tempo come scarso e a proiettare nel futuro il soddisfacimento delle loro esigenze individuali, con la conseguenza che vengono ridefinite le priorità e la gerarchia di valori dell'individuo e della società.

6.5. Una ricerca esemplificativa: 'Il tempo dei giovani'

Negli anni '80 si svolgono in Italia tutta una serie di ricerche sulla condizione giovanile, a testimonianza della problematicità generazionale di quegli anni. Tra queste si affaccia un lavoro che resta ancora oggi un punto di riferimento fondamentale per tutti coloro che intendono riflettere sulle tematiche temporali. Viene qui presentato come esemplificazione di quanto fruttuosa possa essere un'ottica che assume i caratteri propri del modello temporale come lente di osservazione delle dinamiche sociali. Come si vedrà, troveremo nella descrizione di questo lavoro molti degli elementi che abbiamo discusso nei paragrafi precedenti. Il tempo come ordinatore e orientatore, la processualità del mutamento individuale e sociale, il tempo come risultato di relazioni e interazioni. Si tratta di una ricerca condotta a Milano e coordinata da A. Cavalli (1984) alla fine degli anni '70.

L'intento era comprendere il modello temporale dei soggetti, privilegiando dunque il significato del tempo rispetto al suo utilizzo sulla base di due percorsi teorici: quello della discontinuità del tempo storico con al centro il riferimento al concetto di generazione (Mannheim 1928) e quello del rapporto tra tempo sociale e tempo individuale come indicatore del grado di integrazione del soggetto nei processi sociali. Da questo punto di vista il tempo viene eliasianamente visto come uno strumento importante per indagare l'individuo e la società: il vissuto temporale come punto di vista per cogliere le caratteristiche in termini di interezza e continuità nel tempo delle identità individuali.

La ricerca si caratterizza non come un lavoro sul tempo, ma come una indagine sulla condizione giovanile condotta attraverso le rappresentazioni soggettive del tempo per rispondere all'interrogativo, assai diffuso in quegli anni, se i giovani fossero affetti o meno da 'sindrome di destrutturazione'¹⁵.

Vengono esplorate tre dimensioni, trattate come variabili ordinate lungo un asse di strutturazione-destrutturazione:

1. il *tempo storico*: rappresentazione del tempo nella storia attraverso la capacità del soggetto di collocare la propria vicenda di vita in una dimensione più vasta ('senso della storia');
2. il *tempo biografico*: il tempo della propria vita, i ricordi e le attese;
3. il *tempo quotidiano*: segmenti nei quali dividiamo l'agire e il non agire nell'arco della giornata.

Attraverso la lettura di ciò che gli intervistati raccontano su queste tre dimensioni, si tenta di cogliere la costruzione o meno di identità a livello individuale sulla base di segnali di organizzazione/disorganizzazione dei racconti. Se il soggetto è in grado di identificare nel proprio percorso biografico gli elementi di continuità e quelli di mutamento, e se esso vive il presente come tempo teso tra passato e futuro, si potrà parlare di organizzazione temporale dell'identità. Al contrario, se il soggetto non è in grado di rappresentare il proprio percorso biografico e mostra una insistenza sul presente che non viene vissuto come tappa del processo temporale e di vita, bensì come l'unica dimensione di un tempo che deve essere vissuto in assenza di una qualunque progettualità, si parlerà di mancata o carente formazione dell'identità.

A questo si aggiunge una variabile di autonomia/dipendenza nei racconti degli intervistati. Si parla di autonomia del soggetto quando questi imputa a se stesso quello che è e si riconosce attraverso le scelte compiute; i fattori esterni sono condizioni entro le quali operare le scelte e il soggetto si percepisce come attore. Si parla invece di dipendenza quando il soggetto imputa a circostanze esterne quello che egli si trova ad essere.

Infine, muovendo da ciò che si narra nella dimensione del tempo biografico, dagli orizzonti temporali raccontati come memorie e aspettative, e supponendo una coerenza tra le tre dimensioni (biografica, storica e quotidiana) si cerca di cogliere il grado di strutturazione del soggetto con particolare riferimento al presente come tempo visto in funzione del futuro e in relazione al passato (rappresentazione strutturata), ovvero il presente come momento unico, irripetibile, diverso e il tempo come successione di presenti (rappresentazione destrutturata).

¹⁵ Sono state raccolte 182 interviste, sulla base di una traccia non rigida, di giovani uomini tra i 16 e i 27 anni di età, residenti nella città di Milano.

<i>Rappresentazione del tempo</i>	<i>Rappresentazione di sé</i>	
	Autonoma	Dipendente
Strutturata	Tipo autostrutturato	Tipo eterostrutturato
Non strutturata	Tipo autodestrutturato	Tipo eterodestrutturato

Il risultato finale di questa ricerca è una tipologia che ancora oggi si presenta come strumento interpretativo analitico di rilievo. Ritroviamo i tre piani temporali di cui abbiamo parlato in precedenza: il tempo biografico, quello storico e quello quotidiano. I tipi che la compongono sono quattro e, schematicamente, presentano le seguenti caratteristiche:

1. *tipo autostrutturato*: sul piano biografico i soggetti che rientrano in questo tipo tendono a vedere il progetto di vita come strada da percorrere. Si orientano in base a una mappa ideale che viene definita sempre più via via che il percorso biografico si compie: vi sono incroci che comportano delle scelte che a loro volta implicano la necessità di ridefinire la mappa. Sono disposti a mettersi in discussione e a cambiare rotta. *Ex post* si vede un percorso unico, una costruzione di vita individuale, con una identità propria distinta sorretta dalla presenza di memoria e di prospettiva che comporta una unicità della propria individualità. Si manifesta in tal senso una concezione lineare del tempo della propria vita. Per questi soggetti le istituzioni sono mezzi, da utilizzare in base al proprio progetto. Sul piano del tempo storico, la storia viene presentata come consapevole presa di posizione nei confronti del mondo, come un momento collettivo che produce effetti presenti e che è teso a produrre esiti futuri. Il tempo quotidiano, infine è concepito come scarso. Esso deve essere allocato attraverso la scelta per evitare di perdere tempo, cosa che crea ansia e angoscia. Il tempo libero è il tempo della realizzazione di sé. Il calendario, l'agenda, l'orologio sono ritenuti strumenti indispensabili.
2. *tipo eterostrutturato*: il tempo biografico è per questo tipo caratterizzato da una sorta di adattamento al tempo sociale. Le mete non sono autonomamente identificate ma sono quelle socialmente definite e rispetto alle quali lo sforzo del soggetto è quello di adeguarvisi: il tempo della vita è prevedibile – si sceglie ciò che si ritiene sia prescritto –, è il concatenarsi di processi di assunzione-accettazione delle mete socialmente definite (studio, lavoro, carriera, matrimonio, figli, ecc.) e ne risulta un percorso biografico fortemente istituzionalizzato. Le istituzioni sociali sono infatti punti di riferimento essenziali, sono queste a dettare le tappe da perseguire nonché la loro successione. Il passato è rappresentato dalle tappe già percorse, il futuro da quelle ancora da percorrere, ma sono tutte previste e

prevedibili. È evidente il bisogno di sicurezza che anima i soggetti appartenenti a questo tipo. Il bisogno di sicurezza domina anche la loro immagine del futuro: la scelta viene vista in termini di tentazione rischiosa, mentre la realtà come dato oggettivo appare rassicurante. I soggetti che rientrano in questo tipo presentano in ultima analisi una perfetta coincidenza tra tempo individuale e tempo sociale.

La storia è vista come il libro contenente la memoria dell'umanità, un serbatoio di saggezza a cui fare riferimento e a cui ispirarsi. Il presente ne è la naturale continuazione. La memoria storica non viene attualizzata, essa non è presente nella dimensione quotidiana. Si è 'osservatori' distaccati della storia in quanto si ha paura che il coinvolgimento possa scardinare le abitudini e le certezze.

La quotidianità è anch'essa scandita dal tempo sociale; si cerca l'ordine e la metodicità, la rassicurante routine. Si mostra un bisogno interiorizzato di rispettare gli orari, la puntualità è considerata una grande virtù, e un bisogno di ancorarsi a tutto ciò che può accrescere il senso di sicurezza. Si percepisce una netta differenza tra tempo occupato e tempo libero, che devono comunque essere organizzati.

3. *tipo autodestruzzurato*: il tempo biografico è concentrato sul presente, e si mostra una tendenziale dissociazione tra tempo individuale e tempo sociale. La meta finale è costituita dall'esplorazione di tutte le opzioni possibili: tutte le tappe sono tappe intermedie, e non c'è un traguardo finale verso cui tendere. La progettualità è ritenuta limitante, si teme egualmente il successo e il fallimento perché condizionanti.

Il tempo di vita è visto come successione di momenti vissuti al presente. Si può tornare sui propri passi ma non è una ripetizione, è semmai un'occasione per nuove esperienze. Il futuro è visto come un magazzino di altri possibili presenti. Non si negano il passato o il futuro, ma gli orizzonti e i confini temporali sono sfumati. Il tempo storico è la somma di microstorie contro la storia ufficiale, che casomai viene concepita solo nella sua parte contemporanea. Vi è assenza di dimensione storica del tempo.

Per quanto riguarda la dimensione quotidiana, la destrutturazione è ancor più evidente. Si occupa il tempo a seconda delle occasioni che si presentano nella giornata. Il tempo non è una risorsa scarsa: non perché ci sia tempo vuoto, ma per la possibilità di rimandare al futuro (che è sempre aperto) ciò che non si riesce a esperire sul momento. Si mostra una forte estraneità all'organizzazione sociale del tempo che si manifesta nella libertà sia nel *timing* che nella durata. Si ribaltano i criteri che regolano i ritmi, così facendo però non ci si sottrae al tempo sociale ma si tenta di piegarlo alle esigenze individuali.

L'autodestruzzurazione è spesso un momento transitorio, non una stabile forma di vita, legata dunque a fase particolari del corso di vita.

4. *tipo eterodestruzzurato*: sul piano biografico, per i soggetti che rientrano in questo ultimo tipo, il tempo della propria vita è abbandonato al caso, alla sorte. Esso è sfuggito di mano sia al soggetto che alle istituzioni. Emerge con chiarezza una sorta di incapacità – impossibilità di trovare punti di orientamento (la metafora che meglio lo rappresenta è quella del ‘labirinto di vicoli ciechi’). Soprattutto da un presente che non controlla, il soggetto appartenente a questo tipo vive ogni scelta come effimera e irrilevante: il futuro è affidato alla sorte; il passato viene visto come un insieme di colpi di fortuna e sfortuna. Sia il presente che il futuro si manifestano in forme che provocano angoscia.

La dimensione storica è del tutto assente, l’unica storia che conta è quella personale. Il rapporto con il tempo sociale è escluso. Si ricerca uno sganciamento dai ritmi del tempo sociale sorretti da un senso di estraneità rispetto alle persone ‘normali’. È questo il tipo che riflette una condizione di marginalità, anche se non necessariamente di devianza.

Come si può facilmente vedere, in questa tipologia troviamo molti degli elementi legati alla concezione e alla configurazione dei diversi modelli temporali di cui abbiamo parlato: prospettiva e orientamento temporale, aspetti individuali e sociali del tempo, etero e autocostrizione, tempo reificato e reso risorsa. Ma soprattutto, abbiamo un esempio di quante diverse siano le modalità di elaborare e interpretare quella sintesi di cui ci parla Elias, e come nella determinazione del tempo entrino a tutto campo processi di socializzazione e individualizzazione, elaborazioni e forme peculiari delle relazioni tra gli individui che si traducono in specifiche configurazioni delle società.

Se la società contemporanea presenta sempre più forti segnali di crisi nel rapporto tra gli individui e il loro tempo, risulta necessario porsi il problema della differenziazione del rapporto con il tempo, e quindi anche con l’eventuale crisi che lo investe. Il moltiplicarsi delle scadenze, l’ampliarsi del senso di scarsità del tempo, la velocizzazione dei ritmi di vita, sono tutti segnali del rapporto critico con il modello temporale vigente, ma – come abbiamo appena visto – può interessare più alcuni tipi di individui rispetto ad altri. Troppo spesso si assume che l’idea del tempo risorsa, simbolicamente così diffusa nelle nostre società, sia l’unica possibile, e non si considera che invece possono esserci concezioni e ‘malesseri’ legati a elementi lontani dalla concezione del tempo in termini di scarsità. Come ormai le numerose ricerche sul tempo hanno mostrato, ci sono persone e fasi della vita che presentano più diffusamente problemi di segno opposto, quello dell’abbondanza di tempo o del tempo vuoto.

Tutto ciò suggerisce di utilizzare il punto di vista temporale proprio per provare a leggere le diverse combinazioni che danno luogo a sintesi

temporali differenti. La cultura della rigidità, del modello temporale unico e valido per tutti, è adesso in crisi, e ciò è avvenuto non soltanto per mutamenti oggettivi (per esempio nella produzione), ma per cambiamenti soggettivi degli individui che hanno fatto emergere l'unilateralità di questa cultura. Al tempo stesso, il bisogno dei soggetti di trovare un punto di incontro tra individualizzazione dei tempi e ancoraggio alla loro dimensione sociale (pena la marginalità) si offre come un punto di vista privilegiato per analizzare le più generali dinamiche del rapporto tra individui e società.

Capitolo 7

Creare legami. Le relazioni sociali tra vincoli strutturali e libertà individuale

Annalisa Tonarelli

Abbiamo orrore della solitudine morale
M. Halbwachs

7.1. Il problema delle relazioni nella società contemporanea: realtà e falsi miti

Una delle questioni considerate centrali nella nostra contemporaneità è l'indebolimento del tessuto di relazioni che, a ogni livello, individuale, familiare, istituzionale, caratterizzerebbe la società in cui viviamo.

Nella dinamica schizofrenica prodotta dall'intrecciarsi di individualizzazione e globalizzazione, la preoccupazione per le relazioni diviene una costante a cui nessuno, nemmeno il sociologo, sfugge. La riflessione intorno al tema dei legami sociali, nascendo da un senso più o meno fondato di deprivazione, diventa uno dei luoghi privilegiati di discussione e d'interesse sia nell'ambito del senso comune che del dibattito scientifico. Dalla presa d'atto di questo, che appare come un dato incontrovertibile, nasce a livello privato così come in ambito politico la tensione forte a intraprendere azioni volte a favorire il lavoro di tessitura di una rete, quanto più estesa possibile, di legami sociali. L'idea che la nostra sia una società che sperimenta un'endemica carenza, sia quantitativa che qualitativa, di relazionalità e che obiettivo fondamentale di ogni attore, sia esso individuale che collettivo, diventi quello di promuovere la creazione di relazioni, si è affermata ormai come un luogo comune così condiviso che nessuno sembra nemmeno sfiorato dalla possibilità di rimetterlo in discussione. Gli esempi citabili in proposito sarebbero innumerevoli; in apertura di un saggio di alcuni anni fa, Michael Eve (1998), sottolinea per esempio come, oramai, gli scaffali delle librerie debordino di ogni sorta di manuale che si propone di insegnare il modo più efficace di costruire e utilizzare, tanto nella vita privata che in quella professionale, una rete il più estesa possibile

di legami sociali. Ancora, all'interno di quello strumento privilegiato di relazionalità che è il *World Wide Web*, capace potenzialmente di mettere in relazione tra loro tutti gli abitanti del pianeta senza altro vincolo che quello dell'accessibilità a una connessione Internet, si stanno affermando con crescente successo negli ultimissimi anni non soltanto forum, gruppi e chat, ma anche portali specializzati nella strutturazione di reti sociali come *facebook e linkedin*. Viene naturale chiedersi se intorno al tema delle relazioni e della sua irreversibile crisi non si stia affermando una retorica comune. Pur fondandosi su quanto emerso in importanti esperienze di ricerca che hanno teso a sottolineare il ruolo fondamentale che l'avere/non avere relazioni sociali può giocare per un individuo¹, tale retorica sembra dar risonanza a un diffuso senso di inquietudine e incertezza. Se di un'istanza retorica si tratta, allora, dopo aver letto l'introduzione di Paolo Giovannini a questo volume, non possiamo non chiederci se essa non abbia contribuito in qualche modo a inquinare, in parte, il ragionamento sociologico. La risposta non può che essere affermativa se solo prendiamo in considerazione la ricorsività con cui termini quali reti sociali, relazioni, legami sono reperibili all'interno della produzione scientifica degli ultimi dieci anni. Ancora, non potrebbe spiegarsi altrimenti il successo di pubblico (anche di un pubblico di non addetti ai lavori) riscosso dalle opere di autori, come Bauman (2000), che hanno messo al centro della loro prolifica produzione scientifica accattivanti varianti del concetto di destrutturazione (liquefazione) dei legami sociali. Quando ci si pone il problema di un abuso dell'idea di rete non siamo, si badi bene, di fronte a una mera questione terminologica: sono state le dimensioni dell'indagine, le ipotesi di lavoro, le stesse metodologie di ricerca e di analisi dei dati ad essere state investite da questa centralità tributata agli aspetti relazionali. Fin dal suo nascere la sociologia ha prestato grande attenzione alla struttura relazionale della

¹ Si fa qui per esempio riferimento all'importante, e ormai notissimo, programma di ricerca condotto all'inizio degli anni '70 da Mark Granovetter nel corso della quale l'Autore è giunto a due importanti risultati. Il primo di ordine metodologico riguarda la necessità di porre al centro della riflessione sociologica non già le caratteristiche strutturali del mercato del lavoro e gli attributi degli individui alla ricerca di opportunità occupazionali quanto piuttosto il modo in cui le persone ottengono informazioni sulle opportunità di lavoro. Viene così analizzato contemporaneamente il comportamento micro e la struttura dei flussi informativi che è una caratteristica macro del mercato. Il secondo riguarda il ruolo cruciale, che nel passaggio delle informazioni utili all'inserimento professionale, viene svolto dai così detti legami deboli. Legami deboli sarebbero, per Granovetter, tutti quelli che ci uniscono fugacemente, saltuariamente o indirettamente con soggetti che non fanno parte del nostro spazio relazionale quotidiano (gli ex compagni di scuola, amici di amici che sono per noi solo conoscenti, persone incontrate nel corso dello svolgimento dell'attività professionale, ecc.), e che sarebbero capaci di connettere, svolgere la funzione di *bridge*, con mondi sociali diversi dal proprio e, quindi, con possibilità di lavoro a lui potenzialmente precluse (Granovetter 1973, 1974).

società e alle logiche di reciprocità dell'azione. L'enfasi attribuita a queste tematiche sta semmai a indicare che ci troviamo di fronte a una di quelle situazioni descritte nell'introduzione a questo volume, in cui il campo scientifico si restringe e si distorce nella ricerca di una congruità con le correnti della retorica comune.

Le questioni sulle quali la sociologia deve invece essere capace di riaffermare il rigore del proprio ragionamento sono piuttosto quelle che, come abbiamo detto in apertura, vengono con troppa facilità date per scontate. È proprio così vero che l'individuo contemporaneo non è più capace di creare relazioni? Si tratta realmente di una problematica tipica della nostra società? E, ancora, quand'anche fosse così, è possibile indurre la creazione di legami semplicemente favorendo le connessioni tra individui? Infine quanto, nella creazione delle nostre relazioni, siamo liberi di seguire gusti, inclinazioni, affinità elettive e quanto, invece, ci conformiamo in modo più o meno consapevole a norme e valori che contraddistinguono le nostre appartenenze sociali?

Tra le molte libertà/responsabilità che fanno capo all'uomo individualizzato della nostra contemporaneità c'è anche quella di scegliere i propri legami sociali all'interno di uno spazio che viene percepito/presentato potenzialmente senza limiti. Rispetto a società più segmentate caratterizzate da appartenenze forti e stabili (a una famiglia, a un territorio, a un lavoro, a una classe sociale, ecc.) si aprono al soggetto opportunità di movimento sia orizzontale che verticale, potenzialmente senza limiti. Come ogni potenzialità anche questa si porta dietro una forte componente di libertà, ma anche un inevitabile senso di frustrazione. E proprio da questo *embarras de richesses* che sembra prendere vita la corrente retorica che si va affermando intorno al tema delle relazioni sociali. Di fronte a queste innumerevoli possibilità l'individuo, riprendendo e spingendo fino alle estreme conseguenze quanto già Simmel aveva anticipato nel saggio sulla metropoli, non avrebbe altra possibilità che creare legami fuggevoli e temporanei. Questa è ad esempio la lettura proposta da Bauman (2000) per il quale la società contemporanea sarebbe caratterizzata da un processo di 'adiaforizzazione' che consiste nello spogliare le relazioni umane di ogni significanza morale, esentarle dalla valutazione etica e renderle 'moralmente irrilevanti'. Il processo che conduce alla adiaforia si innesca ogni volta che la relazione non coinvolge la persona in modo globale, ogni volta che l'oggetto della relazione è un aspetto selezionato, anche se pertinente, utile, interessante dell'Altro. Solo una relazione *piena*, una relazione tra sé spazialmente e temporalmente completi, può essere *morale*, cioè comprendere la questione del sentirsi responsabili verso l'altro. Prosegue Bauman che la vita nel contesto urbano è di per sé una vita moralmente povera e perciò libera di essere assoggettata a regole che non rispondono a criteri morali: un rifugio ideale per cercatori di buone-sensazioni guidati nella loro ricerca

solo da esigenze di tipo estetico. Le relazioni che si creano in un contesto urbano, sostenute in modo permanente da una scelta volontaria, diventano, secondo l'Autore, anomie non coinvolgenti. Si entra in una relazione solo per uscirne poco dopo, resistono finché sono in grado di procurare godimento e vengono messe in disparte non appena si profili l'opportunità di esperienze più piacevoli. Il problema non sarebbe dunque tanto quello di una carenza di relazioni ma della loro mancanza di senso, di significato morale².

Quella che i legami sociali, se spogliati da ogni significato morale, diventano dei meri simulacri, non è tuttavia un'idea nuova per la sociologia se già nei primi anni del '900 Cooley rilevava che la confusione o

[...]l'individualismo che riscontriamo nella letteratura, nell'arte, nella religione e nell'industria denotano la mancanza del tipo giusto di unità.
[...] L'uomo d'affari o il professionista normale difficilmente si sente membro di un qualsiasi gruppo più ampio della famiglia; con la moglie e i figli egli sta nel mezzo di un mondo freddo e affollato, tenendosi in piedi come meglio può, cercando una sicurezza materiale nel conto in banca o nell'assicurazione sulla vita

e poco oltre

L'organizzazione è in alcuni campi senza dubbio più estesa ed elaborata di quanto non lo sia mai stata prima; e l'organizzazione – si può obiettare – implica l'inter-dipendenza e l'unità delle parti. Ma sarà questa cosciente e morale? In un tipo elevato di organizzazioni lo sarà certamente; ma lo sviluppo rapido può produrre un sistema meccanico piuttosto che un sistema sociale nel senso più elevato ... [le relazioni] si sviluppano in modo meno umano, e possono abbassare invece di elevare il rapporto dell'individuo con l'insieme (Cooley 1909, p. 182).

I termini della questione diventerebbero dunque schematicamente questi: il processo di individualizzazione tipico della nostra contemporaneità regala/impone all'individuo la libertà (potenziale) di costruire i propri legami sociali; le relazioni che vengono però a costruirsi su questa base sarebbero di natura effimera e non risponderebbero a criteri morali condivisi. Ma le cose stanno realmente così? Quali sono gli spunti empirici su cui si fonda la tesi di Cooley? Quali dati presenta Bauman a supporto della tesi dell'adiaforia relazionale? Su quali basi di concretezza si basa la retorica dello sfaldamento dei legami? A ben guardare scopriamo che le esperienze di ricerche promosse in questo ambito tematico sono

² Sul tema dell'individualizzazione e del presunto declino della morale si invita alla lettura del bel saggio di Raymond Boudon (2002a).

decisamente scarse. Non solo. Se ci soffermiamo ad analizzare le poche evidenze empiriche raccolte scopriamo che queste presentano una realtà tutt'altro che univoca. Da questo punto di vista, una delle esperienze più significative resta quella condotta da Claude Fischer (1982) che si pose l'obiettivo di verificare, mettendo in campo la strumentazione teorica e tecnica atta a identificare le caratteristiche strutturali delle reti di relazione egocentriche³, se fosse proprio vero che gli abitanti delle città avessero relazioni meno intense degli abitanti delle zone rurali. Fischer attraverso un ampio e rigoroso programma di ricerca arriva a raccogliere evidenze che sembrano smentire del tutto le principali proposizioni teoriche riguardanti gli effetti della modernità e dell'urbanizzazione sulle relazioni personali e cioè che all'aumento delle opportunità degli individui di conoscere e di incontrare nuove persone corrisponderebbe una dispersione dell'attenzione nei confronti di un maggior numero di membri⁴.

La questione che qui ci interessa affrontare si colloca tuttavia a monte del problema discusso da Fischer e può essere schematicamente formulata in questi termini: cosa spinge gli individui a creare relazioni sociali? Si tratta di una pulsione soggettiva o è piuttosto un processo di selezione governato da meccanismi eminentemente sociali?

Porsi queste domande diventa il pretesto per rileggere alcuni contributi classici del pensiero sociologico così come i risultati di recenti esperienze di ricerca che si pongono, sul piano empirico, il problema di individuare i meccanismi generativi dei legami sociali. Il percorso suggerito, inevitabilmente e fortemente selettivo, ci porterà a incontrare in prima battuta il concetto di gruppo. Perché partire proprio dai gruppi? In ultima analisi perché, ed è ciò che cercheremo di evidenziare in questo contributo, al di là di ogni retorica gli individui tendono a creare i propri legami sociali continuando a far riferimento a configurazioni che rimandano a una dimensione di gruppo, forse nel tentativo di sfuggire a quell'orrore della solitudine morale che secondo Halbwachs terrorizzerebbe l'individuo del nostro tempo.

³ Una rete sociale può essere provvisoriamente definita come costituita da un insieme di unità sociali e di relazioni che queste unità sociali intrattengono le une con le altre, direttamente o indirettamente, attraverso delle catene di lunghezza variabile (personale o mediata da altri). Queste unità sociali possono essere degli individui, dei gruppi informali di individui, o anche delle organizzazioni più formali come delle associazioni, delle imprese, o dei paesi. Le relazioni tra elementi designano delle forme di interazione sociale che possono essere esse stesse di natura molto diversa: può trattarsi di transazioni monetarie, di trasferimento di beni, di scambio di servizi, di trasmissione di informazioni, di ordini, di contatto fisico e più generalmente di ogni sorta di interazione verbale o gestuale, ma anche della partecipazione comune a uno stesso avvenimento. La sociologia delle reti sociali si occupa di studiare queste relazioni e le regolarità che esse presentano.

⁴ Per una sintesi e un commento della ricerca di Fischer, si rinvia a Piselli 1995.

7.2. Di cosa parliamo quando parliamo di gruppo sociale

Nelle scienze sociali il termine gruppo viene usato con una pluralità di accezioni, alcune di esse estremamente vaghe. Nonostante la sua centralità teorica, il termine rimane tra i meno definiti e ci si limita spesso a dare per scontato che ciascuno sappia a cosa ci si sta riferendo.

Prima di andare ad esaminare il modo in cui la sociologia si è occupata dei gruppi può essere quindi utile soffermarsi su alcune questioni di carattere terminologico e definitorio. Non si tratta di un mero esercizio di stile: come molte espressioni di senso comune la parola gruppo è circondata da un alone polisemico che fa sì che esso possa essere riferito a ogni collettività immaginabile; da poche persone incontratesi per caso fino alla società nel suo insieme. A questo sforzo di chiarificazione invitano Horkheimer e Adorno nelle loro *Lezioni di Sociologia* (1956) quando indicano gruppo come una *espressione occasionale*, vale a dire un posto vuoto che viene riempito di volta in volta, secondo il contesto, di significati diversi. In altri termini, *gruppo*, rientrerebbe nel novero di quelle parole talmente connotate a livello di impiego quotidiano e di senso comune da costituire, per lo studioso che se ne occupa, un problema preliminare di definizione da cui discende tutto il paradigma interpretativo e l'impianto di ricerca che verrà condotta: l'ipotesi di partenze, l'operativizzazione delle variabili, la metodologia. Nel caso del termine gruppo, tale chiarificazione concettuale diventa tanto più necessaria quanto più esso viene ad assumere centralità all'interno delle categorie utilizzate da una pluralità di discipline: l'antropologia culturale, la psicologia sociale e, ovviamente, la sociologia.

Proprio in virtù della sua genericità, non è facile stabilire in modo univoco cosa si intenda per *gruppo*: dizionari e manuali⁵ offrono diverse definizioni di questo termine ognuna caratterizzata dall'enfasi attribuita a certi aspetti piuttosto che ad altri. L'obiettivo di questo paragrafo non è né quello di passarle in rassegna nel tentativo di individuare quella più soddisfacente, né tanto meno quello di proporle di ulteriori. Ci sembra un esercizio più stimolante, e più conforme al disegno generale del manuale, procedere a una problematizzazione del concetto a partire dall'individuazione di alcune categorie che queste definizioni hanno in comune. Seguendo tale strada sarà, tra l'altro, possibile introdurre questioni e autori che verranno più sistematicamente trattati nel corso del capitolo.

Se partiamo dall'esperienza quotidiana che accomuna ogni individuo che vive in società potremmo dire che il gruppo è riscontrabile là dove il singolo ha la possibilità di percepirsi come parte di un 'noi' comune. È a questo che sembra riferirsi per esempio Cooley quando, nella sua opera fondamentale per la riflessione su questo tema, *Social Organization*,

⁵ Nello specifico, si fa qui riferimento a: Gallino 1993; Mattioli 1998.

afferma che il modo migliore di definire il gruppo è un 'noi' dal momento che «esso implica una specie di simpatia e di identificazione reciproca per la quale il termine "noi" rappresenta l'espressione naturale. L'individuo vive sentendosi parte dell'insieme e trova gli scopi principali della sua volontà in questo modo di sentire» (Cooley 1909, p. 23).

Come vedremo in seguito, l'enfasi posta da Cooley su questo aspetto assume senso solo se collocata all'interno del paradigma interpretativo di stampo organicistico, ma lascia comunque poco spazio alla spiegazione di come l'identificazione dell'uno col tutto sia un fenomeno la cui intensità varia notevolmente nel tempo, muta a seconda delle circostanze e soprattutto è distribuito irregolarmente tra i suoi vari membri.

Inoltre, identificare il gruppo con l'idea del 'noi' fa sì che la sua definizione venga a impernarsi su un elemento soggettivo trascurando invece ciò che può essere un obiettivo elemento di connessione tra le varie parti che vanno a comporre il tutto, senza considerare che la coscienza del 'noi' può essere del tutto assente in casi in cui il linguaggio scientifico si serve a buona ragione del termine gruppo. Al più, dunque, questa dimensione soggettiva può essere recuperata includendo il *sensu di appartenenza* tra quelle proprietà che possono servire a caratterizzare il concetto.

Abbandonando la dimensione soggettiva e limitandoci a quella meramente obiettiva, il gruppo può essere, in primo luogo, genericamente indicato come *aggregato di individui*. Si tratta di una constatazione banale ma apparentemente sufficiente a individuare il concetto sul quale stiamo riflettendo: è più o meno questo ciò che ci risponderebbe una persona qualsiasi alla quale chiedessimo di dirci cos'è per lei un gruppo. Se, tuttavia, pretendiamo di utilizzare sociologicamente questa definizione, ci accorgiamo che essa può venir applicata a fattispecie estremamente diverse: aggregazioni sociali ampie e disomogenee come gli strati sociali; ampi sistemi organizzativi, come le multinazionali; categorie sociali aventi tratti distintivi comuni come i giovani, le donne, i volontari, ecc.; unità sociali di dimensioni limitate come la famiglia e il gruppo dei pari; raggruppamenti costituiti con obiettivi specifici, come ad esempio i gruppi di lavoro; la classe scolastica o simili; individui sostenuti da affinità e interessi soggettivi come i gruppi amicali, di auto aiuto, ecc.

È evidente che ci troviamo ancora a un livello di generalità eccessivo, tuttavia, l'individuazione di queste varie manifestazioni di gruppo ci consente di porre l'accento su due aspetti non banali per il nostro ragionamento. Il primo riguarda il fatto che l'insieme a cui si fa riferimento può essere costituito tanto da soggetti individuali che collettivi e quindi in ultima analisi da gruppi di gruppi, come nel caso delle multinazionali. Rispetto ad essi, diventa quindi significativo non soltanto ogni aspetto che riguarda il singolo aggregato di base, ma anche le modalità di relazione tra i vari sotto insiemi che costituiscono il tutto. Il secondo aspetto, rimanda invece alla questione della numerosità: quanti debbono essere i

suoi componenti perché un aggregato possa venir considerato un gruppo? Se in linea di principio non è identificabile un limite massimo⁶, esiste invece un limite minimo che Simmel, da alcuni autori considerato il padre fondatore di questa branca della disciplina, individua nella triade, cioè in un nucleo costituito da tre soggetti⁷. Per il sociologo tedesco, infatti, la diade, la formazione sociologica più semplice, non è sufficiente a individuare un gruppo nella misura in cui risulta priva di quella unità collettiva che è tipica di quest'ultimo. All'interno di una dimensione a due, infatti, «l'uscita di ognuno distruggerebbe il tutto, cosicché non si arriva a quella vita sovra-personale dello stesso che il singolo sente come indipendente da sé» (Simmel 1908, p. 71).

La portata di questa osservazione va tuttavia aldilà della questione legata alla fissazione del numero minimo dei componenti di un gruppo; essa sottolinea l'esistenza, all'interno di un aggregato così definito, di una dimensione sovra-personale che l'individuo, che pure fa parte del gruppo, percepisce come altro da sé e che condiziona le modalità e le forme della suo agire sociale. Chiarire la natura e il significato di questa dimensione sovra-individuale, così come definire lo spazio di libertà che il soggetto possiede rispetto ad essa, rappresenta uno dei temi fondamentali della riflessione sociologica, che troverà, come vedremo, risposte diverse nel pensiero dei vari autori trattati in questo capitolo.

Ma torniamo all'obiettivo che ci eravamo prefissati all'inizio del paragrafo, quello di fare chiarezza sul concetto di gruppo. Anche considerando quest'ultimo come un aggregato di tre o più unità, individuali o collettive, si resta ancora a un livello di generalità tale da non renderlo analiticamente fungibile.

⁶ Tendenzialmente si sarebbe portati a pensare che un aggregato estremamente ampio di soggetti non costituisce più un *gruppo* ma una *folla* o una *massa*. In realtà, la differenza tra i concetti di *massa* e *folla* e quello di *gruppo*, non si fonda tanto su questioni di carattere quantitativo quanto sul fatto che nelle prime due fattispecie non sarebbero individuabili due componenti che, come vedremo, sono fondamentali nel definire la dimensione gruppale, e cioè, uno scopo condiviso e l'interazione tra i singoli membri che la compongono.

⁷ Ecco, più in dettaglio cosa afferma Simmel a proposito della triade. «Dove tre elementi A, B e C costituiscono una comunità, alla relazione immediata che sussiste, per esempio tra A e B si aggiunge quella mediata che essi acquistano per il loro comune rapporto con C. Ciò rappresenta un arricchimento sociologico formale; oltre alla linea retta più breve, due elementi vengono uniti anche da una linea spezzata» (Simmel 1908, p. 81). Inoltre, poiché i rapporti diadici che sono contenuti entro la triade tendono per loro natura all'esclusività, l'inserimento del terzo attore rende strutturalmente possibile la formazione di maggioranze e di coalizioni. All'interno di tutto il capitolo secondo della sua *Sociologia*, che prende appunto il nome di «La determinatezza quantitativa del gruppo», Simmel affronta inoltre in modo estremamente dettagliato le questioni legate all'estensione minima e massima dei gruppi.

Un ulteriore passo avanti lo si potrebbe compiere aggiungendo a quella iniziale un'altra proprietà e cioè la presenza di una *qualità comune*, per esempio il sesso, l'età, il colore dei capelli, la lingua, ecc. Verrebbero così a configurarsi come gruppi, tra i molti possibili, aggregati estremamente ampi come le donne, i biondi, i neri, ecc. Risultati un po' meno scoraggianti si possono ottenere assommando tra loro più qualità comuni, ma anche in questo caso appare evidente la necessità di individuare criteri che consentano di restringere ulteriormente l'oggetto designato con il termine gruppo. In generale, se con *qualità comune* ci riferiamo a specifici attributi posseduti dai membri di una popolazione, il gruppo viene a delinearci come un insieme che prescinde dalla volontà dei singoli di aggregarsi ma che è un osservatore esterno a definire come tale. Diverso se, come fa Simmel, consideriamo *qualità comune* una peculiarità che i soggetti si riconoscono reciprocamente e sulla base della quale tendono a formare un gruppo. Torneremo in seguito sulla questione soffermandoci sul contributo che questo autore ha fornito allo studio dei gruppi sociali.

Venendo di nuovo alle dimensioni che caratterizzano il concetto di gruppo, una certa enfasi, soprattutto in ambito antropologico, viene data alla presenza di uno *scopo comune*. In base a questo presupposto il gruppo verrebbe ad essere costituito da un insieme di individui associati in un progetto comune; la dimensione collettiva sarebbe finalizzata all'esecuzione di un progetto portato avanti con l'obiettivo di raggiungere uno scopo condiviso.

Risulta evidente come questo tipo di impostazione si adatti meglio ad aggregati costitutivi di società tradizionali oggetto privilegiato dell'antropologia culturale, come la famiglia, il clan e la tribù, che non alle formazioni gruppali tipiche di società complesse sulle quali si concentra la riflessione sociologica. Tuttavia, sarebbe erroneo considerare questa dimensione centrale soltanto nella visione antropologica e ciò sia perché questa si rifà direttamente all'idea durkheimiana di integrazione come elemento primario di costituzione della vita sociale, sia perché essa è stata, ed è in parte ancora, alla base della riflessione di molti sociologi che si sono soffermati su questo tema. È per esempio a partire dall'enfasi attribuita alla dimensione funzionale e cioè alle «opere precise (uniche o multiple) che essi [i gruppi] hanno da compiere» che il sociologo Gurvitch propone un criterio di classificazione che distingue i gruppi non tanto in base alla natura del fine comune quanto alla sua specificità: avremo così *gruppi unifunzionali* (con una sola funzione); *gruppi multifunzionali* (con più funzioni) e *gruppi sovralfunzionali* (con nessuna funzione specifica) (Gurvitch 1968)⁸. Che sia singola o molteplice la funzione che assolve

⁸ Che si tratti di una funzione unica o molteplice questa risulta spesso implicita e, in alcuni casi, solo parzialmente percepita dai suoi componenti o soltanto da una

viene comunque ad assumere, nell'impostazione di Gurvitch, il valore di principio generativo del gruppo. Essa non tiene tuttavia conto del fatto che da un lato queste realtà prendono spesso vita prima ancora, e in alcuni casi anche a prescindere dal fatto, che uno scopo comune venga identificato, dall'altro, che non sempre la funzione iniziale rimane stabile nel tempo ma può svanire o diventare secondaria per ragioni che rimandano alla natura stessa del gruppo ovvero alle condizioni esterne ad esso. Inoltre, come sottolinea Gallino (1993) ogni gruppo svolge funzioni diverse per i singoli membri che lo compongono e per altre collettività e, talvolta, esse hanno relazioni remote o nulle con gli interessi che portano a formare il gruppo.

Se si volessero, comunque, trascurare queste osservazioni critiche, e ci si limitasse a dire che il gruppo può essere definito come un insieme di tre o più unità, individuali o collettive, aventi uno scopo comune, risulta evidente che così posta la definizione non individua necessariamente un gruppo, nella misura in cui essa può tranquillamente applicarsi a soggetti che condividono lo stesso obiettivo ma, per esempio, risiedono ai quattro angoli della terra e non hanno tra loro alcun contatto. È proprio la presenza di contatti, vale a dire di *interazioni* tra i suoi componenti, la proprietà che ci aiuta a fare un ulteriore passo avanti nella specificazione del concetto di gruppo. Questo verrebbe configurandosi – ripeto – come un insieme di tre o più unità individuali o collettive, aventi uno scopo comune, *e tra le quali si stabiliscono processi di interazione*. Si tratta di un'accezione 'minima' riscontrabile all'interno di ognuna delle definizioni reperibili in letteratura⁹; ciò che non è univoco è invece cosa debba intendersi per interazione. In particolare, vengono sollevate in proposito due questioni fondamentali. La prima riguarda il fatto che l'interazione sia o meno funzionalmente legata al raggiungimento dello scopo: mentre per Mattioli «gli individui che fanno parte di un gruppo interagiscono fra loro cooperando per il raggiungimento di uno scopo comune» (1998, p. 25), per Gallino i due aspetti risultano slegati e la presenza di interazione tra le unità dell'insieme è essenziale di per sé indipendentemente da quelle che possono essere le sue finalità. Per questo autore diventa invece rilevante un altro aspetto, e veniamo alla seconda questione, quello legato al carattere delle interazioni (Gallino 1993). Un conto è chiamare gruppo un insieme di individui che hanno la possibilità di interagire alternativamente gli uni

parte di essi. Qualora invece questa sia stata soggetta a un processo di formalizzazione e di codificazione all'interno di uno statuto o di una carta istitutiva, ci troviamo di fronte a un particolare tipo di gruppo, l'*associazione*.

⁹ A tale proposito, può essere utile ricordare che, nel già citato capitolo secondo di *Sociologia*, Simmel evidenzia come, accanto alla determinazione numerica dei suoi componenti e alla presenza tra di essi di qualità comuni, sia determinante per l'individuazione del gruppo la presenza di azioni reciproche, cioè di interazioni (Simmel 1908, p. 65-67).

con gli altri, mentre ben altra cosa è applicare questo termine, così come verrà fatto a partire dalla metà del secolo scorso da numerosi autori tra i quali Homans, esclusivamente a un insieme di individui che hanno la possibilità di interazioni *faccia a faccia* (Homans 1950).

Includere la componente relazione rende la definizione di gruppo sicuramente più esaustiva e operativamente più efficace. Tuttavia questo passaggio si porta dietro ulteriori richieste di specificazione che riguardano le caratteristiche delle interazioni. Innanzi tutto, come abbiamo visto, il fatto che queste siano reali o potenziali o la possibilità che esse si realizzino, ma anche la loro frequenza e la loro natura, per esempio se si tratta di relazioni di tipo comunicativo o di scambio, se seguono una logica di tipo gerarchico o di tipo paritario. Ciò implica la necessità di considerare un ulteriore aspetto che, per quanto non ritenuto fondamentale da alcuni autori (Gallino 1993), può contribuire a caratterizzare il concetto di gruppo, e cioè la *differenziazione*. Con *differenziazione* ci si riferisce normalmente al processo attraverso il quale le parti di una popolazione o di una collettività acquistano gradatamente una identità distinta in termini di funzione, attività, struttura, cultura, autorità, potere o altre caratteristiche socialmente significative e rilevanti. Un insieme di individui che hanno qualità comuni, interagiscono da qualche tempo e sono interdipendenti è quasi sicuramente differenziato, almeno nel senso di avere un leader. È inoltre molto probabile che i membri abbiano trovato opportuno assegnarsi informalmente dei ruoli distinti o siano stati costretti a farlo da qualche forza esterna. Ciò significa pure che essi si applicano reciprocamente delle norme. Tali norme regolative dell'attività interna a un gruppo possono avere carattere implicito o al contrario possono essere codificate, cioè definite in modo univoco, sovente scritte e adottate formalmente a maggioranza o per imposizione. Siamo, in questo caso, di fronte a quelle che per il sociologo Weber sono le forme associative caratteristiche della società moderna occidentale che agiscono secondo criteri di razionalità rispetto allo scopo o al valore. Per questo autore, il gruppo sociale ha un significato ben preciso; esso infatti si configura come un insieme di relazioni organizzate che tendono ad agire in modo selettivo nella società: «Una relazione sociale limitata o chiusa verso l'esterno mediante regole deve essere chiamata gruppo sociale quando l'osservanza del suo ordinamento è garantita dall'atteggiamento di determinati uomini, propriamente disposti a realizzarlo» (Weber 1922a, p. 46).

Strettamente collegato a quello della differenziazione perché da un lato lo implica e, dall'altro, ne risulta una diretta conseguenza, è un altro aspetto spesso preso in considerazione nella definizione del gruppo, e cioè l'*interdipendenza* tra i membri che lo compongono, vale dire il fatto che l'attività di ciascuno dipenda da quella degli altri ed è da questa modificata. Come si può facilmente comprendere, si tratta ancora di un modo particolare di intendere l'esistenza di interazioni tra le varie

parti che compongono il gruppo. È questo un approccio proposto dallo psicologo sociale Kurt Lewin¹⁰ e sul quale ci soffermeremo in modo più dettagliato nei prossimi paragrafi. Ciò che qui può essere utile anticipare è che, all'interno del suo pensiero, è possibile rintracciare una definizione assolutamente originale di gruppo. Questa non soltanto ha influenzato in modo determinante il lavoro di psicologi e sociologi che si sono occupati di questo tema ma offre una lettura maggiormente integrata rispetto ad alcune di quelle caratteristiche precedentemente analizzate.

Nell'ottica lewiniana il concetto di gruppo si pone ben aldilà del semplice sistema di interazioni e si incentra sul costrutto di *coesione* come fenomeno complesso che trascende l'intensità del legame interindividuale o il gioco delle alternative individuali o l'esito dell'azione. Il gruppo, visto come una totalità dinamica, è caratterizzato dalla stretta interdipendenza delle sue parti. Ad esempio, come sostiene Lewin, sarebbe sbagliato considerare che le donne bionde abitanti in una città «esistono in quanto gruppo» dal momento che esse rappresentano solo un certo numero di persone categorizzate in un insieme sulla base della somiglianza di una delle loro caratteristiche. Discorso diverso è invece se le donne bionde che lavorano in una fabbrica venissero discriminate nei confronti dei loro colleghi. In questo caso esse possono diventare un gruppo avente specifiche caratteristiche strutturali. Ma tali caratteristiche strutturali sono

¹⁰ Trattandosi di un autore che si colloca al di fuori del panorama disciplinare della sociologia, può essere utile richiamare qui brevemente alcune informazioni capaci di inquadrare l'originalità del suo contributo allo studio dei gruppi sociali. Kurt Lewin (1890-1947) fu uno psicologo e filosofo tedesco iscrivibile all'interno della scuola del Gestalt, o psicologia della forma, tradizione teorica nata in Germania intorno al 1910 e in base alla quale la vita psichica e in particolare l'esperienza percettiva è costituita da modelli dinamici organizzati secondo principi strutturali. Questi modelli sono considerati come delle totalità o sistemi dotati di proprietà distinte da quelle delle loro parti che, per di più, determinano la natura delle parti stesse. Così per esempio i singoli oggetti che le persone percepiscono sono visti in quel determinato modo in quanto verrebbero pre-concepiti entro schemi concettuali complessi e organizzati dalla mente umana. Nella tradizione di ricerca della Gestalt la psicologia sociale ha sottolineato il fatto che questi schemi concettuali sono determinati dalla società insistendo perciò sull'influenza dell'organizzazione di gruppo e del clima sociale che vi è connesso sulle percezioni individuali. Sarebbe tuttavia erroneo pensare che ci troviamo nello stretto ambito del determinismo sociale dal momento che, come emerge chiaramente dal contributo di Lewin, il comportamento dei soggetti all'interno del gruppo può portare a una modificazione degli schemi concettuali di partenza. In particolare, a seguito di un intenso programma di ricerca sperimentale condotto negli Stati Uniti a partire dalla seconda metà degli anni Trenta del secolo scorso, Lewin porta avanti l'idea secondo la quale il comportamento di gruppo debba essere visto come determinato dal campo di forze sociali in cui il gruppo stesso è collocato. Il *campo sociale* è una configurazione in cui la funzione delle parti è determinata dall'organizzazione dell'intero o, in altre parole, è un tutto non riducibile alla semplice somma dei suoi elementi costitutivi (Lewin 1936).

rappresentate dai *rapporti* che si vengono a creare tra le parti piuttosto che dalle parti stesse o dai loro attributi.

Considerando il gruppo come una unità, come una totalità dinamica in cui le parti di cui si compone sono interdipendenti tra loro, Lewin adotta una definizione che può essere utilizzata tanto per i piccoli che per i grandi gruppi. Con il concetto di interdipendenza Lewin si riferisce a qualcosa di più e di diverso della semplice esistenza di relazioni tra le parti del tutto. A questo proposito l'autore distingue tra interdipendenza del destino e interdipendenza del compito.

L'interdipendenza del destino costituisce un elemento unificante di carattere macroscopico nel senso che qualunque aggregato casuale di individui può diventare gruppo se le circostanze ambientali attivano la sensazione di essere accomunati da un 'destino comune'. Va da sé che l'idea di destino comune può essere applicata tanto a fenomeni di ampia portata come le discriminazioni razziali quanto alla situazione vissuta dai passeggeri di un autobus imbottigliato nel traffico.

L'interdipendenza del compito costituisce un elemento più forte e più diretto dell'interdipendenza del destino, poiché fa sì che lo scopo del gruppo determini un legame tra i membri in modo tale che i risultati delle azioni di ciascuno abbiano delle implicazioni sui risultati degli altri. La natura di queste implicazioni può essere positiva o negativa; l'interdipendenza positiva (collaborazione) si ha nel caso in cui il risultato positivo di ognuno implichi il successo del gruppo (e viceversa); l'interdipendenza negativa (o competizione) quando il successo di un membro costituisce l'insuccesso di un altro o di altri membri.

Da quanto fin qui detto dovrebbe emergere chiaramente come, quando si parla di gruppo, ci si riferisce in realtà a un concetto multidimensionale, suscettibile di innumerevoli interpretazioni. Non stupisce quindi che i fenomeni di gruppo siano stati affrontati dalla sociologia in modi molto diversi. Se una specializzazione disciplinare si è avuta soltanto a partire dalla fine degli anni Cinquanta con il proliferare, soprattutto negli Stati Uniti, di contributi teorici ed empirici che avevano come oggetto aggregati di piccole dimensioni (*i piccoli gruppi*), questo concetto è stato al centro della riflessione sociologica fin dal suo nascere, tanto che, già nella seconda metà dell'800, il sociologo polacco Ludwig Gumplowicz sosteneva che la sociologia altro non è che lo studio dei gruppi e delle loro interrelazioni, dal momento che i fenomeni sociali sono costituiti dalle attività e dai rapporti fra gruppi.

La centralità di questo concetto risiede nel fatto che, come hanno efficacemente sottolineato Horkheimer e Adorno: «il divergere di universale e particolare nella tensione fra individuo e società implica necessariamente che l'individuo non si inserisca in modo immediato nella totalità sociale, ma attraverso istanze intermedie. A queste istanze intermedie si riferisce il concetto di gruppo» (Horkheimer, Adorno 1956, p. 70). Proprio in

relazione alla sua funzione intermedia tra individuo e società, per essere il contesto all'interno del quale si realizza la natura sociale dell'uomo, il gruppo è, ed è stato, il *locus* privilegiato sia della riflessione teorica che della ricerca sul campo.

Ferma restando quest'idea di base, decisivo è il tipo di realtà che si attribuisce ai gruppi: se, come hanno fatto alcuni autori, si ammette l'esistenza reale dei soli individui, i gruppi non sono che sommatorie di individui; se, invece, come fanno altri, si vedono nei gruppi realtà preesistenti e sovraordinate agli individui stessi, questi ultimi escono completamente dal *focus* dell'analisi.

In questo contributo prenderemo in considerazione la funzione del gruppo in rapporto al problema della coesione sociale, così come è stato fatto da Durkheim e dai suoi allievi. Parlare di gruppi non è la finalità ultima di questo capitolo, il cui obiettivo è quello di comprendere come si formino i legami sociali; affrontare questo tema diventa tuttavia una premessa necessaria, dal momento che, come cercheremo di dimostrare, le relazioni non si sviluppano nella totale libertà, ma in riferimento a configurazioni sociali che trovano la loro origine all'interno della dimensione di gruppo¹¹.

7.3. La funzione del gruppo tra coesione e differenziazione sociale

L'elemento che accomuna i contributi degli autori che verranno presentati è l'insistenza sul tema della coesione sociale. Sulla base di questo presupposto il gruppo viene considerato come un insieme di individui associati, in modo che può essere sia informale che formalizzato da un'organizzazione, con la finalità di perseguire un progetto comune. Centrale in questa impostazione, che troverà ampio riscontro sia in sociologia che in antropologia nel corso di tutta la prima metà del secolo scorso, è il pensiero di Emile Durkheim, che pone l'accento sulla dimensione collettiva dei fenomeni sociali mettendo in risalto l'integrazione come elemento primario di costituzione della vita sociale.

A partire dal suo primo testo, Durkheim (1893) cercherà, nel corso di tutta la sua opera, di trovare una risposta ai seguenti interrogativi: come un gruppo di individui può costituire una società? Come possono realizzare quella condizione dell'esistenza sociale che è il consenso?

La risposta che Durkheim offre a questi due problemi fondamentali risiede nella distinzione che egli propone tra due forme di solidarietà, la solidarietà detta meccanica e la solidarietà detta organica¹².

¹¹ Per coloro che fossero interessati a un approfondimento nell'ambito della sociologia dei gruppi si consiglia la lettura di Mattioli 1998.

¹² Può essere qui utile ricordare che per Durkheim la solidarietà sociale è un fenomeno esclusivamente morale che di per sé non si presta né all'osservazione esatta né tanto meno alla misura. Per procedere a una classificazione e a un confronto tra le

La solidarietà detta meccanica è una solidarietà per somiglianza. Quando questa forma di solidarietà domina una società gli individui differiscono poco gli uni dagli altri: membri di una stessa collettività, questi si rassomigliano perché provano gli stessi sentimenti, perché accettano gli stessi valori, perché riconoscono lo stesso motivo sacro. La società è coerente perché gli individui non sono ancora differenziati. Lo specifico tema dei gruppi diventa centrale dal momento che là dove domina la solidarietà di tipo meccanico siamo in presenza di una società segmentata, in cui ogni tratto designa un gruppo sociale nel quale gli individui sono strettamente integrati. Ma il segmento è anche un gruppo localmente situato, relativamente isolato dagli altri, che conduce vita propria. Esso comporta una solidarietà meccanica basata sulla somiglianza, ma suppone anche la separazione in rapporto al mondo esterno. A questa forma di solidarietà corrisponderebbe, nel pensiero di Durkheim, una specifica forma di organizzazione sociale. Le società che al suo tempo erano dette primitive, e che oggi chiamiamo arcaiche, o società senza scrittura, sarebbero infatti dominate dalla solidarietà meccanica. Gli individui di un clan sono in qualche modo interscambiabili e, quindi, a livello di analisi, il gruppo prevale nettamente sull'individuo¹³.

L'organizzazione segmentaria dunque, per definizione, si contrappone ai fenomeni generali di differenziazione, designati col termine di solidarietà organica; anche se laddove questa si è prodotta possono perdurare parzialmente strutture segmentarie.

La forma di solidarietà organica è quella nella quale il consenso, cioè l'unità coerente della collettività, nasce da (o si esprime attraverso) la differenziazione e si realizza esclusivamente se ciascuno ha una sua sfera d'azione, e di conseguenza una sua personalità. Gli individui, grazie alla divisione del lavoro¹⁴, non sono più simili, ma differenti e, proprio perché tali, sono in grado di realizzare il consenso. Perché possa realizzarsi la solidarietà organica è necessario che la coscienza collettiva lasci scoperta

varie forme di solidarietà è dunque necessario sostituire al fatto interno che ci sfugge un fatto esterno che lo simbolizzi, e studiare il primo attraverso il secondo. Questo simbolo visibile per Durkheim è il diritto (1893).

¹³ È interessante sottolineare come questa lettura proposta da Durkheim abbia fortemente influenzato il campo della ricerca antropologica, soprattutto nella definizione del concetto di gruppo corporato, aggregato dotato di confini e modelli di equilibrio statico. Sarà proprio dalla messa in discussione di questo concetto, ad opera degli antropologi anglosassoni della Scuola di Manchester, che a partire dalla seconda metà del secolo scorso verrà affermandosi l'approccio comunemente definito *network analysis*. Sulla nascita della *network analysis* come superamento del concetto di gruppo corporato in antropologia si rimanda a Piselli 1995.

¹⁴ Riguardo al concetto di divisione del lavoro, può valere la pena ricordare come per l'Autore essa non vada intesa come un fenomeno esclusivamente economico, ma come un generale prodotto della differenziazione sociale, che può essere osservata negli ambiti più diversi della società.

una parte della coscienza individuale, affinché si realizzino quelle funzioni specifiche che la prima non può realizzare; più questa regione è estesa, maggiore è la coesione prodotta da tale solidarietà. Infatti, da un lato, quanto più è diviso il lavoro tanto più strettamente ciascuno dipende dalla società e, dall'altro, quanto più specializzata è l'attività tanto più essa è personale. Nella visione di Durkheim, dunque, l'individualità del tutto aumenta contemporaneamente a quella delle parti e la società diviene più capace di muoversi unitariamente quanto più ciascuno dei suoi elementi è autonomo.

Se, come abbiamo detto, il gruppo è visto da Durkheim come l'unità di base attraverso la quale si organizza la società segmentata, in cui domina la solidarietà meccanica, all'interno della società differenziata caratterizzata dalla presenza di una forma di solidarietà organica il gruppo si caratterizza per due principali funzioni: esso è un aggregato morale; è il luogo all'interno del quale si esprime la natura sociale dell'individuo.

7.3.1. Il gruppo come aggregato morale

Come abbiamo visto, la differenziazione sociale, fenomeno caratteristico delle società moderne, è per Durkheim la condizione creatrice della libertà individuale: soltanto in una società nella quale la coscienza collettiva ha perso una parte della sua invadente rigidità l'individuo può fruire di una certa autonomia di valutazione e di azione. In una simile società individualistica, il problema capitale sta tuttavia nel conservare quel minimo di coscienza collettiva, senza la quale la solidarietà organica comporterebbe la disgregazione della società; ciò è possibile grazie all'esistenza dei gruppi.

Per Durkheim il gruppo rappresenterebbe l'unica sede per sviluppare legami morali che avvincano l'individuo, fornendogli attraverso il complesso apparato dei valori un insieme unitario che sottolinei e sancisca il rapporto con la più ampia società; elemento privilegiato capace di fornire il necessario per mettere al riparo dal rischio di anomia.

La divisione sociale del lavoro ha creato, nelle moderne società urbano-industriali, una interdipendenza talmente forte che i processi di disgregazione potrebbero intaccare la struttura stessa della società. A titolo esemplificativo, Durkheim cita la perdita d'importanza di istituzioni fondamentali come la famiglia. Contro questo pericolo concreto l'unico baluardo possibile è quello di individuare delle nuove forme di aggregazione sociale che trovino le ragioni stesse della loro nascita all'interno delle condizioni oggettive della società. Bisogna, in altre parole, trovare formule rinnovate di aggregazione capaci di ricostruire nuovi valori morali, tessuto connettivo fondamentale per mantenere gli individui in un rapporto di convivenza non pervaso da correnti 'anomiche'.

Più in generale, Durkheim vede nell'associazione di individui che hanno in comune idee, sentimenti, interessi, occupazioni, il costituirsi

di un'unione che oltrepassa i singoli e che dà vita, nella subordinazione degli interessi particolari all'interesse generale, al costituirsi di un corpo di regole morali. Non solo l'individuo, che trova nei gruppi un modo soddisfacente di sfuggire all'incertezza di rapporti sottoposti a una influenza regolatrice, ma la società nel suo insieme è interessata alla formazione di gruppi capaci di regolare l'attività che si sviluppa in essi. Secondo Durkheim «la vita comune è coercitiva e nello stesso tempo è attraente [...] quando individui che si trovano ad avere degli interessi comuni si associano, essi non lo fanno soltanto per difendere tali interessi ma per associarsi, per non sentirsi più perduti in mezzo a gente ostile, per avere il piacere di comunicare, di essere tutt'uno con molti altri e cioè in definitiva per condurre insieme una medesima morale» (Durkheim 1893, p. 22).

Quella che il gruppo rappresenta la sede nella quale è possibile riaffermare una morale collettiva è un'idea che Durkheim ribadisce anche in altre opere, soprattutto ne *L'Educazione morale*. In questo testo del 1902-1903, pubblicato postumo nel 1925, l'Autore afferma che ovunque si costituisca un raggruppamento si forma anche una disciplina morale, capace di avvicinare l'individuo alla più ampia forma della società; è perciò necessario favorire l'intrecciarsi di relazioni tra individui. Una volta rilevato il venir meno del ruolo della famiglia in quanto gruppo morale per eccellenza, Durkheim giunge a formulare l'ipotesi che gruppi alternativi, anche se non sostitutivi, integrino la famiglia e in un certo senso la completino, fornendo all'individuo la possibilità di interagire in una dimensione più vasta. «un gruppo completamente diverso può avere la stessa azione purché abbia la necessaria coesione. Ora, fuori dalla società confessionale, familiare e politica ce n'è un'altra di cui per ora non si è mai trattato ed è quella costituita con le loro associazioni, dai lavoratori di uno stesso ordine, dai cooperatori di una stessa funzione, ed è il gruppo professionale o la corporazione» (*ivi*, p. 34).

Nel suo studio dedicato al *Suicidio*, a proposito della funzione svolta dal gruppo professionale l'Autore ha affermato:

Poiché la corporazione è costituita da individui che si dedicano alla stessa attività e i cui interessi sono solidali o addirittura identici, non vi è terreno più favorevole alla formazione di idee e sentimenti sociali [...]. Il gruppo professionale ha su tutti gli altri il vantaggio di essere sempre presente, in ogni istante e in ogni luogo e di dominare gran parte dell'esistenza. Esso non agisce sugli individui saltuariamente, come la società politica, ma è sempre in contatto con loro per il solo fatto che la funzione di cui è l'organo e alla quale cooperano, è sempre in esercizio. Esso segue i lavoratori ovunque si spostino, cosa che non può fare la famiglia. Ovunque siano, lo trovano ad accoglierli, a richiamarli ai loro doveri, a sostenerli se necessario [...]. La corporazione ha dunque tutto ciò che è indispensabile per inquadrare l'individuo, per sottrarlo al suo stato di isolamento morale; data l'insufficienza attuale

degli altri gruppi, soltanto essa può svolgere questa indispensabile funzione (Durkheim 1897, pp. 435-36).

L'interpretazione che Durkheim offre della funzione morale della corporazione risulta particolarmente interessante se riletta oggi, alla luce dei mutamenti avvenuti all'interno del mercato del lavoro grazie all'introduzione di strumenti di flessibilità. La parcellizzazione delle opportunità lavorative, la frammentazione delle carriere professionali rendono tra le altre cose impossibile, per una componente sempre più ampia della forza lavoro, quel processo di identificazione con un gruppo professionale stabile di cui parla l'autore. Le conseguenze di questo fenomeno, sia sul piano sociale che su quello individuale, sono molteplici, e non possono essere sottovalutate; basti pensare alle difficoltà che i lavoratori, così detti atipici, riscontrano nell'individuare strumenti e strategie di rappresentanza collettiva dei propri interessi, così come al sostanziale fallimento a cui sono andati incontro i tentativi operati in tal senso dalle stesse forze sindacali.

7.3.2. Il gruppo come realtà preesistente e sovraordinata all'individuo

Già nella seconda metà dell'800 Gumplowicz aveva affermato che l'individuo nasce, cresce e si sviluppa nei gruppi che ne determinano opinioni, sentimenti e comportamenti: fin dall'infanzia l'individuo diventa una sorta di pecora (così si esprime l'Autore) che segue in tutto e per tutto i movimenti e le strategie del suo gruppo di appartenenza.

Durkheim, pur con toni meno drastici, riprende quest'idea, affermando con forza, nel corso di tutta la sua opera, che l'individuo è sempre e comunque, tanto nelle società segmentate che in quelle differenziate, espressione della collettività. Se, infatti, l'individuo della solidarietà meccanica è intercambiabile, e quindi esiste una sostanziale coincidenza tra individualità e collettività, quando si passa a una società in cui ciascuno può e vuole essere il più insostituibile degli esseri, l'individuo è ancora espressione della collettività. La struttura della collettività impone a ognuno una sua responsabilità. Anche in questa società che permette (teoricamente) a ognuno di essere se stesso, una parte, più considerevole di quanto si creda, di coscienza collettiva è presente nelle coscienze individuali. La società con differenziazione organica non potrebbe mantenersi se, al di fuori o al disopra del regno del contratto, non esistessero imperativi e divieti, valori sacri e collettivi, che tengono le persone legate al tutto sociale; è all'interno del gruppo che questi valori vengono prodotti e veicolati. Si tratta di un concetto più volte ribadito dall'Autore, ma che trova una sua sintetica formulazione in un passo de *Le regole del metodo sociologico*, in cui si ribadisce l'impossibilità di spiegare un fatto sociale (come il gruppo) ponendosi su un piano di analisi diverso da quello sociale:

Il gruppo pensa, sente e agisce in modo del tutto diverso da come farebbero i suoi membri se fossero isolati. Se dunque si parte da questi ultimi, non si potrà capire nulla di quanto accade nel gruppo [...] È chiaro, invece, che i caratteri generali della natura umana entrano nel lavoro di elaborazione da cui deriva la vita sociale. Ma non sono questi che la determinano o le conferiscono la sua forma specifica: essi la rendono possibile. Le rappresentazioni, le emozioni, le tendenze collettive non sono prodotte da certi stati della coscienza individuali, ma dalle condizioni in cui si trova il corpo sociale nel suo insieme (Durkheim 1895, pp. 101-103).

L'idea che il gruppo sia un'entità preesistente e sovra determinata rispetto all'individuo, così come il fatto che la natura umana vada spiegata riconducendola al corpo sociale nel suo insieme, è stata efficacemente ripresa e applicata allo studio dei fatti mentali collettivi dall'allievo di Durkheim, Maurice Halbwachs.

La riflessione portata avanti da questo autore, noto in particolare per aver affrontato per la prima volta da un punto di vista sociologico il tema della memoria (1947), si articola intorno a due principali ambiti problematici: da un lato alla genesi sociale delle funzioni mentali, ovvero alle condizioni sociali del funzionamento dello spirito umano, dall'altro alle conseguenze dell'articolazione della società in gruppi differenti e alle implicazioni che può avere l'appartenenza dei singoli a diversi gruppi contemporaneamente. Come afferma nel suo saggio *Psicologia delle classi sociali*, pubblicato dopo la sua morte nel campo di concentramento di Buchenwald nel 1945,

[...] L'individuo agisce nella società unicamente secondo motivazioni che gli sono presentate, suggerite e molto spesso imposte dalla società. Le sue tendenze religiose si possono scoprire solo nei gruppi confessionali, e i sentimenti familiari si elaborano e si sviluppano soltanto nel gruppo domestico. Naturalmente non si può dimenticare che le influenze di un gruppo si manifestano in modo diverso sugli individui, relativamente alla loro personalità e al grado di prestigio esercitato dalle varie società distinte nel gruppo (Halbwachs 1955, p. 23).

Come in Durkheim, dunque, anche in Halbwachs assume un ruolo centrale l'idea che il comportamento individuale, anche il più intimo e apparentemente soggettivo come le emozioni, vada spiegato come un qualunque altro fatto sociale; rispetto al maestro, tuttavia, egli si sofferma meno sul problema della coesione morale del corpo sociale, ed enfatizza, invece, l'importanza di variabili strutturali, quali i rapporti di produzione e le peculiarità del contesto. Un esempio chiaro dei passi avanti compiuti rispetto all'impostazione durkheimiana lo troviamo nello studio sulle cause del suicidio (Halbwachs 1930), dove sottolinea come, dietro la coesione religiosa dei gruppi cattolici – che come già aveva affermato il

maestro metterebbe i membri maggiormente al riparo dai rischi di suicidio – esistano una quantità di altri aspetti che dipendono dalle consuetudini di vita in una civiltà rurale, dove si trasmettono i costumi e le tradizioni.

Ancora, nel suo studio sui bisogni nel corso del quale ha messo in evidenza i legami interni con i differenti ambienti sociali, egli ha sviluppato in un certo modo la morfologia sociale di Durkheim, evidenziando come dietro i fatti morfologici sia presente la struttura economica e, soprattutto, la potente influenza di quel particolare gruppo sociale che è la classe. Particolare interesse nel contesto della nostra riflessione assume l'analisi che Halbwachs compie dei sentimenti e delle emozioni. In totale accordo con l'impostazione durkheimiana, l'ipotesi sostenuta dall'Autore in un saggio dal titolo *L'espressione delle emozioni e la società* è che i sentimenti e le emozioni, per quanto riguardino la parte più intima e privata degli individui, devono alle forme più generali di una cultura la possibilità di essere nominati, espressi e percepiti. Essi cambiano a seconda delle epoche, dei ceti, del genere e, più in generale, del contesto sociale in cui si formano e si esprimono. Gli stati affettivi sarebbero per Halbwachs

[...] imprigionati in correnti di pensiero che giungono alla nostra mente dal di fuori, che sono in noi perché sono negli altri. Siamo noi, è vero, a provarli. Ma sussistono e si sviluppano, in un mondo in cui siamo di continuo in contatto con gli altri, alla sola condizione che si presentino sotto forme che permettano loro di essere compresi, se non approvati e incoraggiati, dall'ambiente cui noi apparteniamo (Halbwachs 1947, p. 126).

Attraverso le loro espressioni esteriori, o almeno attraverso le modalità di espressioni visibili, sensibili, le emozioni cadono sotto lo sguardo degli uomini che ci circondano, dei gruppi ai quali siamo legati: «Quando l'emozione si esprime, questa espressione è materiale, e il gruppo fa presa direttamente su di essa». «Quando, siamo soli», prosegue, «e di fronte a un evento sgradevole e inatteso, ci lasciamo andare a un'espressione di collera imprecando e alzando i pugni al cielo, lo facciamo come se qualcuno ci stesse osservando, qualcuno che dal solo vederci da lontano sarebbe in grado di intuire e di decodificare la nostra gestualità e comprendere lo stato d'animo che ne sta alla base» (*ibidem*). È evidente in questo esempio come la posizione di Halbwachs non si discosti molto dall'approccio che sarà proprio dell'interazionismo simbolico e di Goffman. L'analisi del sociologo francese non si limita tuttavia a considerare le forme di espressione delle emozioni; egli sostiene che la stessa possibilità di provare le emozioni deriva dalle nostre appartenenze sociali: «non solo l'espressione delle emozioni, ma attraverso questa le stesse emozioni sono sottomesse alle tradizioni e si ispirano a un conformismo insieme esteriore e interiore. Amore, odio, gioia, dolore, timore, collera sono stati da prima provati e manifestati in

comune, sotto forma di reazioni collettive. È nei gruppi cui apparteniamo che abbiamo imparato a esprimerli, ma anche a provarli» (*ivi*, p. 128). L'Autore è pronto ad ammettere che sia nel provare che nell'esprimere le emozioni esista un'ampia parte di spontaneità personale. Tuttavia, in piena sintonia con l'impostazione durkheimiana, è pronto a ricondurre la spiegazione dal piano psicologico a quello sociale, dal momento che, come afferma, tale spontaneità personale «non si manifesta, non appare se non in forme comuni a tutti i membri del gruppo, i quali modificano e formano la loro natura mentale tanto profondamente quanto gli schemi del linguaggio e del pensiero collettivo» (*ivi*, p. 130).

Sarebbe sbagliato pensare che il sociologo francese si limiti a considerare quelli di gruppo come dei processi semplicemente imitativi; per quanto possa esserne stato influenzato, è infatti ben lontano dall'idea sviluppata da Gabriel Tarde del gruppo come *collection* di individui che si trovano nella condizione di imitarsi tra loro e che vivono una situazione sociale in cui i tratti comuni dell'esperienza collettiva sono imitazioni dei modelli di comportamento connessi allo sviluppo storico della tradizione, delle istituzioni, delle norme sociali e culturali di una determinata società.

Halbwachs, attento lettore della sociologia d'oltre oceano, sembra più sensibile all'idea sviluppata da Cooley (1909), che la personalità individuale rappresenti il prodotto della dinamica di relazioni tra il soggetto e gli altri, e soprattutto al concetto di *looking-glass* attraverso il quale viene messo l'accento sul fatto che l'io si forma nel soggetto come reazione all'idea che del soggetto si fanno gli altri. La formazione dell'io, secondo questo autore, comprende vari elementi: l'immagine che il soggetto possiede del suo modo di apparire agli altri, l'immagine del giudizio su tale modo di apparire e il sentimento di orgoglio o di mortificazione che di conseguenza si determina nel soggetto. Insomma, la natura umana, per Cooley, non esiste separatamente nell'individuo, ma è una natura di gruppo o un aspetto primario della società cioè una condizione relativamente semplice e generale dello spirito sociale.

Un posto centrale nella sua elaborazione viene assunto dal concetto di gruppo primario che egli riferisce a contesti «caratterizzati da un'intima associazione e cooperazione» quali la famiglia, il gruppo di gioco dei bambini, il vicinato o la comunità degli adulti. Essi sono primari in molti sensi: «ma soprattutto in quanto svolgono una funzione fondamentale nella formazione della natura sociale degli individui. Il risultato di un'associazione intima è una certa fusione delle individualità in un insieme comune, tale che l'io proprio di ciascuno è costituito, almeno per molti aspetti, dalla vita comune e dallo scopo del gruppo» (*ivi*, p. 301). Al loro interno, l'individuo compirebbe la sua prima e più completa esperienza dell'unità sociale. Per Cooley, inoltre, queste «sfere più importanti e intime di associazione» sarebbero praticamente universali in quanto proprie di ogni tempo e di ogni stadio di sviluppo e costituiscono di conseguenza una

delle basi principali di ciò che è universale nella natura degli ideali umani e anche in quanto non mutano nello stesso grado in cui mutano relazioni più elaborate, formando così una fonte relativamente stabile dalla quale sorgono di continuo queste ultime. Naturalmente essi non sono indipendenti dal resto della società, ma in certa misura ne riflettono lo spirito.

Pur collocandosi, dunque, all'interno di un paradigma di tipo organicistico Cooley si discosta in modo fondamentale dall'impostazione durkheimiana: mentre quest'ultimo parlava di 'coscienza collettiva' come di un qualcosa di sovrapposto alla natura individuale, di maniere di fare, di pensare e di sentire che esistono al di fuori e al di sopra delle coscienze individuali, Cooley introduce l'idea di *larger mind* (mente più larga). Si tratta di un concetto essenzialmente dinamico: piuttosto che all'imporsi sul singolo di un complesso di preesistenti rapporti inter-personali, essa allude a un processo espansivo *in fieri*, per cui «la lotta per l'esistenza tra le idee si svolge in un raggio sempre più largo e il mondo moderno, malgrado la sua complessità, può diventare fondamentalmente più semplice, più coerente e più ragionevole» (*ivi*, p. 301). L'uomo quindi, secondo Cooley, può riconoscersi nella società, la sua mente può farsi veramente 'più larga' con l'estendersi della transazione sociale, in quanto alla base del formarsi e dell'articolarsi della sua consapevolezza sta già il processo sociale del 'piccolo gruppo' dove il rapporto 'faccia-a-faccia' rende possibile l'estrinsecarsi di quel bisogno principale dell'uomo che è l'auto espressione. Così, per questo autore, l'allargamento della coscienza iniziata nei gruppi primari può procedere verso quella mente più larga che si fonda su una libera circolazione delle idee sempre più ampia. Non solo, dunque, per Cooley viene a cadere ogni necessità di mettere in contrasto società e individuo, ma quest'ultimo, proprio come andava affermando negli stessi anni Simmel, può essere visto come il punto di intersezione di un infinito numero di cerchi rappresentanti dai gruppi sociali a cui appartiene (*ivi*, p. 148)

L'individuo, non più meramente determinato dalle proprie appartenenze sociali, è per Simmel collocato all'interno di una rete di rapporti ascritti che progressivamente tende a scegliere e a costruire secondo criteri di vicinanza, di interesse, di somiglianza, di inclinazione, omogeneità di orientamenti o anche per contrapposizione e difesa dagli altri: gli individui si aggregano secondo criteri rispondenti a diverse razionalità, non sempre esplicite. Ciascuno appartiene pertanto a più gruppi e ciò favorisce e condiziona l'adattamento sociale del singolo. È da questa complessa rete di rapporti che si sviluppa l'integrazione tra grandi gruppi sociali e della società nel suo insieme. In questo passaggio dal semplice al complesso l'azione reciproca da ascrittiva diventa selettiva, per effetto dell'aumento della libertà dell'individuo che si affranca progressivamente da qualsiasi forma di vincolo nato senza la partecipazione del soggetto.

Il progredire del processo di differenziazione porta quindi alla creazione di rapporti di associazione tra elementi costitutivi omogenei tratti da cerchie

eterogenee. Così la famiglia comprende un certo numero di individualità di specie diversa, che all'inizio dipendono da questa relazione nella misura più stretta. Col progredire dello sviluppo, però, ogni individuo intreccia un vincolo con personalità le quali stanno al di fuori di questa originaria cerchia associativa e hanno invece con lui una relazione derivante dall'uguaglianza oggettiva delle disposizioni, delle tendenze, delle attività e così via; l'associazione derivante dalla coerenza esteriore viene sempre più sostituita da un'associazione fondata su relazioni di contenuto (Simmel 1908).

Con l'aumento della complessità sociale, aumenta il numero delle diverse cerchie sociali in cui l'individuo si trova: il numero delle cerchie è per Simmel uno dei criteri di misurazione della cultura (intesa come aumento della libertà, della consapevolezza, della auto-coscienza individuale) in quanto questo significa che l'uomo è sempre meno definito da un'unica e indifferenziata cerchia sociale che si costituisce a prescindere dalle sue capacità, motivazioni, aspirazioni, competenze e sempre più definito dalla partecipazione a più cerchie sociali liberamente scelte.

Risulta evidente da questi brevi accenni all'opera di Simmel come all'interno della sua prospettiva il concetto di gruppo venga ad assumere una connotazione profondamente diversa da quella riferibile al paradigma di stampo organicista degli autori fin qui trattati: l'individuo, nella sua capacità di stabilire relazioni all'interno di cerchie sociali diverse viene ad assumere un ruolo centrale mentre la dimensione collettiva perde la sua staticità per assumere la natura di una configurazione variabile.

7.4. Creare legami sociali: amicizia e celibato tra libertà individuale e vincoli strutturali

In sociologia la nozione di socievolezza non designa la qualità intrinseca di un individuo che permetterebbe di distinguere coloro che sono 'socievoli' da coloro che non lo sono ma semplicemente l'insieme delle relazioni che un individuo intrattiene con gli altri e le forme che assumono queste stesse relazioni. Sulla base di questo presupposto potremmo dire, riprendendo Simmel (1908), che la socievolezza è la forma più semplice e più pura di azione reciproca: forma ludica della socializzazione, essa assomiglia a un gioco senza vincoli nel corso del quale ci si comporta come se tutti fossero uguali. Se non è sempre stato così in passato, con l'affermarsi di una società urbana e industriale la socievolezza sarebbe diventata il processo nell'ambito del quale individui occupanti posizioni differenti, ineguali sono in grado di creare relazioni di tipo egualitario.

Le relazioni di socievolezza possono essere distinte tra ascritte ed elettive. Il criterio distintivo che sta alla base di questa tipologia è dato dal grado di libertà con il quale si scelgono i due partner della relazione: sono elettive le relazioni con gli amici e gli amanti; ascritte o semi elettive quelle con familiari e parenti. L'amicizia, in questa prospettiva, può esse-

re considerata come una specificazione della socievolezza dove centrale diventa l'attenzione non solo alle caratteristiche ma anche ai meccanismi sociali che presiedono la creazione delle relazioni elettive. Gli individui si rappresentano normalmente l'amicizia come una relazione egualitaria, liberamente scelta, reciproca, e debolmente istituzionalizzata (Degenne, Forsé 1994), tuttavia, benché essa possa essere ricompresa tra le relazioni elettive e dunque scelte, tale scelta farebbe capo a delle forti determinanti sociali. Affrontare in una prospettiva sociologica il tema dell'amicizia significa porsi i seguenti interrogativi: sulla base di quale logica scegliamo i nostri amici? Siamo completamente liberi di seguire le nostre inclinazioni individuali? Esistono dei meccanismi sociali che influenzano tali scelte? Che ruolo hanno i vincoli di carattere strutturale?

7.4.1. L'amicizia, un legame sociale

Se prendiamo in analisi la letteratura che affronta il tema della socievolezza possiamo individuare due approcci di natura totalmente opposta (Bidart 1988): nel primo, che possiamo far risalire a Simmel, la socievolezza è definita come la forma stessa dell'esistenza sociale; una forma che sarebbe liberata da ogni contenuto societario, slegata da ogni motivazione individuale per presentarsi unicamente come una pulsione primaria che incarna un 'valore in sé'. In evidente rottura con questa concezione individualista che mette l'accento sulle disposizioni soggettive più o meno coscienti e istituisce la relazione io-altro come la formula canonica che, complessificandosi e arricchendosi, giunge alla formazione di una relazione sociale determinata, si pone la prospettiva di stampo durkheimiano che insiste, al contrario, sul contenuto sociale delle relazioni fornendo della socievolezza e dell'amicizia una definizione molto più variabile e legata al contesto in cui le pulsioni individuali lasciano spazio alle determinazioni di tipo sociale. È su quest'ultima che ci soffermeremo. L'approccio durkheimiano alla socialità consiste nel considerare i legami sociali, compresi quelli apparentemente più affettivi, nella loro realtà propria, dunque sociale, senza ricondurli a un soggetto individuale costitutivo al livello del quale rischia di svanire la loro specificità. Il fatto che gli uomini intreccino tra loro legami che li fanno sentire solidali non si può spiegare in modo soddisfacente chiamando in causa determinazioni psico-fisiologiche individuali. In alcune, significative pagine, Durkheim (1893), inizia con il constatare l'esistenza di due differenti forme di amicizia, l'una basata sulla somiglianza e l'altra sulla dissomiglianza. È significativo che diversità e somiglianza possano esser entrambe causa della mutua attrazione tra individui. Tale contraddizione svanisce se, come fa Durkheim, cerchiamo di definire la nozione di amicizia non più in sé e in astratto, ma in funzione dei rapporti variabili tra la personalità individuale e la collettività e dunque

riferendosi direttamente alle trasformazioni della solidarietà sociale, meccanica o organica, che procedono rispettivamente per similitudine o per differenziazione. Non proviamo, secondo l'Autore, nessun piacere se troviamo in un altro una natura semplicemente diversa dalla nostra: i prodighi non cercano la compagnia degli avari; i caratteri retti e franchi non cercano quella degli ipocriti e dei subdoli; gli spiriti amabili e dolci non provano nessuna inclinazione per i caratteri duri e malevoli. Le differenze che si attraggono reciprocamente sono per Durkheim soltanto quelle che invece di opporsi e di escludersi si completano a vicenda. L'aspetto che viene sottolineato con forza è che la divisione del lavoro, anche qualora applicata allo specifico campo dell'amicizia, non porta a un rafforzamento delle funzioni divise di cui sono titolari i singoli partner della relazione, ma allo stabilirsi, tra di essi, di un legame di solidarietà. «Individui che altrimenti sarebbero indipendenti», si legge nello stesso testo, «sono vincolati reciprocamente: invece di svilupparsi separatamente, essi concertano i loro sforzi; sono solidali e la loro solidarietà non agisce soltanto nei corti istanti in cui vengono scambiati i servizi, ma si estende ben aldilà di essi» (*ivi*, p. 83).

Come mostreremo nel paragrafo successivo, sono abbastanza numerose, almeno nei paesi francofoni, le ricerche che hanno messo in evidenza la presenza di meccanismi sociali all'opera rispetto alla scelta del coniuge (Bozon, Héran 1987; Kaufmann 1993). Le scelte amicali sono attraversate dallo stesso paradosso, per certi aspetti ancora più visibile che nell'ambito della scelta del coniuge: l'amicizia è in apparenza privata, libera, niente la prescrive né la sanziona, contrariamente alla relazione coniugale che è regolata giuridicamente; eppure malgrado l'infinita variabilità delle definizioni che le persone danno all'amicizia e alle ragioni che invocano per dirsi legati ai propri amici, non si può non sottolineare come l'evidenza sociologica valga qui come nel caso del coniuge: «chi si somiglia si piglia» (Bidart 1997). Questa omofilia, definibile come la tendenza, per l'amicizia, a formarsi tra persone che possiedono caratteristiche simili, è sistematicamente confermata dalle ricerche empiriche (peraltro non numerose) condotte su questo tema: gli amici all'interno di una rete sono tendenzialmente simili tra loro in termini di età, sesso, classe sociale (*ibidem*). Esistono in ordine a questa tendenza all'omofilia diverse possibili spiegazioni: George Homans (1950) aveva fatto l'ipotesi che più le persone interagiscono le une con le altre più è possibile che queste provino l'una per l'altra dei sentimenti di amicizia; e ancora, sullo stesso piano, si può pensare che poiché gli individui tendono a rappresentarsi l'amicizia, più di qualunque altro legame affettivo, come una relazione tra uguali, essa ha maggiori possibilità di stabilirsi e quindi di mantenersi tra persone che lo sono effettivamente. A queste spiegazioni, che si collocano in una prospettiva di tipo comprendente, va aggiunto un ulteriore elemento esplicativo, quello che ha a che fare con i luoghi, o più in generale gli

ambiti di incontro dei propri partner amicali, luoghi e ambiti che sono sovente socialmente omogenei: è il caso tipico del quartiere, della scuola ma anche di alcuni luoghi di lavoro¹⁵.

Dal momento che crea legame sociale l'amicizia contribuisce alla costruzione della società; e poiché essa non produce tale legame a caso ma obbedendo a delle forti regolarità sociali, essa gioca un importante ruolo di regolazione sociale: pur realizzando ciò che Bidart (1997) chiama la «parte d'ideale e d'illusione di libertà di cui ogni uomo ha bisogno» essa lo fa in maniera tale da contribuire a stabilizzare e perpetuare l'ordine sociale piuttosto che a modificarlo o a sovvertirlo.

Dunque, nella prospettiva avanzata dalle ricerche qui considerate, l'amicizia non si esaurisce al semplice rapporto tra due persone. Essa si iscrive all'interno di quadri sociali, risponde a certe regolarità (per quanto riguarda le caratteristiche dei partner ma anche le modalità di considerare e di vivere la relazione), mostra una difformità che è pertanto ordinata e per certi aspetti prevedibile. L'amicizia nasce all'interno di contesti sociali ed è da questi influenzata così come lo è dall'organizzazione dello spazio fisico; altri elementi che marciano le pratiche di socievolezza e di amicizia sono l'età e la posizione all'interno del ciclo di vita, così come la classe sociale di appartenenza e le traiettorie sociali di cui si è protagonisti. Non solo, come sottolinea Michael Eve (1998), è la strutturazione stessa della rete sociale a influire sulle singole relazioni personali che la compongono. Si è in questo caso vicini alla prospettiva tipica dell'analisi di rete.

7.4.2. Donne sole e principi azzurri: la *singleness* come fatto sociale¹⁶

Nella sfera sessuale e riproduttiva si amplia oggi la gamma delle possibilità (Melucci 1996): le scelte culturali e tecniche disponibili rinviano infatti all'individuo l'autonomia di scegliere, di decidere e di collocarsi tra queste. Indubbiamente, anche il rapporto fra i partner cambia profondamente. Rispetto alla coppia eterosessuale e monogama, fondamento dell'istituzione familiare e garanzia della continuità del processo riproduttivo, si vanno affiancando nuove opportunità come modelli paralleli capaci di coesistere e perfino di istituzionalizzarsi: l'omosessualità, la *singleness* e tutti gli adattamenti mobili e temporanei della vita di coppia, al di fuori delle relazioni matrimoniali stabili (Melucci 1996; Kaufmann 1993). I matrimoni, pur continuando ad essere celebrati, non segnano più dei passaggi: la flessibilità, prima sconosciuta, di questo tipo di rituale permette a ogni singola coppia di avere la regia del proprio matrimonio

¹⁵ Sull'importanza di questi ambiti nel processo generativo dei legami sociali e nella caratterizzazione delle reti si veda anche Giovannini *et alii* 2001.

¹⁶ Si riprende qui, con modifiche e integrazioni, quanto già pubblicato in Bianchi, Tonarelli (2003), in particolare ai paragrafi 1 e 4.

(Segalen 1988). In tale contesto, quello dei single diventa un fenomeno caratterizzato da una crescente rilevanza sia in termini numerici che in relazione alle problematiche sociali che ad esso si legano. Alcuni contributi, elaborati prevalentemente in ambito demografico, si sono occupati di individuare le ragioni di carattere macro (legate prevalentemente ai cambiamenti nella struttura della popolazione) che stanno alla base di questo fenomeno; pochi, invece gli studi che si sono proposti di analizzare a livello individuale le ragioni che portano alla condizione di single, una condizione che può essere al contempo scelta o subita.

Prendendo in considerazione la letteratura, si scopre come l'indagine sociologica si sia occupata di questa tematica ponendo attenzione a vari aspetti che alla *singleness* si legano: stili di vita e di consumo; accesso ai servizi di welfare; rischio di marginalità, problematiche legate all'essere genitori soli, ecc. A questo proposito, va rilevato come esista intorno a questo tema una certa confusione sia riguardo ai termini che alle categorie utilizzate e ciò non solo perché, come sottolinea Kaufmann (1994), si tende a definire solitari individui che pur vivendo una condizione di 'monoresidenzialità' in realtà sono tutt'altro che isolati (ma che, anzi, spesso godono di una socialità ben più estesa e ricca di coloro che vivono in famiglia) (Bien, Marbach e Templeton 1992) ma anche perché si tende, a seconda dei casi, a prendere come ambito definitorio la condizione residenziale o lo stato civile, mentre solo talvolta l'essere *monohabitant* e l'essere celibe/nubile o separato/divorziato vengono a coincidere. Pur sapendo che questa scelta necessita di ulteriori e più approfondite giustificazioni, ci si occuperà di quei single che sono definibili tali per il fatto di non avere mai avuto, o di non avere più, una vita di coppia.

Dall'analisi dei corsi di vita di oltre 300 intervistati¹⁷, sono emerse le motivazioni, i processi, i percorsi che hanno portato alcuni degli intervistati alla condizione di single. Attraverso la considerazione delle scelte e opportunità a loro disposizione, ma anche dei vincoli e degli ostacoli in cui si sono imbattuti uomini e donne che sono transitati nella vita adulta tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta, la condizione di single è emersa nelle molteplici forme e varianti che trovano nella sfera del quotidiano alcune delle proprie ragioni. È un quotidiano che, nello specifico caso di studio, acquisisce una duplice accezione: si tratta, da un lato, di un quotidiano 'minimo' legato alla vita familiare e agli eventi privati, alle caratteristiche dei network di relazioni sociali che spesso, combinandosi con la specificità delle carriere professionali, riduce e condiziona le *chance* di trovare 'la persona giusta' all'interno del mercato matrimoniale; ma si

¹⁷ Si fa qui riferimento a un'indagine Murst 40% sui meccanismi di riproduzione della disuguaglianza sociale (Bianco 2001) e in particolare alla ricerca pluriennale condotta dal nucleo fiorentino coordinato da Paolo Giovannini (Giovannini *et alii* 2001). Le interviste verranno citate con una sigla seguita da un numero.

tratta anche, per soggetti che hanno vissuto la propria giovinezza alla fine degli anni '60, di un quotidiano più legato alla dimensione 'collettiva' e impregnato delle ideologie e delle prassi tipiche di quegli anni che avevano uno dei loro punti focali nella messa in discussione dei modelli familiari tradizionali. In questo caso, allora, il destino solitario può diventare sì il frutto di una scelta volontaristica di rottura con il passato, ma può anche, per alcuni, rappresentare una condizione residuale e non scelta nella quale ci si trova per non aver saputo accettare un punto di mediazione tra vecchi e nuovi modelli di convivenza.

È concentrandosi sul quotidiano 'minimo' delle dinamiche familiari, sugli ambienti, le pratiche, gli orizzonti di senso, e soprattutto le relazioni, al cui interno i nostri intervistati hanno trascorso in modo ricorrente la propria esistenza (Jedlowski 2002) che sarà possibile interpretare i percorsi di coloro che sono rimasti single perché, come essi stessi hanno affermato, non hanno «mai incontrata la persona giusta». È proprio a partire da una riflessione sul concetto di *persona giusta* che prende le mosse l'analisi su questo secondo gruppo di intervistati. L'analisi sociologica si è ampiamente soffermata sull'ipotesi che la scelta del partner, ben diversamente da quanto preteso dalla retorica dell'amore romantico, avvenga in realtà sulla spinta di influenze di tipo sociale tanto forti quanto spesso inconsapevoli, o difficilmente confessabili (Bozon, Héran 1987). Ancora, nonostante che fatalità e destino vengano normalmente evocati, l'incontro con il futuro coniuge sembra, secondo alcuni autori, non operarsi mai in modo casuale (Girard 1974): anche qualora il caso venga spesso esplicitamente evocato esso sembra in realtà riportare al processo sociale che tende a mettere in posizione di incontro potenziale individui appartenenti allo stesso ambiente (Segalen 1981). Ne consegue che, secondo la posizione occupata nella società, la probabilità statistica individua i partner potenziali all'interno di una cerchia relativamente ristretta (Kaufmann 1993). Tale ristrettezza è quindi da ricondurre da un lato al set di caratteristiche ritenute desiderabili nel coniuge, dall'altro alle concrete possibilità che si hanno di venire in contatto con colui o colei che le possiede.

Ritornando alla nostra indagine, non aver incontrato la persona giusta significherebbe quindi, in primo luogo, che l'intervistato aveva abbastanza chiare le caratteristiche che sia sul piano individuale che su quello sociale avrebbe dovuto possedere il partner con cui costruire una famiglia, e in secondo luogo che quel processo sociale che favorisce l'incontro potenziale con tale candidato non ha mai prodotto gli esiti sperati.

Sappiamo quanto il vissuto individuale non sia mai totalmente riconducibile, per la ricchezza e la complessità che lo contraddistingue, a modelli e regolarità che difficilmente riescono a tener conto del contesto di razionalità limitata in cui si muove l'attore, così come del peso degli effetti inattesi e non voluti che costellano il vivere quotidiano di ognuno. Nello specifico non pensiamo che sia possibile spiegare i percorsi che hanno portato i

nostri intervistati a rimanere single unicamente nei termini di una bassa probabilità statistica di incontrare la persona ritenuta giusta sulla base dei modelli sociali da essi condivisi. Riteniamo tuttavia che concentrarci sui meccanismi che portano alla definizione delle caratteristiche desiderabili in un partner, così come sul processo di costruzione della rete di relazioni che possono facilitarne l'incontro, può comunque fornirci alcuni spunti interessanti per capire cosa sta alla base di questi destini solitari.

Normalmente una persona arriva a definire, in modo più o meno consapevole (Kaufmann 1993), il set delle caratteristiche del partner considerato accettabile a partire dalle sollecitazioni che gli provengono dal contesto relazionale che lo circonda, in primis da quello familiare, ma anche da quello amicale e lavorativo. Ciò non significa, tuttavia, che i partiti accettabili siano necessariamente i partiti possibili (e viceversa): non aver mai incontrato la persona giusta, può significare infatti aver avuto a disposizione un tessuto di relazioni sociali inefficace, per il numero ridotto dei legami o per la segregazione degli ambiti, nel favorire l'incontro con il partner desiderabile. Ecco che allora le modalità con le quali le *relazioni ricorrenti* (Jedlowski 2002) sono andate configurandosi nel corso della vita e si sono cristallizzate dando forma e contenuto ai network sociali degli intervistati, assumono un forte potenziale esplicativo riguardo alle ragioni del celibato o del nubilito di questo gruppo di individui.

Pur nella diversità dei loro percorsi individuali, questi soggetti sembrano in effetti, trovare, nella caratterizzazione delle loro reti di relazioni, un elemento comune¹⁸. Non si tratta tanto di una peculiarità legata al modo in cui il network si presenta oggi, quanto al modo in cui è andato strutturandosi nel corso del tempo. In particolare quello che colpisce è il fatto che la socialità di questi soggetti sia rimasta a lungo fortemente caratterizzata dalla prevalenza di *legami forti* e che, per quanto riguarda gli ambiti, la loro rete di relazioni sia rimasta, ben oltre il periodo dell'infanzia e della giovinezza, fortemente centrata sul contesto familiare che spesso includeva non solo i membri della famiglia ma anche la parentela allargata. L'aver sperimentato da piccoli una socialità spesso limitata all'ambito familiare è un aspetto che accomuna molti degli oltre trecento intervistati della ricerca (Giovannini *et alii* 2001), e che ci riporta alla relativa modernità

¹⁸ Nell'ambito della ricostruzione del percorso biografico, una particolare attenzione è stata rivolta alla ricostruzione dei network sociali degli intervistati. Nello specifico, quello che ci interessava non era tanto acquisire informazioni sul bagaglio relazionale attuale, quanto sulla sua genesi, vale a dire sulle modalità con cui il la rete sociale di ogni soggetto è andato strutturandosi e modificandosi nel corso della vita. L'analisi dei network è stata condotta, grazie anche all'utilizzo del software *Reseau-Lu*, ponendo una particolare attenzione, non solo sulle caratteristiche strutturali del network (numerosità dei legami, densità, centralità, intensità, ecc.) ma anche agli ambiti all'interno dei quali ogni singolo legame, presente e passato, trovava origine o andava a collocarsi.

del concetto di amicizia così come siamo oggi comunemente portati a pensarlo. Tuttavia, mentre per molti l'esperienza scolastica, che spesso si è intrecciata, come abbiamo visto, con i fermenti culturali dei primi anni '70 e i nuovi modelli di socialità da questi veicolati, ha determinato lo spostamento del baricentro della rete di relazioni dalla famiglia al gruppo dei pari, per questo gruppo di single tale spostamento non è mai avvenuto, o comunque è avvenuto con un certo ritardo e in modo incompleto.

A tale proposito può essere utile ricordare come attraverso la ricostruzione dei network di questi intervistati sia stato possibile mettere in evidenza alcune peculiarità che contribuiscono a caratterizzare gli appartenenti a questo gruppo. Non è tanto in relazione all'ampiezza che le loro reti si differenziano dalle altre – il numero medio dei contatti è simile a quello rilevato per altri gruppi – quanto per una significativa prevalenza di familiari, più o meno prossimi, tra le persone citate. Ancora, ciò che rende tipici i network di celibi e nubili è la presenza di un nucleo numericamente consistente e molto denso di legami con persone che 'si conoscono da sempre' come i parenti, e soprattutto i fratelli con le loro famiglie, ma anche qualche vicino, per coloro che continuano a vivere nella casa dei genitori, o gli amici di famiglia. A questo proposito potremmo dirci in presenza di una sorta di *eredità relazionale* in base alla quale non solo viene mutuata in tutto o in parte la rete di contatti dei genitori, ma più in generale un modello di socialità che continua a porre in particolare risalto i legami con la parentela anche molto allargata: «Io son stata sempre molto in contatto con le sorelle della mia mamma, perché la mia mamma [...] è stata molto legata alle sue sorelle ai suoi fratelli [...] ecco le nostre amicizie sono state molto legate a legami di sangue quindi più che amicizie estranee» (Anva 39). D'altronde, come vedremo meglio in seguito, eventi traumatici hanno spesso fatto sì che molti degli appartenenti a questo gruppo siano stati chiamati molto presto ad assumersi responsabilità di cura in ambito familiare, ruolo questo che notoriamente comprende anche la 'manutenzione' delle relazioni familiari.

Sarebbe erroneo tuttavia affermare che l'aspetto appena ricordato si associ a network sociali segregati al solo ambito familiare. Intorno a questo nucleo centrale di relazioni anche molto datate, troviamo generalmente un'aureola più o meno numerosa di legami annodati in anni più recenti, a volte recentissimi. Si tratta di porzioni del network totale assai meno dense rispetto a quelle che fanno capo alla parentela e che riportano a una pluralità di ambiti, *in primis* quello lavorativo – particolarmente significativo nel caso delle insegnanti – ma anche a tutta una pluralità di attività svolte nel tempo libero. Ma soffermiamoci ancora sulla centralità delle relazioni familiari. Le ragioni del loro perdurare vanno ricercate all'interno di quello che è stato il quotidiano di questi intervistati, nelle diverse fasi del corso di vita, con le sue *ricorrenze* e le sue *rottture*. È senz'altro nell'ambito delle *ricorrenze* che vanno a collocarsi i modelli di socialità

veicolati, ma anche imposti, dai genitori che in alcuni casi hanno preteso di poter controllare e determinare la vita relazionale dei figli e soprattutto delle figlie. Tipica a questo proposito l'esperienza di questa diplomata dell'Istituto magistrale: «i miei io li ho sempre sentiti molto severi nel giudicare le amicizie, loro sono molto religiosi, per cui io c'avevo un po' questo timore probabilmente del giudizio che, quell'amica non va bene» e ancora «in quel periodo frequentavo un gruppo, una specie di comunità di base, sempre legata all'ambito cattolico, che era l'unico ambito, fuori di amici, che mi era un po' consentito frequentare dai miei» (Sart 02). Nell'ambito delle ricorrenze ritroviamo, tuttavia, anche aspetti di tutt'altra natura che ugualmente hanno limitato nei nostri intervistati le possibilità di sviluppare, quand'erano giovani, una socialità autonoma. Un esempio emblematico è dato da tutti coloro che fin da giovanissimi sono stati chiamati a condividere il quotidiano lavorativo dei genitori collaborando in modo più o meno attivo nell'impresa familiare: tipico a questo proposito, il caso di Pale 01 e Sabe 01, entrambe figlie di ristoratori che come il resto della famiglia sono fin da piccole quotidianamente chiamate a dare una mano ai genitori, e Tona 19, figlio di tessitori pratesi che già all'età di quindici anni entra in società con i fratelli maggiori titolari di una filatura.

Come abbiamo detto non sempre si tratta di pratiche ricorrenti che sedimentandosi vanno a limitare, in modo più o meno voluto, lo sviluppo di una socialità autonoma; spesso allo stesso risultato portano *eventi traumatici* che creano una frattura all'interno dello spazio dell'esperienza quotidiana. Eventi di questo tipo possono essere un trasferimento¹⁹ o anche semplicemente il trasloco da un quartiere all'altro della stessa città quando esso imponga, come nel caso di Pale 01²⁰, la necessità di ricostruire da capo la propria rete di relazioni. Molto più spesso, tuttavia, l'evento traumatico si lega alla malattia o alla morte di uno dei due genitori, cosa che hanno vissuto durante l'infanzia o l'adolescenza oltre la metà degli appartenenti a questo gruppo. Si tratta di circostanze che, aldilà dell'impatto emotivo, e delle conseguenze dirette sulle scelte professionali e di

¹⁹ In proposito può essere utile sottolineare come circa due terzi degli appartenenti a questo gruppo di single sono arrivati a Firenze o a Prato da altre città d'Italia o da paesini della campagna toscana, in un'età compresa tra i quattro e i tredici anni.

²⁰ Questo brano della testimonianza di Pale 01 vale la pena di essere riportato integralmente proprio nella misura in cui tocca diversi degli aspetti ricordati: «Quando è morta la nonna [con cui abitavano lei e il fratello] è stato uno shock abbastanza grosso; anche perché ci ha cambiato totalmente la vita, nel senso che non ci potevano lasciare soli a casa, quindi abbiamo cominciato ad andare anche dopo la scuola in bottega, quindi proprio cambiato amicizie, non abbiamo più potuto stare in una casa lontana dal ristorante, ma hanno cercato una casa vicina, quindi avevamo perso le amicizie fatte durante l'infanzia, per ritrovarsi, diciamo, quando si faceva le medie a dovere affrontare, proprio a farsi nuove amicizie» (Pale 01).

vita²¹, vanno a incidere sulla libertà del soggetto di staccarsi dalla famiglia nell'ambito della quale sentono di doversi assumere prematuramente un ruolo di *care giver*, in primo luogo nei confronti dei fratelli più piccoli, ma anche dei nonni e successivamente del genitore rimasto solo²².

Il fatto che queste ricorrenze e queste rotture possano aver contribuito a limitare lo sviluppo di una socialità autonoma e altra rispetto a quella legata alla famiglia di origine, non è importante di per sé ma in quanto incide sia sulla definizione delle caratteristiche del partner desiderabile che sulle potenzialità di incontrarlo. Non solo, infatti, le responsabilità familiari fanno diminuire la possibilità di questi soggetti di investire tempo e risorse emotive in tutti quegli ambiti di socialità legati alla scuola e al tempo libero all'interno dei quali sarebbe possibile entrare in contatto con potenziali partner, ma probabilmente la centralità mantenuta dalle relazioni familiari gioca un suo peso anche nel far elaborare quel set, forse troppo preciso, di caratteristiche che dovrebbe avere la persona giusta. Ad esempio, la capacità di integrarsi 'in famiglia', nella duplice accezione di risultare gradito e di accettare di entrarne a far parte, viene a rappresentare una dote fondamentale del partner potenziale. Per certi aspetti sembra quindi che, così come evidenziato per il mercato del lavoro (Granovetter 1974), anche in quello matrimoniale i legami forti veicolino risorse poco efficaci per il raggiungimento dello scopo, mentre, al contrario, possono rappresentare dei vincoli di non poco conto nella libertà di scegliere la persona, forse meno 'giusta' ma che più piace.

Prendere in una qualche considerazione questa ipotesi ci porta a riflettere anche su un altro aspetto che contribuisce a spiegare come, soprattutto per le donne nubili, operi il meccanismo di esclusione dal flusso delle opportunità matrimoniali in relazione alle *aspettative di mobilità sociale*. Il nostro è un campione costituito da soggetti provenienti dalla piccola borghesia urbana; gli intervistati sono spesso i primi nella loro famiglia a intraprendere un percorso formativo superiore e in alcuni casi

²¹ Ci si riferisce qui in particolare al fatto che spesso questi eventi hanno imposto un ridimensionamento delle aspettative professionali limitando i percorsi di carriera e quindi di ascesa sociale come nel caso di Sghe 33 che alla morte del padre rinuncia alla carriera universitaria per andare a insegnare in una scuola: «Però, purtroppo, era venuto a mancare mio padre nel '77, proprio... subito dopo che mi ero laureata, la settimana dopo. Quindi... nell'aprile del '78 mi si offrì l'occasione di andare a lavorare in una scuola e accettai di andare a lavorare» (Sghe 33).

²² Emblematica in proposito la testimonianza di Rosi 01, un'insegnante fiorentina rimasta orfana di madre l'anno stesso del diploma: «In quel periodo è successa la cosa più pesante per la mia famiglia, cioè è morta la mia mamma quando io avevo 19 anni e la mia sorella 14, è stato un momento di sbandamento, ma comunque abbiamo tenuto. Certo io ho sentito che dovevo diventare adulta, farmi carico di responsabilità da persona grande nei confronti di mia sorella, di mio padre, dei nonni che erano sempre più vecchi e che si erano visti morire una figlia prima di loro» (Rosi 01).

universitario. Per le donne ciò significa spesso avere delle aspettative di affermazione sociale che non passano più, come nella generazione delle loro madri (prevalentemente casalinghe), attraverso il matrimonio, ma rispetto alle quali questa scelta deve armonizzarsi (Cacouault 1984). Per cui da parte di quelle intervistate che si sono percepite in ascesa sociale e intellettuale la possibilità di una domanda troppo tradizionale, legata alla paura del declassamento, può aver portato a una sorta di attendismo, di distanza rispetto al matrimonio. L'eventuale inadeguatezza delle opportunità ci riporta, d'altronde, ancora una volta alle caratteristiche dei network sociali di queste donne: la prevalenza di relazioni primarie, e la relativa segregazione rispetto all'ambito familiare, perdurata fino ad anni molto recenti, avrebbe reso più difficile entrare in contatto con partner potenziali collocati all'interno della classe di aspirazione evidenziando in questo caso 'la debolezza dei legami forti'. A tale proposito va ulteriormente rilevata l'importanza dei *luoghi* di potenziale incontro. È stato evidenziato come, se la distanza sociale è ridotta, i coniugi si conoscono spesso attraverso relazioni messe a disposizione dalla famiglia, se non per diretta intermediazione di questa (Segalen 1981; Bozon, Héran 1987).

Nel caso delle nostre intervistate non solo la famiglia difficilmente può svolgere una funzione di 'ponte' con mondi sociali diversi dal proprio, ma probabilmente manca a queste donne, rimaste apparentemente impermeabili ai fermenti culturali che hanno caratterizzato gli anni della loro giovinezza, una conoscenza dei luoghi (ma forse anche delle strategie) di incontro con l'altro, così come sono andati ridefinendosi dopo il '68.

È attraverso l'inserimento professionale che dovrebbe presentarsi ai nostri intervistati l'opportunità di allargare la propria rete di relazioni andando a comprendere ambiti potenzialmente utili per l'incontro con il partner desiderabile. Anche il fatto che questo non sia avvenuto, o sia avvenuto con tempi troppo prolungati²³, è parzialmente spiegabile facendo riferimento ad alcuni degli aspetti sopra richiamati. Ma c'è forse qualcosa di più. Se infatti andiamo ad analizzare da vicino la caratterizzazione professionale di questo gruppo vediamo che oltre la metà è costituito da insegnanti, educatrici o dirigenti di istituti. I legami esistenti tra celibato e occupazione femminile in ambito scolastico sono stati oggetto di numerose riflessioni in ambito sociologico (Cacouault 1984). Quello che qui ci preme sottolineare è che, fatto salvo il peso dei fattori prima evidenziati, diventare insegnante, e soprattutto maestra, esponeva le nostre intervistate a un

²³ Può essere in proposito utile ricordare che secondo alcuni autori «Le donne che arrivano al mercato matrimoniale oltre i trent'anni si trovano di fronte al problema della scarsità dei potenziali candidati» (De Singly 1987, p. 34); di fronte a tale situazione «Esse rendono più gradevole la loro posizione giustificandola con la preferenza per la vita da single» (Kaufmann 1993, p. 89).

maggiore rischio di rimanere single²⁴. Per capirne le ragioni è necessario ricordare come chi ha scelto di fare questa professione in quegli anni si sia trovata a svolgere un percorso formativo che rischiava di non incrociarsi mai con l'altro sesso: elementari e medie ancora in classi separate, una scuola superiore prevalentemente femminile, così come la Facoltà (Magistero) di elezione. Tracce evidenti di questa femminilizzazione del percorso le ritroviamo all'interno dei network sociali di queste intervistate: la presenza di uomini estranei al contesto familiare è pressoché nulla, e se legami con l'altro sesso esistono sono assai deboli e di recentissima acquisizione. Le cose cambiano poco nello svolgimento della professione: non solo quello della scuola, soprattutto di quella primaria, continua ad essere un mondo prevalentemente femminile, ma com'è stato rilevato, qui «l'idea di una rarità dei partiti possibili, a livello di incontro prima, e della corrispondenza alle proprie esigenze poi, è molto diffusa» (Cacouault 1984). L'influenza di questo ambiente professionale sui destini di *single-ness* non è tuttavia riconducibile unicamente alla qualità e alla quantità dei contatti con l'altro sesso. Una delle maestre intervistate, commentando lo stereotipo dell'insegnante zitella, ci ha portate a riflettere sulle chiusure che vivere il quotidiano scolastico rischia di produrre sull'individuo: «Quello della scuola è un universo chiuso e autoreferenziale nella misura in cui chi ci lavora è spesso così preso da quello che fa che tende a non interessarsi d'altro, e a chi vuoi che interessi stare con qualcuno che passa le giornate a parlarti di scuola» (Rosi 01).

Non è solo per le insegnanti, tuttavia, che l'ingresso nel mondo del lavoro non ha portato a un allargamento e a una differenziazione del proprio network di relazioni. Al contrario, anche per gli altri intervistati²⁵ il percorso lavorativo sembra aver contribuito sia ad ampliare il set delle caratteristiche desiderabili nel partner – capace, tra l'altro, di comprendere e rispettare le esigenze professionali – che a diminuire le possibilità di incontrarlo²⁶.

²⁴ Di questa eventualità sembravano consapevoli molte delle intervistate, tanto è vero che una di loro ha ricordato come la nonna avesse cercato di ostacolare la sua scelta di iscriversi all'Istituto Magistrale dicendole «Sì, brava, così diventerai una maestra zitella!» (Rosi 01).

²⁵ A tale proposito può essere interessante rilevare come soltanto due degli intervistati svolgano lavori impiegatizi mentre i restanti sette sono imprenditori o liberi professionisti, quindi attività che da un lato richiedono spesso un maggior investimento formativo e impongono maggiori sacrifici, per esempio, in termini di tempo libero.

²⁶ «Sì, c'è stato uno ai tempi dell'università, al tempo della specializzazione e poi dopo basta perché c'avevo abbastanza da lavorare per cui il sabato e la domenica, soprattutto all'inizio, la passavo facendo le guardie mediche, gli altri giorni a fare gli ambulatori per cui tanto tempo a disposizione non è che l'avevo tanto è vero che le mie vacanze, i primi anni di lavoro, non le ho mai fatte» (Vale 22).

Capitolo 8

L'interazione sociale nella vita quotidiana: socievolezza o conformismo nelle pratiche di *loisir*?

Francesca Bianchi

Quando un individuo interpreta una parte, implicitamente richiede agli astanti di prendere sul serio quanto vedranno accadere sotto i loro occhi. Egli chiede loro di credere che il personaggio che essi vedono possieda effettivamente quegli attributi che sembra possedere, che la sua attività avrà le conseguenze che implicitamente afferma di avere, e che in generale le cose sono quali esse appaiono. E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, 1959

8.1. Tra arte e sociologia: la rappresentazione del quotidiano di Edward Hopper

Chi ha avuto la fortuna di ammirare i dipinti di un artista come Edward Hopper è rimasto forse sorpreso dalla sua abilità tecnica ma probabilmente, ancor più, dalla sua intrinseca e mirabile capacità di osservazione sociologica, una capacità che raramente è stato dato osservare nelle iconografie del '900.

Se, come vedremo più avanti, Georg Simmel costituisce l'autore più rappresentativo della sua epoca (l'Ottocento) per l'analisi sociologica della vita urbana occidentale, Hopper rappresenta, a mio parere, il suo *alter ego* in ambito artistico. L'artista può essere considerato il portavoce dell'immaginario occidentale con la sua rappresentazione della vita quotidiana così moderna, gli affreschi nitidi, gli interni quasi raggelati in sospensioni metafisiche, la tragica quotidianità dei personaggi. Se, spesso si è parlato di un Hopper realista e naturalista, a dir la verità la realtà nelle sue rappresentazioni è talmente raggelata da essere trascesa nell'iperrealismo (Dal Lago, Giordano 2006). I suoi avventori solitari, gli ambienti immersi nel silenzio, le scene quasi 'ipnotiche' per lo spettatore, viste attraverso un vetro o una finestra, tutto nei suoi quadri vive in stanze, automobili, uffici, cinema, scompartimenti di treno, motel, desolati bar notturni. Le finestre, veri e propri *frame*, costituiscono per l'artista il *focus*, l'anima dell'edificio, il suo sguardo dall'interno. La finestra ha una funzione cruciale per l'immaginario:

[...] il mostro arriva dalla finestra, il buio della notte pulsa oltre la finestra, la strada corre fuori dalla finestra, c'è una donna affacciata alla finestra. Hopper era un genio delle finestre, guardate da dentro e da fuori, intese sia come veicolo di libertà che come sentimento di nostalgia dell'interno. Geni delle finestre erano anche Rembrandt, Vermeer e tutti i pittori più grandi... ovunque ci sia una storia, da qualche parte c'è anche una finestra. Che è esperienza dell'anima, apertura sull'interiorità. Per il pittore non è una scelta razionale: c'è un sentimento che lo guida al di là. Se manca l'al di là... la finestra è solo una banale costruzione per la luce e l'aria. La finestra guarda in, verso l'interno, come una porta d'accesso all'anima. "In" è senza dubbio la parola chiave in analisi: è la direzione del movimento psicologico, è la posizione privilegiata dei valori dell'anima¹.

Hopper si dimostra un interprete profondo delle relazioni umane ed è diretto, esplicito, quasi sconvolgente nel presentare le situazioni di interazione. Nella sua pittura si avverte quella tensione, tipica della modernità, tra il processo di civilizzazione rappresentato dal progresso della società (in particolare, di quella americana) e la Natura. Nei quadri del periodo maturo, gli individui sono piccoli, ridotti di importanza, spesso sono resi defamiliarizzati e anonimi. L'artista ci mostra l'architettura degli esterni (le città) e degli interni (le case) come una forza che regola la vita moderna, ma anche i loghi e le insegne pubblicitarie (ad esempio, Ford o Mobilgas) che stanno a significare la forte pressione esercitata dalla società dei consumi. E, ancora, Hopper viene particolarmente ricordato per l'attenzione che oggi definiremmo microsociologica per il dettaglio oltre che per la forte tensione psicologica presente nelle sue raffigurazioni: gli individui risultano impegnati in attività quotidiane come leggere, parlare seduti nei bar e nei caffè. Più spesso sono soli, immersi nei propri pensieri, indifferenti, alienati, con lo sguardo 'perso' in un altrove che lo spettatore può solo provare a immaginare (basti considerare il dipinto *Sunday* 1926, esposto alla Phillips Collection di Washington, D.C.).

La solitudine può essere di un solo unico individuo (come nei casi di *Automat* 1927, presso la Des Moines Art Center dello Iowa, o di *New York Movie* 1939, esposto al Museum of Modern Art di New York) ma anche di un'intera città che appare silenziosa, deserta, immobile, sospesa, quasi cristallizzata (come, ad esempio, in *Nighthawks* 1942, the Art Institute of Chicago).

Hopper sembra suggerirci che le relazioni sociali si fanno problematiche nella vita metropolitana. Ad esempio, in un quadro bellissimo e struggente come *Chop Suey* (1929, Collection of Mr. and Mrs. Barney A.

¹ A tal proposito, si veda l'intervista a James Hillman, noto psicoanalista junghiano, comparsa tempo fa su «La Repubblica» (28/5/2004).

Ebsworth of St. Louis, Missouri), scelto non a caso come copertina del libro *Dining out. A Sociology of Modern Manners* (1989) dalla sociologa Joanna Finkelstein, ci mostra due donne sedute in un caffè, l'una di fronte all'altra, pesantemente truccate, con un'espressione che risulta del tutto artificiale, rigida, quasi di bambola (Renner 2002): le donne sembrano attrici intente, come personaggi goffmaniani, a recitare il loro dramma privato sulla ribalta di un palcoscenico.

È a partire da questa straordinaria attenzione per le relazioni umane e dalla considerazione della natura complessa e ambivalente dei rapporti sociali che possiamo trasportare la riflessione a proposito dell'interazione nella vita quotidiana in ambito sociologico. Come è mostrato dalla pittura di Hopper, analizzare l'interazione sociale significa indagare su aspetti a prima vista normali e apparentemente banali del comportamento sociale. Incrociare qualcuno per strada o scambiare due parole con un amico in un caffè sembrano attività marginali e di scarso interesse, atti che compiamo numerose volte al giorno senza pensarci. In realtà, lo studio di queste forme di interazione, apparentemente insignificanti, è di grande rilevanza e costituisce una delle aree più ricche di spunti per l'indagine sociologica. Nelle società moderne la maggior parte della gente vive nei centri urbani e interagisce continuamente con individui che non conosce personalmente. Nel rapporto con gli altri ci sono numerosi aspetti della vita sociale che risultano affidati alla 'disattenzione civile', meccanismo definito da Erving Goffman attraverso cui, nelle varie situazioni, ciascuno di noi segnala all'altro di aver preso atto della sua presenza ma evita qualsiasi gesto che potrebbe essere interpretato come troppo invadente, offensivo o lesivo dello spazio personale (Goffman 1963). L'attore sociale assume questo atteggiamento più o meno inconsciamente, ma la disattenzione civile risulta di fondamentale importanza nella vita quotidiana²: è uno dei meccanismi che conferisce un carattere particolare alla vita urbana.

La vita e gli incontri con gli altri denotano l'interazione sociale. La vita stessa è organizzata in base alla ripetizione di modelli di comportamento che si assomigliano giorno dopo giorno. Le routine quotidiane, che ci mettono a stretto e diretto contatto con gli altri, caratterizzano gran parte del nostro tempo. Le routine prevedono continuamente interazioni: ebbene, esse danno forma e struttura a ciò che facciamo. Studiarle può rivelare moltissimo degli esseri sociali poiché la più importante esperienza degli altri ha luogo nella situazione in cui ci si trova *face to face* (Giddens 1989). Quando si incontrano, i due soggetti interagenti sono uno di fronte

² È un modo per segnalare agli altri che non abbiamo alcuna ragione per sospettare delle loro intenzioni, di essere ostile o di volerli evitare per qualche motivo specifico.

all'altro: ne risulta un continuo interscambio della propria espressività, ogni espressione dell'uno è orientata verso l'altro e viceversa³.

Le relazioni con gli altri nell'incontro diretto sono ampiamente flessibili: è relativamente difficile imporre modelli rigidi all'interazione nell'incontro diretto; qualunque modello venga introdotto sarà continuamente modificato dall'interscambio di significati soggettivi estremamente variegato e sottile che si verifica. Tuttavia, la realtà della vita comune contiene schemi di tipizzazione nei cui termini gli altri vengono considerati. Negli incontri della vita quotidiana si percepisce l'altro come un tipo (io posso 'vedere' l'altro come un europeo, un acquirente, un tipo gioviale, ecc.) e si interagisce con lui in una situazione anch'essa tipica (Berger, Luckmann 1966)⁴.

L'analisi del contesto microsociale porta a evidenziare e a comprendere meglio quello macrosociale: indagando sull'interazione nella vita quotidiana, si riesce a far luce sulle istituzioni sociali di più ampie dimensioni. Infatti, tutti i grandi sistemi sociali dipendono dai modelli di interazione che si adottano nella quotidianità. La struttura sociale è la somma totale delle tipizzazioni e dei modelli ricorrenti di interazione, così la struttura sociale costituisce un elemento essenziale della realtà della vita quotidiana (Giddens 1989).

8.2. L'interazione sociale: le definizioni

Prima di prendere in considerazione i meccanismi e le norme che regolano l'interazione sociale appare opportuno procedere con la definizione del concetto in modo da inquadrare meglio quanto poi verrà specificato nel corso della trattazione.

Non è facile definire l'«interazione sociale». Secondo Brigitta Nedelmann si intende «un processo di durata più o meno lunga, tra due o più attori che orientano reciprocamente il proprio agire l'uno verso l'altro influenzando le motivazioni e lo svolgimento di tale agire e producendo effetti di associazione più o meno intensi» (Nedelmann 1996, p. 15) Nel concetto di interazione si ritrovano dunque:

³ Questa continua reciprocità di atti espressivi vale naturalmente in modo simultaneo per entrambi. Quando mi trovo di fronte all'altro la sua soggettività mi è accessibile in modo diretto anche se naturalmente posso fraintendere alcuni dei suoi atti perché in realtà solo un rapporto personale diretto può metterci a contatto con la soggettività di ciascuno.

⁴ La realtà sociale della vita quotidiana è percepita in una serie ininterrotta di tipizzazioni che si fanno progressivamente anonime mano a mano che si allontanano dalla situazione specifica dell'incontro diretto: da una parte, stanno coloro con cui si interagisce frequentemente e intensivamente negli incontri diretti, la 'cerchia interna'; dall'altra, ci sono astrazioni fortemente anonime che per loro natura non sono mai accessibili all'interazione dell'incontro diretto.

1. gli attori (singoli o collettivi);
2. la frequenza (dell'azione);
3. la durata;
4. il grado di attività;
5. il grado di prevedibilità.

La definizione è volutamente generica e denota relazioni diverse (dall'occhiata che i passanti si scambiano per strada fino alla concorrenza esistente tra le imprese, alle relazioni internazionali, ecc.). Il concetto di interazione abbraccia, in questo caso, un vasto campo di fenomeni empirici e si riferisce sia ad azioni quotidiane di routine che a eventi eccezionali, ad azioni moralmente condannabili ma anche ad azioni encomiabili. L'interazione sociale può prevedere anche contatti fuggevoli. Il fenomeno riguarda singoli individui che agiscono orientandosi gli uni verso gli altri o come gruppo, classe. Se l'interazione considera soprattutto fenomeni empirici ricorrenti con una certa regolarità, essa può estendersi anche a fenomeni che interrompono abitudini e aspettative, introducendo innovazioni radicali⁵.

Ogni fenomeno di interazione sociale può essere scomposto in molte dimensioni, ognuna delle quali costituisce un punto di riferimento utile per organizzare la riflessione e giungere a un'interpretazione adeguata del fenomeno osservato. È importante definire il livello di analisi: siamo di fronte a un'interazione che coinvolge solo pochi tratti superficiali di una personalità (come vedremo, per Goffman) oppure tratti più profondi (come nel caso dell'interazionismo simbolico)? Dobbiamo considerare le persone nella loro piena identità oppure solo perché occupano una data posizione sociale? Come si apprendono i valori e le norme che regolano l'interazione?

L'interazione si distingue inoltre per:

1. *grado di organizzazione*: ci si chiede se i diversi aspetti dell'interazione seguano o meno procedure precise;
2. *grado di istituzionalizzazione*: si riferisce al modo in cui la legge, il costume, la coscienza sociale, la morale della collettività dove avviene l'interazione prevedono o prescrivono il ricorso a particolari modalità delle dimensioni dell'interazione (durata, intensità, direzione...);
3. *tipo di veicoli* impiegati dalle parti (messaggi segreti ma espliciti o discorsi pubblici ma allusivi?);
4. *grado di razionalità* relativo alla misura/consapevolezza con cui si calcolano gli effetti delle proprie azioni e si cerca di prevedere quelle altrui;

⁵ Nella categoria non rientrano solo quei fenomeni empirici in cui si manifesta la componente attivistica dell'agire rivolto agli altri, si avrebbe anzi interazione anche quando si omettono azioni attese, quando si tollerano o si subiscono azioni di altri individui o quando si ricava piacere dalle azioni di altri individui.

5. *direzione*: è orientata all'integrazione o al conflitto? (la guerra è il tipo estremo di interazione sociale conflittuale mentre la concorrenza monopolistica ne costituisce il tipo intermedio).

L'interazione si distingue poi per il contenuto oggettivo. *Che cosa si scambiano i suoi soggetti?* Messaggi in codice, informazioni, beni, merci, denaro, opinioni; per intensità: frequenza, numero e durata degli scambi. Si tratta di un aspetto cruciale, perché se l'interazione costituisce la cornice, il contesto della relazione fra i soggetti, lo scambio rappresenta il contenuto dell'interazione stessa.

Occorre allora definire il concetto di scambio riconoscendo che con esso si intende

[...] ogni processo nel corso del quale due o più soggetti individuali o collettivi, A, B, C... cedono l'uno all'altro, in modo consapevole e deliberato, con gradi variabili di libertà, nel quadro di norme culturali che fissano le condizioni materiali, simboliche e temporali di reciprocità e di una situazione oggettiva e soggettiva che per ciascuno stabilisce una misura relativa di scarsità, qualsiasi tipo di risorsa sociale – oggetti d'uso o di puro valore simbolico, affetto e compagnia, deferenza e influenza, beni strumentali ed equivalenti generali come il denaro, informazioni e potere, prestazioni sessuali e lavorative... – al fine di derivare dalla sua acquisizione, conseguente o simultanea alla cessione d'una propria risorsa una gratificazione o utilità intrinseca, oppure – quando la risorsa in via d'acquisizione è ricercata quale mezzo per scopi ulteriori – estrinseca (Gallino 1993, pp. 563-64).

Esistono numerosi tipi di scambio sociale. Esso può dirsi omogeneo se comporta la cessione di una risorsa di uguale natura dalle due parti (affetto contro affetto, denaro contro denaro) oppure disomogeneo (in tutti gli altri casi, più frequenti). Lo scambio può essere ristretto se si esaurisce tra due soli soggetti A e B già noti a vicenda all'inizio dello scambio, oppure generalizzato quando include più soggetti il cui numero è spesso indeterminato e dove l'identità del soggetto N_{esimo} che cederà ad A una risorsa tale da bilanciare quella che esso ha ceduto a B non è sempre nota all'inizio del processo.

Le origini sociologiche del concetto di interazione possono essere fatte risalire a tutti quegli indirizzi che non si rifanno a un fattore 'necessitante' che predeterminerebbe dall'esterno il comportamento dell'individuo nella società o lo sviluppo socio-culturale o il corso della storia (come sostenevano l'evoluzionismo, il positivismo e il darwinismo sociale). Il termine «interazione sociale» lo si ritrova inizialmente in quei filoni di pensiero al confine con la filosofia tedesca dell'800 che sottolineano gli aspetti sociologicamente rilevanti dell'attore e cioè la sua formazione, il suo orientamento, i suoi interessi economici, politici, espressivi.

Uno dei primi autori (al confine tra sociologia e filosofia) a usare il termine è Wilhelm Dilthey. Nei suoi scritti del periodo 1870-90 aveva già criticato il positivismo di Comte e di Mill e la concezione comtiana e spenceriana della sociologia come un «concetto da gigantesco sogno»⁶. In Germania l'evoluzionismo di Darwin aveva già avuto un'influenza di primaria importanza sulla teoria sociale per quanto riguarda le concezioni orientate biologisticamente e organicisticamente della sociologia (tipiche quelle di Schaffle e Lilienfeld). Ebbene, già nel 1883 Dilthey parlava della società come «intreccio di interazioni» e in un passo molto vicino alla concezione simmeliana della società, sosteneva che «l'individuo è un elemento delle interazioni della società, un punto di intersezione dei diversi sistemi di tali interazioni, che vi reagisce nella direzione cosciente del volere e del fare».

In termini simili, un autore come Gumplowicz, sempre nello stesso periodo, esattamente nel 1885, criticava aspramente il concetto di società globale in quanto concetto fondante della sociologia e cercava di sostituirlo con lo studio dei gruppi sociali inteso come campo specifico e privilegiato di analisi.

Restando in ambito tedesco, non si può non accennare alla concezione weberiana di agire sociale proprio perché si tratta di una concezione esplicitamente interazionista. Che cos'è l'agire in generale e l'agire sociale in particolare? Per agire Weber intende «un atteggiamento umano se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungano ad esso un senso soggettivo». Per agire sociale «si deve però intendere un agire che sia riferito – secondo il suo senso intenzionato dall'agente o dagli agenti – all'atteggiamento di altri individui e orientato nel suo corso in base a questo» (Weber 1922a, pp. 19-20). L'agire sociale può orientarsi in rapporto al comportamento di terzi nel passato, nel presente o nel futuro: intendendo per terzi una o più persone isolate oppure una moltitudine indeterminata⁷. Da tutto ciò risulta che non può essere chiamato sociale né l'agire che si orienti esclusivamente in base alle prospettive offerte dagli oggetti materiali né il comportamento religioso di un individuo che preghi in solitudine. Non ogni contatto tra uomini, inoltre, comporta in quanto tale una relazione sociale – ad esempio, una collisione involontaria tra ciclisti non ha nulla della relazione sociale mentre questa fa la sua comparsa quando essi tentano di evitarsi l'un l'altro con il battibecco dopo

⁶ Occorre ricordare che qualsiasi tentativo di fondare la sociologia in modo nuovo nella Germania della fine del decennio 1880-90 doveva necessariamente affrontare la concezione positivista della sociologia elaborata da Comte e la sua estensione nella teoria evoluzionista di Herbert Spencer.

⁷ Così, l'uso della moneta è agire sociale perché l'individuo orienta il suo comportamento in base alla speranza che una massa indeterminabile e sconosciuta di persone utilizzerà significativamente nel corso di scambi le monete metalliche e i biglietti di banca.

lo scontro o con la discussione per intendersi amichevolmente (Weber 1922a). Il presupposto fondamentale dell'agire sociale è dunque la relazione di senso intenzionato nei confronti del comportamento altrui, una concezione dell'azione sociale collegata all'interazione in quanto molto attenta agli aspetti sociologicamente rilevanti del soggetto.

Ma se il problema specifico per la sociologia è quello delle interazioni e dei rapporti fra gli individui, allora nessun sociologo in modo più compiuto di Georg Simmel ha cercato di cogliere l'essenza della vita moderna. Simmel è, in questo senso, il primo sociologo della modernità. La società è considerata come l'interazione dei suoi elementi, ovvero degli individui, anziché una sostanza (Simmel 1908). Così, viene ampiamente superata la concezione di Dilthey poiché le forme dell'interazione vengono definite oggetto della sociologia e la riflessione weberiana viene perfezionata laddove si afferma che la costituzione dell'azione sociale non si trova «nelle azioni individuali e nel loro confronto ma nella struttura stabile delle relazioni».

È importante ricordare che le riflessioni di Simmel hanno influenzato le analisi sociologiche più recenti a cui ora accenneremo brevemente. È così già presente l'idea che il rapporto tra i soggetti agenti sia sempre il prodotto di astrazioni per cui non si può conoscere completamente l'altro e l'individuo non si identifica mai totalmente nel suo ruolo sociale come scriverà Goffman; in Simmel è inoltre presente l'interazione tra Io e Tu attraverso la tipificazione idealizzata del Sé e dell'Altro, aspetto altrettanto rilevante nella sociologia interazionista di Mead.

Mead, fondatore dell'interazionismo simbolico, concepisce una teoria dell'azione basata sulla comunicazione. L'attore non si limita a reagire alle azioni altrui, ma reagisce anche alle intenzioni che può 'leggere' studiando le azioni e riferendosi alla passata esperienza in situazioni simili. È a tal fine importante il gesto significativo: l'individuo cioè non reagisce automaticamente, esiste piuttosto un intervallo tra lo stimolo e la risposta durante il quale lo stimolo viene interpretato. Per fare ciò occorre 'assumere il ruolo dell'altro': si tratta di un processo complesso ma che ricorre nelle interazioni. Nell'interazione si allineano gli atti con quelli del partner di ruolo (ad esempio, negli ambienti di lavoro un impiegato sa interagire con il suo capo e viceversa). Lo si 'sa fare' perché fin dall'infanzia, attraverso il processo di socializzazione, si impara a collegare i significati agli oggetti, agli eventi e alle azioni umane. Si è cioè interiorizzato l'«Altro generalizzato», ovvero la capacità di assumere un punto di vista altro, leggere significati a partire dal punto di vista di un'altra persona. Solo quando si collega un significato al gesto, questo diventa qualcosa a cui si può reagire di volta in volta (ad esempio, nel caso di una mano tesa, stringendola, afferrandola per dare sostegno oppure facendosi da parte); quindi non si reagisce solo all'azione ma anche all'intenzione.

Il *self* dell'individuo si compone di due parti: l'io e il me. Se l'io è l'agente attivo, colui che fa (implica libertà e spontaneità, costituendo la

fonte della creatività e dell'innovazione), il me è il *self* visto dal punto di vista degli altri ed è costituito da migliaia di interpretazioni di atteggiamenti degli altri che un individuo assume (implica passività). L'io reagisce a questi atteggiamenti o per meglio dire ai significati ad essi attribuiti⁸. L'uso dei significati da parte dell'attore avviene attraverso un processo di interpretazione. Ogni individuo deve interpretare tutti quei fattori che sono nella situazione, dare loro un significato e quindi scegliere un corso di azione riguardo ad essi. Apprendendo i significati dei simboli attraverso l'interazione sociale, tutto diventa comprensibile e tutto diventa simbolo. Questa conoscenza condivisa consente di interagire sulla base di una comprensione delle azioni/intenzioni degli altri. Il processo di interazione sociale prevede un continuo lavoro di interpretazione da parte degli individui. Si tratta di un'attività rilevante, nella quale si è impegnati e coinvolti in prima persona ma che, allo stesso tempo, si svolge naturalmente: per interagire occorre leggere il contesto in termini rapidi e compiere uno sforzo di lettura 'parasociologica'.

Altre correnti di pensiero risultano connesse con l'interazionismo simbolico: basti pensare allo sviluppo, negli anni Cinquanta, della cosiddetta sociologia fenomenologica e dell'etnometodologia di Garfinkel. È quanto meno necessario accennare agli aspetti principali di collegamento tra l'interazionismo simbolico e la sociologia fenomenologica di Schutz, Berger e Luckmann. Influenzato sostanzialmente dal pensiero di Husserl, questo indirizzo di pensiero si diffonde negli anni Venti e Trenta come teoria della conoscenza, attenta alle relazioni sociali e al rapporto tra elementi di coscienza ed esperienza concreta. Proprio tali aspetti, ripresi negli anni Cinquanta e Sessanta, definiscono l'interesse della corrente per l'azione sociale, intesa in senso weberiano come quel complesso di atti forniti di senso che un attore compie scegliendo consapevolmente tra varie alternative, in modo orientato allo scopo.

Gli allievi di Schutz, Berger e Luckmann, pur distanziandosi da Durkheim e da Weber, riconoscono di essere stati influenzati dal primo per la «visione della natura della realtà sociale» e dal secondo per il «rilievo dato alla costituzione della realtà sociale mediante i significati soggettivi», cioè la configurazione reale e quindi individuale della vita sociale di Weber. È esplicito, per quello che qui interessa, il legame con Mead e l'interazionismo simbolico: Berger e Luckmann definiscono la vita quotidiana come «una realtà interpretata dagli uomini e soggettivamente significativa per loro come un mondo coerente» sostenendo che il metodo più idoneo per conoscere la realtà è quello dell'analisi «fenomenologica, puramente de-

⁸ I ruoli sono sempre delle coppie o combinazioni ampie, non vi è mai un ruolo singolo di per sé. Il *self* è sociale: i ruoli con cui ci si identifica fanno sempre parte di una rete di ruoli connessi e sono privi di senso in isolamento gli uni dagli altri (appare così l'importanza della complementarità dei ruoli).

scrittiva e in quanto tale empirica e non scientifica». La realtà della vita quotidiana viene percepita come realtà ordinata. I suoi fenomeni sono predisposti in modelli che sembrano indipendenti dalla percezione che l'individuo ha di essi e che si impongono su quest'ultima. La realtà della vita quotidiana appare già oggettivata, cioè costituita da oggetti che sono stati designati come oggetti prima della comparsa dell'individuo sulla scena. Il linguaggio usato nella vita quotidiana fornisce continuamente le necessarie oggettivazioni e postula l'ordine all'interno del quale queste hanno un senso e in cui la vita quotidiana ha un significato. L'individuo vive in luoghi geograficamente designati, adoperando strumenti (dagli apriscatole alle auto sportive), che sono riconosciuti nel vocabolario tecnico della società: vive dentro un tessuto di relazioni umane. In questo modo, il linguaggio segna le coordinate della vita sociale e riempie quella vita di oggetti significativi.

La realtà della vita quotidiana è organizzata intorno al 'qui' del mio corpo e all'"adesso" del mio presente. Questo *hic et nunc* è il fuoco della mia attenzione alla realtà della vita di ogni giorno. La realtà della vita quotidiana non è tuttavia esaurita da queste presenze immediate, ma abbraccia fenomeni che non sono presenti *hic et nunc*. Ciò significa che si fa esperienza della vita comune in termini di gradi differenti di vicinanza e lontananza, sia spaziali che temporali. Vicinissima a me è la zona della vita quotidiana direttamente accessibile alla mia manipolazione corporea. Questa zona comprende il mondo a portata delle mie possibilità (il mondo in cui agisco in modo da modificare la realtà o il mondo in cui lavoro): è il mio ambiente per eccellenza. Io so che la realtà della vita quotidiana comprende zone che non mi sono accessibili per questa via ma non ho alcun interesse pragmatico per queste zone (è significativo che il mio interesse per le zone lontane sia meno intenso). Ho un interesse intenso per la folla di oggetti implicati nella mia occupazione quotidiana – ad esempio, il mondo del garage se sono un meccanico – ma nutro un interesse indiretto per ciò che avviene nei laboratori di prova dell'industria dell'auto a Detroit (è improbabile che io finisca in uno di questi laboratori ma il lavoro che vi si svolge potrà influire sulla mia vita quotidiana). Posso anche essere interessato a ciò che accade a Cape Kennedy o nello spazio esterno, ma questo interesse è una scelta privata, un passatempo, piuttosto che un'urgente necessità della vita di ogni giorno. Inoltre, la realtà della vita quotidiana mi si presenta come un mondo intersoggettivo, un mondo che condivido con altri. Questa intersoggettività differenzia nettamente la vita quotidiana da altre realtà di cui ho coscienza. Io sono solo nel mondo dei miei sogni ma so che il mondo della vita quotidiana è altrettanto reale per gli altri. Anzi, io non posso esistere in questo mondo oggettivo senza interagire e comunicare continuamente con gli altri. Vi è una continua corrispondenza tra i miei significati e i significati degli altri in questo mondo: si condivide un senso comune rispetto a questa realtà. La conoscenza del senso comune è la conoscenza che si condivide con altri nelle normali e autoevidenti routine della vita quotidiana.

La vita quotidiana è un mondo intersoggettivo condiviso, dominato da motivazioni pragmatistiche e quindi dalla 'conoscenza normativa' che, condivisa culturalmente, permette la realizzazione dei fini di ciascuno. La società è possibile perché tutti i soggetti in relazione considerano reale la medesima realtà, hanno in comune la stessa comprensione dei significati e delle interpretazioni, condividono uno stesso atteggiamento di senso comune nelle routine della vita di ogni giorno. La vita quotidiana è la base della realtà e del rapporto sociale.

Esiste una sorta di spola (come si vedrà per Goffman) tra il mondo della vita quotidiana e il mondo del gioco o dell'esperienza altra (come il mondo dei sogni o del pensiero teoretico): il soggetto entra in queste altre 'sfere di significato' circoscritte come uno spettatore a teatro all'alzarsi del sipario, pronto a rientrare nella realtà vera e dominante della vita quotidiana al termine della rappresentazione. Fondamentale per la percezione della realtà quotidiana è l'interazione sociale attraverso cui l'uomo diventa consapevole sia della soggettività dell'altro che di se stesso, attraverso l'atteggiamento che l'altro rivela nei suoi confronti. Ogni modello di interazione sarà continuamente modificato dall'interscambio di significati soggettivi, estremamente vario e sottile. Tuttavia, esistono 'schemi di tipizzazione' condivisi all'interno delle routine quotidiane; essi, via via più anonimi quanto più si allontanano dalle situazioni faccia a faccia, permettono relazioni sociali relativamente stabili, modellano la percezione degli altri e controllano i rapporti interpersonali.

Ulteriori riflessioni legate a tali considerazioni sono quelle del filone etnometodologico, una disciplina che studia gli *etnometodi*, i metodi usati dagli individui nella vita quotidiana, ovvero modi di uso comune radicati in una certa cultura di cui ci si serve per conferire senso a ciò che gli altri fanno, particolarmente a ciò che gli altri dicono. Proprio per questo, l'etnometodologia è stata anche definita lo studio del ragionamento pratico di senso comune. È Garfinkel a ricordare che esistono conoscenze di senso comune per cui le persone interpretano la propria situazione usando un fondo di simboli come le parole della propria lingua o altre conoscenze culturali: si tratta di una conoscenza ovvia, è 'ciò che ognuno sa'. Esiste il fenomeno dell'*indicalità*, per cui ogni cosa ha un contesto che deve essere preso in considerazione al fine di comprenderne il significato: si tratta di un contesto cruciale anche se è dato per scontato. L'autore illustra questi aspetti attraverso una serie di studi sperimentali che servono proprio a mettere in luce quelle aspettative inesprese in base alle quali gli individui organizzano la normale conversazione⁹. Secondo l'etnometodologia,

⁹ Ad esempio, alcuni studenti iniziavano una conversazione con amici e parenti, insistendo sul chiarimento di ogni affermazione basata sul senso comune, chiedendo cioè di specificare continuamente, provocando così negli altri una vera e propria esasperazione. Il risultato era che la gente si arrabbiava proprio perché gli interlocutori non seguivano le regole tipiche della conversazione.

l'intero mondo sociale è un complesso di indicalità che sono date per scontate e che raramente vengono messe in questione; se esse lo sono, occorre che lo siano a un livello superficiale perché si accettano abbastanza facilmente e velocemente chiarificazioni piuttosto che imbarcarsi in una ricerca dell'oggettività e puntualità fino in fondo. Dunque, la stabilità e la pregnanza della vita quotidiana dipendono dal fatto di condividere convenzioni culturali inespresse su ciò che si dice e perché: quelle che a prima vista sembrano irrilevanti convenzioni della comunicazione verbale, si dimostrano, al contrario, fondamentali per il tessuto della vita sociale, il che spiega perché la loro infrazione è così grave.

Altri studiosi si sono occupati di interazione sociale soprattutto nei termini di microprocessi, di situazioni faccia a faccia di vario tipo. Alcuni hanno parlato dell'esistenza di un vero e proprio 'rituale dell'interazione' mostrando che tale modello può essere applicato a gruppi temporanei, di scala molto ridotta. L'autore che per definizione ha studiato più diffusamente il tema dell'interazione sociale, Erving Goffman¹⁰, rileva come non sia possibile alcuna nostalgia per una presunta pienezza dei 'mondi vitali'. I suoi lavori mostrano che la vita quotidiana non è affatto semplice e trasparente, ma complessa e inquietante: sono proprio le relazioni di tipo comunitario (*Gemeinschaft*, come la famiglia, i gruppi primari, ecc.), quelle più esposte all'inganno e alla manipolazione. L'interesse per l'analisi microsociologica è di natura più specifica: lo studio degli elementi del sistema interazionale (proprio perché maggiormente connessi tra loro che con elementi strutturali esterni) permette di individuare e classificare sociologicamente ciò che è intrinseco all'interazione in quanto tale. Citando testualmente: «quando l'individuo si presenta agli altri, la sua rappresentazione tenderà a incorporare i valori della società accreditati, anche di più di quanto non comporti l'insieme del suo comportamento» (Goffman 1959). Nella misura in cui una rappresentazione rimanda ai valori comuni ufficiali della società in cui si svolge, può essere analizzata come un cerimoniale, cioè come un modo di riaffermare i valori morali della comunità.

Il livello a cui Goffman colloca la sua analisi è unicamente quello dell'interazione, la cui unità d'analisi preferenziale è la *situazione*. Sono le situazioni che costituiscono una realtà *sui generis* (in senso durkheimiano), una dimensione intermedia tra individuo e società, al cui interno funziona il meccanismo deterministico dei rituali di etichetta. È nell'ambito delle situazioni che gli attori di Goffman pongono di fatto

¹⁰ Goffman si forma all'Università di Chicago. È un personaggio particolare: ha avuto senz'altro un'influenza notevole sulla sociologia americana ma in toni sempre un po' marginali perché guarda alle piccole cose, ai piccoli fatti più che ai macrosistemi sociali, non ambisce a elaborare grosse teorie quanto piuttosto a evidenziare singoli aspetti. È il sociologo delle interazioni che si muove alla ricerca più del nascosto che del visibile.

continuamente in essere i cerimoniali sacrali (di cui parlava Durkheim) e lo fanno con regolarità che vale la pena di studiare per se stesse: sviluppando un'indicazione dello stesso Durkheim, nelle interazioni *face to face*, oggetto di tali onoranze rituali è il carattere sacro di cui è investita la persona umana. Goffman si è occupato dei microprocessi di interazione. L'autore ha cercato di elaborare i dettagli teorici del meccanismo tramite il quale operano i rituali. L'approccio con cui si guarda all'interazione è senz'altro teatrale: le situazioni sociali sono rappresentate come drammi in cui i singoli sono attori che usano certi fondali e scenari per creare determinate impressioni. Goffman parla di *encounters*, occasioni di contatto sociale in cui le persone interagiscono. L'interazione è da vedersi come reciproca influenza che individui nell'immediata vicinanza esercitano sulle azioni altrui.

Proprio perché modello drammaturgico della società, vengono menzionate la *ribalta* e il *retroscena*, ovvero due regioni, due aree cruciali dello spazio fisico: la ribalta è il luogo dove si svolge una rappresentazione mentre il retroscena è un luogo non visibile dalla ribalta, è dove l'attore, non visto, può rilassarsi e regredire rispetto alla rigida preoccupazione di ben apparire (poiché la messa in scena sulla ribalta è assorbente e impegnativa, nel retroscena si rilancia periodicamente la tensione). Il retroscena è il luogo dove si prepara e organizza l'interazione, si pianifica e si fa il punto della situazione¹¹. A essere indagato è il modo in cui l'individuo, in normali situazioni di vita, si presenta agli altri, il modo in cui controlla le impressioni che gli altri si fanno di lui e il genere di cose che può o non può fare mentre svolge la sua rappresentazione in loro presenza. Naturalmente, la scena presenta delle finzioni; presumibilmente, invece, la vita quotidiana mostra cose vere e non sempre interiorizzate in precedenza. Goffman sottolinea il ruolo del controllo delle impressioni e sostiene che le persone sono capaci di manovrare, ovvero di plasmare le situazioni in modo da trasmettere significati simbolici ad essi favorevoli. La 'faccia' che una persona presenta non deve essere realistica ma coerentemente mantenuta, in modo che gli altri possano sapere cosa aspettarsi e come reagirvi. Dunque, se anche nell'interazione può esserci inganno, tuttavia esiste una sorta di cooperazione rituale intesa a sorreggere la messa in atto di una realtà condivisa. Per Goffman l'interazione si distingue dalla pura compresenza fisica per l'esistenza di limiti e regole che fondano l'obbligo di rendersi reciprocamente accessibili.

¹¹ Specifici luoghi sono destinati a servire da ribalta e retroscena, ma lo stesso spazio può anche cambiare e passare da una funzione all'altra nel corso del tempo: ad esempio, il bagno può accogliere gli ospiti di un invito a cena (ed essere quindi pulito); una sala ufficiale che di solito serve per le riunioni può essere occupata dagli inservienti che la puliscono dopo che la seduta è terminata in modo che torni ad essere un palcoscenico.

È importante ricordare Goffman in questa sede perché nella sua definizione di interazione esiste una componente contrattuale che è caratteristica strutturale della stessa interazione: essere aiutato e aiutare gli altri a mantenere l'accessibilità mette in luce la cooperazione. L'interazione è un processo di scambio tra *self* messi in scena ritualmente: si mostra *deferenza*¹² per il *contegno*¹³ del self dell'altro e se ne riceve in cambio deferenza che aiuta a mantenere il proprio contegno (Goffman 1967).

Al di là dell'attenzione minuziosa per gli aspetti cerimoniali dell'interazione, Goffman riconosce che nella ribalta i soggetti si conformano inconsciamente alla maggior parte delle norme istituzionali. Da qui l'importanza dell'analisi della trasgressione: è attraverso lo studio dei casi di violazione della norma che Goffman identifica le regole dell'interazione e, quindi, le norme della vita quotidiana. Nel rituale goffmaniano, focalizzando l'attenzione, si crea una realtà simbolica condivisa. Una volta definita la situazione ovvero il *frame*, la cornice dell'interazione (la finestra, per tornare ai dipinti di Hopper), si è stipulato il significato dell'incontro e cioè si è identificato il tipo di struttura da dare all'interazione. La più comune attività delle persone è il parlare in una sfera di socievolezza. I discorsi implicano un continuo spostamento dei *frame* poiché le persone propongono temi di conversazione, manipolano le relazioni tra coloro che conversano; scherzano; insultano; si impegnano e si distanziano dalle parole stesse. Questo spazio di *frame* rilassato è la base delle relazioni personali, informali. La personalità nel senso privato è il risultato della proliferazione di *frame* su *frame* che compongono la società complessa. Per Goffman, in ogni cultura esiste un insieme limitato di schemi fondamentali di reinterpretazione delle situazioni e la cultura stessa è un *framework of framework*, cioè un insieme di schemi interpretativi condivisi, una struttura simbolica comune a cui corrispondono forme reali di organizzazione sociale. La realtà sociale, quindi, è influenzata solo marginalmente dalle definizioni plurime dei singoli attori, ma è pre-esistente, esterna, 'coercitiva', definita dai *frame* disponibili in ogni singola cultura. L'individuo con il suo sé, attribuito socialmente in base alla rappresentazione interattiva, diviene per Goffman l'indicatore dell'ordine morale esistente nella specifica società analizzata. Come per Durkheim, anche per Goffman l'ordine morale esiste, ma non è collocato nella superiore coscienza collettiva, piuttosto è calato nel soggetto ed emergente attraverso i comportamenti quotidiani di equilibrio rituale¹⁴.

¹² Atto di rispetto nei confronti dei *self* degli altri.

¹³ Aspetto espressivo del self, è il noi stessi come veniamo visti dagli altri.

¹⁴ Il concetto di interpretazione della situazione (*frame*) è dunque molto diverso in Goffman dal concetto di definizione della situazione introdotto da Thomas e Znaniecki. Per Goffman si tratta della percezione soggettiva, quasi istantanea, della propria posizione sulla scena in rapporto agli altri personaggi, al pubblico e alle regole che

Goffman parla di interazione 'focalizzata' quando si comunicano informazioni, esiste un unico centro di attenzione e si parla a turno, mentre definisce l'interazione 'non focalizzata' quando si hanno informazioni espresse senza comunicazione verbale (si tratta delle regole della compresenza fisica, degli atteggiamenti, dei movimenti).

È bene però ricordare che l'interazione di Goffman è un tipo di interazione in cui il personaggio coincide con una 'parte rappresentata': l'essenza spontanea dell'individuo più che indicare cosa egli è, è il risultato del funzionamento delle rappresentazioni. Da questo punto di vista, Goffman fa proprio un assunto simmeliano ovvero quello per cui i rapporti tra i soggetti agenti sono sempre il prodotto di astrazioni sociali dal momento che è impossibile conoscere completamente l'Altro o caratterizzare gli altri come oggetti con proprietà fisse.

La visione dell'interazione sociale di Goffman è molto più conflittuale rispetto a quella di Mead che invece, come vedremo poi, risulta armoniosa e pacifica. L'esistenza sociale è retta dal ruolo (che deriva sia dall'immagine dell'Altro che dalla conoscenza del contesto strutturale in cui si svolge l'azione sociale). L'intera struttura della società, lavoro e socievolezza privata, è sorretta da rituali. Anche la più intima delle situazioni ha una struttura rituale (persino il rapporto sessuale è in un certo senso la messa in atto di un'accurata rappresentazione).

Nel periodo maturo Goffman sostituisce esplicitamente la metafora drammaturgica. Dopo il teatro, passa ad analizzare il gioco e dopo il gioco il reciproco controllarsi strategico degli antagonisti nel mondo delle spie. Goffman è affascinato dai mondi situati oltre il confine della legalità ma non è interessato tanto dai trasgressori, quanto da «coloro che si muovono nello spazio tra gli ordini». Già in *Encounters* aveva accennato alle spie come a esecutori disperati intrappolati tra illusione e realtà. Goffman è interessato al mondo delle spie perché crede che queste, come gli attori, tentino una rappresentazione il più possibile vicina alla realtà: il meccanismo della metafora è sempre lo stesso ma la metafora illumina aspetti diversi della realtà: si può capire come si produce il nostro senso di ordinaria realtà guardando a come vengono costruite le finzioni. Esiste quindi una forma speciale di reciprocità sociale che è competitiva senza essere realmente conflittuale. In questo rapporto ciascun contendente collabora con l'altro, ciascuno si fa campo d'azione dell'altro in una competizione la cui posta non è quella che appare, ma uno spostamento vantaggioso dei confini del *self*. Questa speciale forma di presentazione di sé non è più tanto teatrale quanto 'strategica' (Goffman 1969). Le spie interessano Goffman

guidano gli attori nel rapporto interattivo. Per Thomas e Znaniecki arrivare a definire la situazione è un lungo processo che porta l'individuo a costruirsi gradualmente un'immagine coerente del mondo, sulla base dei significati mediati dal gruppo e via via strutturati in funzione dei suoi bisogni e dei suoi mezzi di controllo.

solo in quanto «ricostruiscono artificialmente i pezzi del comportamento dei nativi» e sono poste nella condizione di doverlo fare coscientemente e forse meglio di qualsiasi buon antropologo¹⁵.

Tuttavia, nel tempo, la ritualizzazione della collettività è notevolmente diminuita. La stringente e ferrea densità sociale sperimentata nel passato ha ceduto il passo a una densità sociale più volontaria, scelta dagli individui quando essi vogliono assistere ad avvenimenti religiosi, politici o ludici. Si passa dunque dai rituali di deferenza obbligata agli incontri volontari tra individui. Ogni persona è relativamente libera di assumere un *self* da ribalta. Non solo, ma sono frequenti situazioni di 'distanza dal ruolo': le persone svolgono ruoli sociali molteplici e fuggitivi ma spesso giocano tali ruoli in modo duplice, eseguendo il ruolo e, allo stesso tempo, distanziandosene. Nel saggio sulla distanza dal ruolo (*Role distance*), Goffman ricerca e classifica le possibilità del soggetto di agire diminuendo l'assorbimento nell'interazione normale. Sia i concetti di *role making* e di *playing at a role* che quelli più consolidati di set di ruoli (*role set*) contribuiscono a mettere in dubbio l'idea che a una prescrizione istituzionale e interiorizzata debba per forza seguire un'esecuzione immediata e integrale del ruolo. Ciò che a Goffman preme soprattutto ribadire è che gli individui possono fare o non fare o fare in grado maggiore o minore ciò che ci si attende da loro, ma non lasciano mai al caso il significato che vogliono sia leggibile in ciascuno di questi atti o omissioni. Ancora una volta, l'ottica del comportamento come comunicazione è un punto di partenza innovativo. E la distanza dal ruolo è un comportamento innanzitutto di comunicazione, un modo tipico di segnalare agli altri che vogliamo separarci dal nostro attuale comportamento, che il significato che sembra derivarne non ci appartiene e che l'identità che ne discende non ci definisce. È possibile mostrare distanza dal ruolo perché operiamo in una struttura sociale in cui vi sono ruoli multipli: usiamo i vari ruoli come un retroscena che ci consente di non lasciarci prendere completamente dagli obblighi del ruolo che ci sta immediatamente di fronte. È la struttura della società moderna che rende possibile la distanza dal ruolo e, quindi, l'apparenza di un *self* che si situa al di sopra dei ruoli. La distanza dal ruolo non è che l'identificazione con una struttura alle spese di un'altra perché resta il problema della necessità, per l'individuo, di conformarsi alle aspettative sociali: proprio da esse deriva l'ordine sociale (come era stato per Parsons). Dunque, i soggetti goffmaniani sembrano dibattersi costantemente tra impulsi e costrizioni sociali, per restare all'altezza di norme morali esigenti ma ambigue, per

¹⁵ Si tratta di un altro mondo finito di significati che può servire da esempio di rottura e spaesamento (esattamente allo stesso modo in cui funzionava nei primi libri il comportamento dei malati di mente); ma è anche un mondo di significati che permette di allargare l'intento esplicativo e, ancora una volta, di riempire parti sinora vuote del modello.

mantenere e dare di sé un'immagine coerente e credibile attraverso un continuo controllo sia interno che sociale.

Considerato da molti un acuto osservatore della vita quotidiana (e di quella americana, in particolare), per molto tempo Goffman è stato ritenuto lontano da un approccio sistematico alla realtà sociale e da un interesse teorico preciso, sebbene dotato di grande capacità d'osservazione e di intuizione psicologica nell'analisi del comportamento relazionale *face to face*, di taglio microsociologico¹⁶. Punto focale del suo pensiero è l'approccio drammaturgico: come Mead, Goffman concepisce il Sé diviso in due parti, l'*Attore*, «un affaticato fabbricante di impressioni» e il *Personaggio*, «una figura dotata di carattere positivo il cui spirito, forza e altre qualità eccezionali devono essere evocate durante la rappresentazione». Goffman non è interessato all'*Attore*, ma semmai allo studio del *Personaggio* ovvero delle tecniche drammaturgiche che vengono utilizzate, sulla scena, per mettere il *Personaggio* in una luce favorevole: è su questa base, infatti, che la società attribuisce un sé all'*Attore*: il Sé è il prodotto, l'effetto drammaturgico della rappresentazione. Da qui l'importanza che l'immagine di sé attribuita all'*Attore* coincida costantemente con quella che il *Personaggio* proietta. Come in Parsons, gli individui vivono in un universo di norme morali e rituali che confermano la sacralità del sé ed è da queste norme che deriva l'ordine sociale. Diversamente da Parsons, però, Goffman considera la deviazione dalle norme come un elemento normale della società: spesso l'individuo 'perde la faccia', agisce in modo incoerente, dimostra una sfasatura tra identità sociale attribuita e identità vissuta: la devianza è naturale per il semplice fatto che l'esistenza di norme morali implica la loro trasgressione ma anche perché, in concreto, le norme sono spesso contraddittorie e ambigue e la struttura sociale mal integrata¹⁷. Poiché è

¹⁶ Recentemente, invece, vari critici mettono in rilievo oltre alle connessioni con Durkheim, con l'approccio ecologico della scuola di Chicago e con il pensiero interazionista, gli agganci con lo strutturalismo. Ad esempio, Giddens ha sostenuto che Goffman esca dalla pura microsociologia e si distacchi dall'interazionismo, avendo analizzato in modo coordinato sia i meccanismi dell'interazione *face to face* sia le relazioni nel sistema sociale più ampio: la costanza delle istituzioni, infatti, non esiste indipendentemente dagli incontri quotidiani ma, radicata in essi, sembra raggiungere un significato suo proprio indipendente dalle interpretazioni dei singoli.

¹⁷ Nonostante per Goffman (come per i funzionalisti) esista nell'individuo una buona coerenza nell'interpretazione della realtà e nel comportamento conseguente, testimonianza della 'riflessività istituzionale' e del rapporto esistente tra ordine sociale e ordine simbolico, l'analisi del comportamento deviante diviene la verifica della normatività implicita nelle relazioni interpersonali, violata da chi non sa o non vuole rispettare le regole del gioco. Il riconoscimento della devianza dipende sempre dalla situazione e molto poco dalle caratteristiche o dal comportamento del deviante: ripercorrendo testualmente l'autore «per ogni piccola manchevolezza esiste un'occasione sociale che la fa apparire enorme». Del resto, esistono anche ambiti in cui la devianza è considerata normale e al limite non sanzionabile: chi ricopre posizioni eminenti è

nell'interazione *face to face* che gli individui accreditano la propria presentazione di sé, laddove mancano le condizioni della normale interazione si verificheranno importanti patologie nella costruzione di identità.

8.3. Il contributo di Georg Simmel

Un contributo a parte meritano le riflessioni di Georg Simmel (1858-1918), capostipite del filone teorico-formalista europeo (tra cui si ricordano quali figure di spicco Vierkandt, Geiger, Coser, Von Wiese e Gurvitch). L'autore, estremamente ricco e problematico, ha sviluppato più di chiunque altro la sua analisi sociologica attorno ai concetti di interazione e scambio sociale¹⁸. Nella sua opera più importante, *Sociologia*, la riflessione inizia con un interrogativo di fondo: *Come è possibile la società?* La società è il risultato di un complesso intreccio di relazioni poste in essere dagli individui nel loro costante rapporto di interazione. La società rappresenta quindi soltanto il nome che designa un insieme di individui, uniti tra loro da tali rapporti. Lo studio delle associazioni, dei modelli e delle forme specifiche attraverso cui gli uomini si associano e interagiscono fra di loro, costituisce il principale oggetto di analisi per la scienza sociale. L'oggetto specifico della sociologia risiede nella descrizione e nell'analisi delle forme particolari dell'interazione. Anche se il comportamento umano è posto in essere da individui singoli, solo tenendo conto del loro essere membri del gruppo è possibile spiegare gran parte del loro comportamento.

Simmel considerava rientrare nell'indagine sociologica anche le strutture più ampie, le istituzioni, ma concentrò la sua attenzione principalmente su quelle che definiva «le interazioni tra gli atomi della società». La società, articolata in strutture associative differenziate, è caratterizzata da forme di relazioni reciproche e da processi associativi dinamici, è una 'unione di unità'. Le unità sono appunto i gruppi e le associazioni che si formano sulla base di finalità comuni (per necessità o costrizione) e stabilizzano la propria esistenza creando vincoli giuridici, morali, linguistici e organizzativi. Nel processo dinamico della società i gruppi tendono a diventare più omogenei all'interno e a differenziarsi nei confronti dell'esterno: la differenziazione sociale porta alla concorrenza e questa alla specializzazione così da contribuire, anche per questa via, alla coesione e all'identità dei singoli gruppi.

Il gruppo può essere anche considerato come l'esito di complessi processi relazionali che si fondano essenzialmente sulla collaborazione di più individui per conseguire un obiettivo comune (si pensi alla

legittimato a deviare purché tuteli un minimo le apparenze.

¹⁸ Nato a Berlino, frequentò l'Università nella città natale dove insegnò per molti anni riuscendo a ottenere una cattedra universitaria solo in tarda età. Si occupò tra le altre cose, di filosofia, estetica, psicologia e critica d'arte.

strategia di stringere accordi per battere la concorrenza, all'unione dei deboli contro il forte o, ancora, al bisogno di allargare l'orizzonte degli scambi sociali e ideali con individui appartenenti a gruppi diversi). Nella società moderna i 'gruppi di scopo' assicurano il progresso vincolando i consociati e imponendo forme di eguaglianza solo nella misura richiesta dal conseguimento delle finalità previste, lasciando per il resto completa libertà d'azione ai loro membri. Al contrario, nei 'gruppi originari', tipici delle società tradizionali e corrispondenti alla comunità di sangue, razza e territorio, si tende a coinvolgere l'individuo in tutte le espressioni della sua vita di relazione. Inoltre, imponendo vincoli limitati, a differenza dei gruppi originari (che interferiscono pesantemente nel comportamento del singolo), i gruppi di scopo consentono all'individuo di sviluppare pienamente la propria personalità e vocazione relazionale.

La società è per Simmel un organismo complesso ma dinamico, in cui l'individuo trova diverse opportunità per esprimere la sua naturale socialità. Se nelle società tradizionali l'individuo resta chiuso entro gruppi omnicomprensivi, scarsamente permeabili all'esterno, nella società moderna la vita di relazione è caratterizzata da ricchezza e molteplicità delle occasioni. L'individuo risulta allora un punto di incontro di gruppi diversi, un nodo che assume caratteri relazionali specifici all'interno di una rete più vasta.

Il numero, ovvero la dimensione, costituisce un fattore fondamentale nella determinazione dei caratteri e della vita del gruppo¹⁹. Alcuni gruppi esistono solo se possono contare su un certo numero di membri, altri assumono caratteristiche diverse se il numero degli aderenti aumenta oltre un certo limite perché si modifica il rapporto tra individuo e gruppo. La formazione sociologica più semplice rimane quella tra due persone: la diade. Essa costituisce già un'associazione: possono essere due persone simili o due gruppi a costituire una formazione. Il rapporto è particolare in base alla dualità dei partecipanti. In questo caso, però, non si può parlare di un'unità indipendente e sovraindividuale: ognuno dei due partecipanti si vede posto di fronte all'altro ma non a una collettività che vada al di là di lui: si tratta di una vera e propria tragedia sociologica. La formazione sociale poggia sull'uno e sull'altro, quindi se uno esce distrugge il tutto, non si arriva cioè allo sviluppo di una vita sovraperonale che il singolo senta come indipendente da sé, mentre nel caso di un gruppo a tre, la triade, esso continua a sussistere anche se ne viene meno uno. Dunque, in un gruppo a due si è più responsabili, ma è anche vero che non si forma quell'unità sociale verso la quale sarebbe possibile scaricare la

¹⁹ La grandezza della cerchia assume una notevole importanza sociologica perché determina il volume e la qualità dei rapporti che l'individuo può coltivare al suo interno/esterno.

responsabilità mentre c'è, al contrario, una corresponsabilità per tutte le azioni collettive. L'apparizione del terzo significa trapasso, conciliazione, abbandono del contrasto (anche se, talvolta, creazione di esso).

I conflitti e gli antagonismi possono dar vita a fenomeni associativi e rivestire una funzione positiva poiché influenzano la coesione del gruppo: il gruppo si 'raccoglie' durante il contrasto e si 'distende' nei periodi di pace.

8.3.1. Alla prova del cambiamento: l'analisi della vita metropolitana

Simmel viene particolarmente ricordato per l'acuta analisi della vita urbana. La metropoli costituisce la quintessenza della modernità e la modernità può essere definita come l'epoca in cui il mutamento si fa norma: la modernità è flusso e instabilità di ogni forma e la cultura che ne elabora il concetto tenta di venire a patti col divenire perpetuo. È l'epoca del fortuito, del contingente, del transitorio e, tuttavia, quest'epoca è una formazione storica in se stessa. Nella realtà quotidiana si vive in una situazione di interdipendenza continua: i cittadini della metropoli sono molto più dipendenti dalla somma dei vari fornitori rispetto all'uomo dell'economia naturale, ma avendo una possibilità praticamente illimitata di scegliere tra i vari fornitori e/o di cambiarli, si acquista nei loro confronti una libertà imparagonabile a quella dell'uomo che viveva in condizioni più semplici.

Le cose determinano il loro valore reciprocamente nel momento in cui vengono scambiate l'una contro l'altra: la prima ottiene la realizzazione pratica e la misura del proprio valore nei confronti dell'altra. Questa è dunque la conseguenza più decisiva della distanza degli oggetti dal soggetto: viene raggiunta un'oggettività economica pura, un distacco dell'oggetto dal rapporto soggettivo con la persona. Di solito, nel contesto economico si attribuisce un *quantum* di valore alle cose come se fosse una loro qualità intrinseca e si abbandonano ai movimenti dello scambio. Il singolo che compra un oggetto perché gli attribuisce un valore e desidera consumarlo, esprime tale desiderio mediante un altro oggetto che dà in cambio per quello²⁰.

La maggior parte dei rapporti tra gli uomini viene considerata alla luce dello scambio, ovvero come l'interazione più pura ed elevata che la vita moderna comporta. Ogni interazione deve essere considerata uno scambio: anche se l'interazione è un concetto più ampio, essa appare in forme tali che permettono di considerarla come scambio. Se negli scambi sociali l'aumento di valore non si realizza contabilizzando profitti e perdite, nello scambio economico si richiede sempre il sacrificio di un bene utiliz-

²⁰ L'economia tende a un grado di sviluppo in cui le cose determinano reciprocamente i valori come attraverso un meccanismo automatico. Gli oggetti ricevono una misurazione reciproca e ciò fa apparire il valore come una qualità oggettivamente intrinseca ad essi.

zabile anche in altro modo. Lo scambio viene determinato dal valore ma il valore viene determinato dallo scambio. È necessario offrire un valore per ottenerne uno in cambio, sia per soddisfare i bisogni più semplici che per acquisire i più alti beni intellettuali²¹.

Lo scambio non costituisce la somma dei processi del dare e ricevere, ma è un terzo processo che si forma in quanto ognuno dei due processi è causa ed effetto dell'altro. È sempre e solo la relazione che si realizza nello scambio dei desideri tra di loro a trasformare gli oggetti di tali desideri in valori economici. Lo scambio, inoltre, favorisce rapporti pacifici tra gli uomini: essi riconoscono in esso un'oggettività e una normatività intersoggettiva a cui si sottopongono in modo uguale. Il valore delle cose è inteso come interazione economica tra le stesse, il denaro è la sua espressione e realizzazione più pura. Il denaro è rilevante in quanto simbolizza un contenuto di rappresentazione. Il denaro è diventato l'espressione autonoma del rapporto reciproco che si instaura tra gli oggetti. Il prezzo in denaro di un bene indica il grado di scambiabilità tra quel bene e tutti gli altri. Esso, da un lato, misura le merci che si scambiano, dall'altro entra direttamente nello scambio con esse, rappresentando esso stesso una grandezza da misurare. La forma più pura di interazione trova nel denaro la forma più pura di rappresentazione: il denaro diventa l'espressione adeguata del rapporto dell'uomo con il mondo.

Se si guarda più teoricamente allo scambio, si scopre come esso costituisca una delle funzioni che creano dalla semplice vicinanza degli individui un legame interno, la società. Con l'avvento del denaro si sostituiscono le transazioni in moneta al baratto ed è bene ricordare che, senza la fiducia, anche la circolazione monetaria verrebbe meno. Al contrario, la sensazione di sicurezza personale data dal denaro è forse l'espressione più intensa della fiducia nell'organizzazione statale. L'economia monetaria rende possibile una forma di liberazione ma anche un tipo particolare di dipendenza reciproca che garantisce il massimo di libertà. A ciò si lega la divisione del lavoro che fa crescere il numero delle dipendenze mentre fa scomparire le personalità dietro le rispettive funzioni (privilegia una sola dimensione cancellando le altre che solo insieme formerebbero una personalità). Quando l'economia si è sviluppata in tutta la sua complessità, sorge la dipendenza reciproca degli uomini che, eliminando l'elemento personale, fa poggiare con maggiore forza l'individuo su se stesso e porta a una coscienza più positiva della libertà

²¹ Essi non contengono intrinsecamente il concetto di valore o di economia, si realizzano solo attraverso lo scambio tra due soggetti, ognuno dei quali impone una rinuncia all'altro come condizione per essere soddisfatto. È solo il processo di rinuncia reciproca, che avviene tra due persone che possiedono oggetti diversi, che li pone in una relazione economica, la quale innalza ognuno di questi oggetti nella categoria del valore.

di quanto non fosse possibile in una situazione di completa mancanza di relazioni. Nonostante sorga una barriera interna tra gli uomini, essa sola rende possibile la moderna forma di vita.

Dunque, anche in seguito all'utilizzo del denaro, le interazioni sociali nella modernità diventano caratterizzate da un maggior distacco. L'atteggiamento spirituale con cui gli abitanti della metropoli si rapportano gli uni agli altri può essere definito di *riservatezza*. Se al continuo contatto esteriore con un'infinità di persone dovesse corrispondere la stessa quantità di relazioni interiori che si verifica in un piccolo centro, dove ciascuno conosce quasi tutti quelli che incontra e dove si ha un rapporto effettivo con ognuno, ciascun individuo finirebbe con il trovarsi in una condizione psichica insostenibile. È, così, in parte questa condizione psicologica, in parte la legittima diffidenza verso gli Altri della vita metropolitana con cui si stringono contatti sporadici, «a costringerci a quel riserbo a cui è dovuto il fatto che spesso per anni non conosciamo neppure di vista i nostri vicini, e che ci fa apparire così spesso freddi e insensibili all'abitante della piccola città» (Simmel 1903, p. 45).

L'influsso del denaro sulle relazioni fa sì che si crei un'invisibile distanza funzionale tra gli individui che costituisce una protezione interna e una compensazione nei confronti di ogni eccessiva vicinanza e di ogni attrito nella vita civile. La civiltà del denaro, tuttavia, tende a sviluppare due atteggiamenti fortemente caratterizzanti: il *cinismo* e l'atteggiamento *blasé*. Il sentimento del cinico verso la vita si esprime in modo adeguato solo quando ha dimostrato la bassezza dei valori più alti e l'illusione su cui si fondano le differenze tra i valori. Il denaro riesce a ridurre i valori più elevati e quelli più bassi a una sola forma di valore e a portarli allo stesso livello fondamentale. Quando i beni più raffinati, ideali, sono a disposizione di chiunque dispone del denaro necessario trionfa l'atteggiamento cinico: il denaro diventa allora l'unico centro d'interesse, vengono messi a repentaglio l'onore e le convinzioni, il talento e la virtù e sorge uno stato d'animo ironico e frivolo nei confronti di tali beni elevati. L'atteggiamento *blasé* è invece di colui che non percepisce le differenze tra i valori ma anzi vede le cose in una tonalità opaca/grigia e le sente indegne di suscitare una reazione. Prevale così un atteggiamento di indifferenza: il *blasé* non sente vivacemente. Gli stimoli troppo forti possono privare i nervi di ogni capacità di reazione e quindi, alla fine, causare tale atteggiamento. Anche quando si comprano gli oggetti con il denaro, le attrattive che esistevano prima dell'acquisto, spariscono.

Tuttavia, come già evidenziato, il denaro e lo scambio in denaro continuano a rappresentare la forma più perfetta per la soluzione del grande problema della civiltà che si eleva al di sopra del vantaggio unilaterale del mutamento di proprietà: lo scambio in denaro rende infatti possibile per entrambe le parti un aumento del livello di soddisfazione e rappresenta uno strumento oggettivo che aiuta i rapporti sociali.

8.3.2. La sociologia della modernità: il soggetto al bivio tra 'intimità' e 'socievolezza'²²

Riflettere sull'interazione e lo scambio sociale vuol dire considerare aspetti connessi con la vita intima degli individui e la costruzione autoriflessiva dell'identità personale. Se finora si è analizzato l'aspetto superficiale ovvero la formalità delle relazioni sociali, occorre tener presente che esiste una sfera inferiore, costituita dall'intimità, da ciò che è personale e soggettivo (Nedelmann 1992). L'intimità rappresenta ciò che nelle relazioni sociali resta di assolutamente 'personale', in nessun modo accessibile all'altro. Ma la sfera dei rapporti intimi può designare l'ambito di ciò che in alcune condizioni è o diventa comune agli individui: sono le relazioni umane nelle quali l'uno penetra nella vita personale dell'altro ed è strutturalmente esposta allo sconfinamento, alla violazione del segreto, all'oggettivazione di contenuti in nessun modo oggettivabili. È in particolare attraverso lo sguardo che il soggetto può penetrare nell'interiorità altrui. Ciò che si verifica costantemente è l'inter-dipendenza tra Io e Alter: Ego può rendere Alter oggetto della sua attenzione. Si pone allora il problema della distanza, dei limiti e dei confini.

Non esiste solo la questione dell'intimità nella struttura della relazione sociale, ma questa assume anche una configurazione diversa a seconda dei contesti nei quali si svolge l'azione. Il pudore costituisce una forma di opposizione alla violazione della norma che tutela i confini nella nostra sfera dell'intimità. Nella relazione con gli altri noi avvertiamo il proprio Io esposto e sentiamo un'attenzione persistente diretta al centro della nostra personalità. L'oggettivazione dell'Io avviene attraverso la presa dello sguardo: il pudore è allora un messaggio rivolto ad Alter per comunicare il non gradimento di questa volontà di attenzione.

Discrezione e tatto devono sempre essere usate se non si vuole violare la norma dell'intimità. L'uomo moderno vive in una pluralità di rapporti. Le differenze individuali possono essere un ostacolo allo stabilirsi di relazioni di associazione degli uni con gli altri e soprattutto rendono sempre più difficile il costituirsi di una piena intimità. La discrezione è una modalità della logica dell'azione sociale, è un mezzo per il mantenimento dei confini nella relazione, per preservare l'integrità e l'unità della personalità individuale; inoltre essa consente alle relazioni sociali di svilupparsi. La discrezione è quindi strumento per l'autoriproduzione della società.

Anche se la trasformazione delle relazioni di senso in relazioni in forma di equivalenti è uno dei punti forti della modernità, ciò non comporta la scomparsa della sfera dell'intimità. La logica della modernità comprende due principi regolativi:

²² Versioni parziali e ridotte di questo e del successivo paragrafo sono in corso di pubblicazione (Bianchi 2009).

- a. il codice simbolico 'denaro' con tutto ciò che significa nell'organizzazione della vita;
- b. il legame sociale, orientato alle relazioni di senso. L'uno e l'altro sono continuamente presenti e gli attori risultano competenti nel padroneggiare l'una e l'altra logica.

Certamente, con l'avvento della modernità la piena *intimità* sembra diventare sempre più difficile: «forse l'uomo moderno ha troppo da nascondere per avere un'amicizia nel senso antico e forse le personalità sono... troppo singolarmente individualizzate per rendere possibile la piena reciprocità della comprensione, della semplice accettazione, per la quale è pur sempre necessaria così tanta capacità di saper leggere nell'altro e così tanta produttiva fantasia» (Simmel 1907, p. 85). Questa pare essere la ragione per cui la sensibilità moderna ha teso maggiormente verso amicizie differenziate, cioè quelle che hanno il loro ambito in una sola regione della personalità e non mettono in gioco le altre. Nasce così un tipo di amicizia speciale, di grande interesse, ovvero le amicizie che ci uniscono a una persona solo per alcuni tratti: per il temperamento, per la comunione intellettuale, in virtù di impulsi religiosi, per esperienze comuni²³.

D'altra parte, la forma più pura dell'interindividualità è rappresentata, per Simmel, dalla socievolezza che costituisce uno scopo in sé e si distacca dalla realtà dei singoli individui perché ciò che è prodotto dall'insieme è più importante dell'affermazione individuale dei singoli²⁴. La socievolezza rappresenta l'unico momento in cui individuo e società sublimano la loro costitutiva contraddittorietà: è un'arte, una forma sofisticata, un prodotto dell'acculturazione, elaborazione individuale e sociale del comportamento (Turnaturi 1997). Il reciproco riconoscersi, il concedersi spazio per la socievolezza, fa sì che si realizzi un continuo scambio fra eguali, una forma di interazione democratica. Ciò che si concede all'altro viene subito ricambiato e restituito: la socievolezza diventa un dono che tutti

²³ Esse accampano le più rigorose pretese in riferimento alla questione della discrezione, del dischiudersi e del mantenere il riserbo e cioè che gli amici non scrutino reciprocamente in quegli ambiti di interesse e di sentimenti che non sono al momento compresi nel rapporto, il contatto con i quali renderebbe dolorosamente avvertibili i limiti del reciproco comprendersi. Tale accortezza, secondo Simmel, invece di irritare il rapporto porta semmai, nei casi favorevoli, a una nuova sensibilità. L'evitare regioni sterili o troppo sensibili produce infatti una vicinanza sotterranea, un comprendersi senza parole, che quanto a capacità di unire, equivale a una forza positiva.

²⁴ Essa ha come fondamento tre condizioni importanti: 1) l'esclusione di tutto ciò che per la personalità ha un'importanza oggettiva (status, successo, fama, ricchezza) ma che non è in comune con gli altri partecipanti; 2) l'aver se stessa come unico scopo; 3) l'elaborazione e la trasformazione della realtà della vita in forma ludica e leggera.

gli interessati si scambiano reciprocamente²⁵. La socievolezza prescinde dalle individualità e, nascendo dall'interazione, crea a sua volta un'ulteriore interazione fra individui svincolati dalla realtà, ma non per questo finti o mere apparenze. I soggetti sono reali nella realtà del 'gioco', in una dimensione nuova da loro stessi creata. Gli attori dimenticano ciò che essi stessi sono nella realtà pratica per dar vita a nuove persone: l'individuo è nel farsi società, nell'essere insieme all'altro.

Per la socievolezza è fondamentale la determinatezza quantitativa. Un insieme quantitativo troppo grande rischia di abbassare il livello della personalità, lasciando meno spazio all'individualità e anzi comportando maggiori formalità come anche il rispetto di regole più precise. Viceversa, quando poche persone si trovano insieme, è facile che si abbia un adattamento reciproco e una minore formalità. Nei gruppi poco numerosi, poi, lo stare insieme riveste un maggiore carattere di spiritualità e vi è spazio perché possano emergere le energie psichiche differenziate e altamente sviluppate mentre nei gruppi più estesi è difficile che i contenuti dello scambio siano più intimi. Tanto più alto è il numero dei partecipanti, tanto più bisogna potenziare gli elementi esteriori, gli stimoli e le gratificazioni sensoriali. Mancando gli elementi psichici e individuali viene dato spazio ai sensi: ciò fa sì che gli incontri tra molte persone richiedano una maggiore cura e attenzione agli abiti, agli addobbi, al cibo, alle bevande. Dunque, ciò che unisce i partecipanti e caratterizza questa forma di socievolezza sono i sensi, i corpi più dello spirito. Inoltre, in tali gruppi il singolo individuo, pur osservando le regole formali e quindi spersonalizzandosi, può ugualmente concedersi libertà proibite o impensate nei gruppi più ridotti²⁶. L'individuo fluttua leggero, entra ed esce nei tanti piccoli gruppi che si creano, in un succedersi di impegno e disimpegno che può essere sentito in modo diverso: ora come la più intollerabile superficialità ora come un gioco ritmico di grande attrattiva estetica.

Dunque, la socievolezza di cui parla Simmel ha anche un aspetto etico e pedagogico in quanto produce e riproduce esclusivamente il proprio essere un insieme. Averla come fine fa sì che essa diventi una forma di palestra in cui si apprendono in modo ludico e si mettono alla prova comportamenti ed energie morali spendibili nella società. Così, ad esempio, nella conversazione si apprende come raggiungere il «felice punto di equilibrio della cosiddetta etica socievole in cui l'elemento individuale, soggettivo, come il contenuto oggettivo si sono interamente dissolti in

²⁵ L'egualitarismo che connota la socievolezza diventa finzione solo se è strumentale alla realizzazione di obiettivi esterni.

²⁶ Proprio poiché spersonalizzato e distaccato dagli altri, può mostrare parti di sé a tutti e a nessuno contemporaneamente: la comunicazione è fra il singolo e il gruppo piuttosto che fra i singoli e quindi crea minori problemi di interazione, minori occasioni di imbarazzo.

nome della pura forma della socievolezza». Attraverso la socievolezza si cerca di risolvere in modo simbolico il problema di quale sia il posto del singolo nella comunità e come sia possibile vivere in armonia tentando di risolvere l'incompatibilità fra esistenza individuale e finalità collettive. La leggerezza costituisce una virtù privata capace di produrre e mettere in moto un modo migliore di fare ed essere società che a sua volta promuove individui che sono capaci di muoversi, andare incontro all'altro piuttosto che restare irrigiditi nella pesantezza dei ruoli della vita quotidiana. La collettività 'leggera' appare così come l'unica via praticabile verso la comunicazione reciproca. Durante la conversazione si realizza una sorta di reciprocità comunicativa dove la comunicazione e la reciprocità sono più importanti di ciò che si comunica. È anzi socievole solo la conversazione i cui contenuti e valori trovano la loro ragion d'essere in un gioco, ovvero nello scambio verbale, finalizzato al solo piacere reciproco nel rispetto delle regole che caratterizzano la socievolezza. Il rispetto delle regole, la realizzazione della reciprocità comunicativa diviene così un «dono che l'individuo fa alla comunità per poi disperdersi in essa»: ciò si realizza solo tenendo fuori tutto ciò che ostacola, rallenta o blocca la conversazione, dando al contrario libero sfogo alle proprie arti di intrattenimento, seducendo e rispettando l'altro che si fa continuamente ora ascoltatore, ora a sua volta intrattenitore, ora sedotto ora seduttore²⁷. Questa reciprocità comunicativa può realizzarsi solo grazie a un'attenzione comune, alla conoscenza delle regole, e ha bisogno di una regia, di una consapevolezza, di una determinata volontà di realizzazione. Ciò che costituisce la socievolezza fonda quindi ogni forma di interazione e di comunicazione sociale. Mettere fra parentesi le individualità, ciò che separa e diversifica, rende possibile la comunicazione sociale senza i rischi dei conflitti e delle brusche interruzioni che invece l'accentuare la diversità spesso comporta.

8.4. L'interazione al ristorante: attività di svago o pratica conformista?

Può essere a questo punto di qualche interesse provare a interrogarsi sugli scenari nei quali si possono rintracciare i fenomeni di interazione sociale fin qui descritti. La nostra analisi ricade sulla considerazione dei luoghi pubblici come bar, caffè e ristoranti, ambiti molto frequentati nella società attuale e contesti altrettanto stimolanti per lo studio sociologico. Negli anni più recenti si è assistito infatti a un forte sviluppo del tempo libero e delle attività ricreative dovuto, tra gli altri aspetti, alla riorganizzazione dei tempi del giorno e della notte. Il giorno si è ampia-

²⁷ L'argomento di cui si parla non è mai fine a se stesso, ma vale come strumento per alimentare la vitalità, l'autocomprensione e la coscienza collettiva del gruppo.

mente dilatato mentre il tempo serale e notturno, in passato del tutto improduttivo (dedicato al riposo) è diventato oggi produttivo. Nella vita quotidiana, la dimensione della notte ha ormai assunto una sua precisa configurazione (Dal Lago 1997). Grazie ai processi indotti dai modelli di consumo del *loisir* si ridefiniscono interi set di ruoli sociali e professionali: la notte diventa il contesto di nuovi e più specializzati sistemi di comunicazione e scambio di beni simbolici, non meno rilevanti rispetto ai beni materiali (Minardi 2000).

Perché si trae piacere dal consumo di cibi e bevande nei luoghi pubblici? Alcune ricerche hanno mostrato come le persone rivelino l'inclinazione a coltivare l'atto del mangiar fuori e a trasformarlo in un'attività più complessa e significativa sul piano sociale. Mangiare al ristorante non è un fatto di sopravvivenza: tale atto è trasformato in un evento sociale arricchito dalle caratteristiche della sua scenografia. In effetti, l'atmosfera del ristorante o del caffè è parte integrante del piacere: l'evento viene goduto come forma di divertimento e parte di uno spettacolo in cui le relazioni sociali sono mediate attraverso immagini visuali.

Il ristorante nasce come luogo di elezione della vita urbana alla fine del XVIII secolo, come sede in cui esibire novità e mode nel costume e nel gusto oltre che come luogo di incontro per le persone sensibili alle tematiche sociali.

Oggi, il successo mondano di caffè e ristoranti si basa sulla loro capacità di presentarsi come intermediari nello scambio di una merce astratta, luoghi che diventano di moda attraverso il lusso, l'ubicazione, gli arredi, la qualità del servizio, ecc. In realtà, ciò che fa diventare di moda un caffè o un ristorante non ha molto a che vedere con le qualità reali, quanto con le fluttuazioni dei significati culturali e dei modelli consumistici. Nella nostra società, le relazioni sociali sono in rapporto con la presentazione di sé attraverso le immagini di ciò che è correntemente apprezzato, accettato, alla moda. Il ristorante è un luogo dove ci si sente eccitati, si trova piacere e benessere personale: il privato converge con il pubblico e il sociale e, dunque, costituisce il giusto scenario per uno studio sociologico delle abitudini contemporanee nella vita quotidiana. Le immagini di ricchezza, felicità, lusso e relazioni sociali piacevoli all'interno dei luoghi pubblici sono rappresentate attraverso l'atmosfera, lo stile di arredamento, i mobili, l'illuminazione, le stoviglie, tutti aspetti che a loro volta sono governati dalla moda: gli oggetti di arredamento diventano rappresentazioni delle emozioni umane, sintetizzando lo stato d'animo che ci prospettiamo di godere. Questi luoghi forniscono lo scenario ma sono anche suscitatori di fantasie personali: contengono in sé l'espressione di certe emozioni e sono essi stessi uno strumento per la loro creazione. I desideri personali si materializzano e si appagano nelle modalità prescritte dal comportamento in pubblico: le emozioni diventano oggetti tangibili, merci messe a disposizione dell'individuo come fossero beni di consumo.

Se la nostra vita emotiva riceve un'impronta da attività sociali quali il pranzare fuori casa, in che modo ciò può influire sulla socialità? Anche se solitamente frequentare bar, caffè e ristoranti è considerato un'espressione dell'individualità, in realtà discriminando tra le nostre esperienze in fatto di piacere e divertimento mettiamo contemporaneamente in luce certe caratteristiche del sé e compiamo azioni attraverso le quali il sé viene costruito: scegliere un certo stile di comportamento può essere interpretato come manifestazione di ciò che apprezziamo e desideriamo.

Gli stili di interazione incoraggiati da tali luoghi creano una società che appare 'incivile', come ha suggerito Finkelstein (1989): se pranzare fuori è un esercizio di buone maniere disciplinato da usanze che ci collocano in una cornice di azioni prefigurate, vuol dire che si agisce imitando gli altri, in risposta alle mode, fuori dalle solite abitudini, senza bisogno di riflessione e autoconsapevolezza. La condotta 'incivile' costituisce una pratica che riduce la facoltà di pensare e impedisce di capire le usanze della socialità quotidiana, evita una vita riflessiva e autentica e rappresenta una costrizione al nostro sviluppo morale. Dunque, il ristorante disegna e impone un'architettura ben accetta dei rapporti umani: siamo obbligati ad adottare un comportamento *de rigueur* e sollevati dalla responsabilità di dare forma alla socialità, allo stesso tempo siamo alleviati dalla difficoltà della socialità, dalla necessità di incontrare e avere a che fare con gli altri in modo intenso e conflittuale. Un evento sociale, ritenuto positivo e privo di conseguenze, può così diventare la base di una socializzazione che contiene gli ingredienti della 'inciviltà'.

Pranzare fuori è un'attività del tempo libero che dimostra il rafforzamento dell'etica del consumatore e l'importanza dei beni di consumo nella mediazione delle relazioni interpersonali. Come ci segnala giustamente Elias, la condotta tenuta nel mangiare non può essere considerata isolatamente: è una parte della totalità delle forme di condotta istillate socialmente. Molte delle pratiche del quotidiano si possono allora considerare come se riflettessero il carattere della società in generale, essendo riproduzioni non mediate dello *status quo*. Il detto «si è quello che si mangia», ad esempio, può indicare che i significati culturali attribuiti a determinati ristoranti hanno importanza per l'esperienza personale del piacere.

Cosa è invece la 'condotta civile'? È quella «che si manifesta negli scambi tra individui che sono in egual misura coscienti di sé e rispettosi l'uno dell'altro, che evitano le differenze di potere e che non mediano i loro scambi attraverso segnali che evidenziano la loro condizione sociale o il loro prestigio» (*ibidem*). La 'civiltà' appare cioè il risultato di uno scambio intenzionale. Ma nei luoghi pubblici l'interazione può essere difficile, conflittuale, anche stridente oppure riguardosa, eloquente o scarsa di parole. L'aderenza a un codice di maniere di scambio come il comportarsi secondo un senso di 'dovere' o perché 'così si fa', può dunque ostacolare il coinvolgimento necessario alla civiltà anche se queste stesse

regole garantiscono una forma di socialità reciproca e adeguata. Ancora, lo scambio può essere 'incivile' se gli individui sfruttano l'occasione per trasformare gli altri in merce o strumento al servizio dei propri interessi o per conseguire fini personali²⁸. Gli scambi ritualizzati hanno l'effetto di sminuire la civiltà perché le convenzioni e gli interessi particolari che costituiscono lo scambio, inibiscono il bisogno di riflessione e il senso di coinvolgimento: quando l'aderenza alle convenzioni ha la precedenza sulle esigenze dell'interazione, la possibilità dell'inciviltà tra le persone aumenta.

Pranzare fuori costituisce un'attività intrinsecamente 'incivile' per il genere di incontri che vi cerchiamo e anche per il tipo di socialità che si crea²⁹: si pensi allo scambio stilizzato ma superficiale tra un gestore di ristorante e un cliente che ha la funzione di mantenere un ordine interno all'evento tale da favorire il personale del ristorante piuttosto che l'utente. Quando l'individuo si adegua all'idea che un certo evento sia alla moda, come spesso capita frequentando i luoghi pubblici, diventa superfluo doverne esplorare il significato in termini personali, anzi il fatto che un evento sia alla moda stabilisce in anticipo il suo significato e questo, ovviamente, finisce per costituire gran parte dell'attrazione di ciò che è di moda. Viene così impedita l'espressione della 'civiltà' perché i tipi di scambio umano possono essere tanto stilizzati e sovraccarichi di prescrizioni sociali che l'individuo si allontana dagli obblighi dell'interazione; inoltre, l'intimità, il lusso, gli stimoli, la comodità e tutto ciò che tali luoghi promettono non possono essere veramente goduti e resteranno sempre qualcosa di artificiale.

L'interazione, poi, è regolata da transazioni monetarie: quando il denaro controlla lo scambio intervengono spersonalizzazione e banalizzazione nei rapporti umani; insensibilità e tornaconto fanno aumentare l'interesse individuale e l'egocentrismo. Al ristorante, al caffè, si può assumere qualsiasi aspetto si desidera e recitare una parte tra estranei. L'anonimato permette di adottare ruoli e atteggiamenti di qualsiasi tipo: l'individuo pensa così di essere libero di inseguire desideri o realizzare fantasie. Si ha l'opportunità di agire in modi lontani dalla realtà: è una fuga in mondi remoti dal quotidiano ed è quindi una pratica che incoraggia l'effimero e l'artificioso della socialità.

Se è senz'altro vero che senza le convenzioni che regolano la condotta l'interazione può diventare rischiosa e precaria, soggetta a degenerare

²⁸ Il pranzare fuori diventa strumentale a interessi sommersi e non può essere scenario di uno scambio civile, come accade ad esempio nel caso di un 'pranzo d'affari'.

²⁹ È un aspetto della vita pubblica interamente regolato da norme sociali ben accette perché diminuisce la necessità di pensare al modo e alla ragione per cui dovremmo agire in una determinata maniera; l'inciviltà del pranzare fuori si manifesta laddove la socialità non ha bisogno di coinvolgimento, quando l'individuo non prende in esame le finalità delle proprie azioni ma agisce per abitudine o per seguire i dettami anonimi delle convenzioni.

in un confronto disordinato di interessi contrastanti e, dunque, i ruoli divenuti abituali si trasformano in meccanismi che si rivelano efficaci come ponte per superare l'abisso esistenziale che ci tiene tutti separati, l'individuo risulta tuttavia ancorato ai ruoli sociali che comportano ritmi ripetitivi, modelli e clichè. Il ristorante dà risalto a certi aspetti della socialità e al tempo stesso li contiene dentro uno scenario teatrale. È il posto ideale per accostarsi agli altri e avere l'opportunità di indagare a fondo l'altro sentendosi al sicuro poiché l'incontro sociale è mediato attraverso gli obblighi accettati della condotta in pubblico. Il contesto permette di osservare in modo controllato gli altri. Gli sguardi scrutatori degli estranei si indeboliscono e gli individui si salvano dagli sforzi di dover esaminare i possibili significati delle azioni altrui: nel ristorante, Ego può fissare a lungo Alter lasciando che Alter si accorga di essere guardato senza che si crei la sensazione che sia stata violata una norma sociale.

Pranzando fuori si può andare in cerca di esperienze e sensazioni, nell'ambito della sfera pubblica, che si ritiene siano assenti dal proprio mondo. I normali svaghi della vita quotidiana possono così essere trasformati in mode: si afferma una cultura dominata da un'etica che valorizza ciò che è in costante mutamento. L'essere alla moda è diventato un aspetto dominante della modernità, che ha influenze sui comportamenti di ognuno al di là delle differenze di classe o status. Nelle società moderne è segno di benessere e simbolo di prestigio sociale dedicare tempo e denaro all'apparenza, ai divertimenti e ai passatempi e disporre di un potere consumistico. Le mode consentono all'individuo di sperimentare la padronanza sul mondo esterno e pensare di avere il controllo sul «movimento ineluttabile della storia». Essere alla moda fa sembrare possibile acquisire un senso di atemporalità: si fa forte l'illusione di poter padroneggiare il presente. Le consuetudini relative all'abbigliamento, agli stili della gastronomia, all'arredamento sono sempre servite a definire certi periodi storici. La moda è l'essenza della modernità, «un ideale del quale l'irrequieta mente umana sente una fame continua e stimolante». Niente ha più un valore intrinseco: ogni oggetto o fenomeno può diventare alla moda in qualsiasi momento, l'*ethos* generale è quello della promiscuità etica.

Simmel ha osservato che nel XX secolo il potere dell'industria della moda è aumentato e ciò si riflette sull'influenza crescente che la moda esercita sulle basi morali della vita, su ciò che viene considerato giusto e positivo per lo sviluppo umano. La moda è un fenomeno fondamentale del processo di standardizzazione: si rende d'uso universale una rarità o novità per passare a un'altra rarità o novità quando la prima ha finito di essere tale. In realtà, per Simmel il desiderio di essere alla moda ha l'effetto di confondere l'individuo e la sua collocazione sociale. Essendo alla moda egli delinea una tendenza o, viceversa, non fa che ingrossare le file del gregge? Essere alla moda fornisce l'opportunità di esprimere uno stile personale o nasconde invece la sua propensione a obbedire alle norme sociali e a

conformarsi alle convenzioni? L'individuo moderno corre il rischio di essere un'entità ridotta in frammenti dal continuo bisogno di consumare merci e osservare pratiche usate impropriamente come rappresentazione del suo status. Il giudizio autonomo e indipendente non può esercitarsi perché la moda, con il suo costante rinnovamento di vecchie idee e con la continua assimilazione di ciò che è diverso e nuovo, impedisce di fatto qualsiasi sfida allo *status quo*. La moda intensifica nell'individuo il senso dell'immediato ma indebolisce il suo senso del passato e del futuro: la moda, come ricorda opportunamente Roland Barthes non è che una sostituzione del presente al posto del passato.

Ecco che allora la moda porta nella vita sociale un'accentuazione dell'apparenza accanto a una diminuzione di altre caratteristiche che invece devono essere coltivate a lungo come il gusto, la critica, la ragione pratica, il giudizio. Adottando una moda particolare, l'individuo può essere subito tutto senza scegliere. Egli può fornire diverse immagini transitorie di sé proprio perché si adatta al flusso di stili mutevoli di condotta nel modo di apparire, senza provare un senso di perdita quando essi cambiano d'importanza. La moda conquista gli individui al mondo dell'ovvio, del materiale, con ciò precludendo o ostacolando la vita riflessiva. Si aderisce alla moda, ci si conforma ai suoi dettami e si ammette tacitamente di dover osservare le regole sociali e le norme della sfera pubblica: divergere da ciò che è alla moda può apparire una forma di disobbedienza o una minaccia allo sviluppo della società.

Nella società contemporanea regna l'ethos del consumo vistoso e dell'esibizione competitiva: il valore etico e morale di un comportamento o di un oggetto diventa un aspetto valutabile in termini di costo. Si crea una sorta di equivalenza tra mode e norme: entrambe stabiliscono regole e aspettative che definiscono il comportamento appropriato, entrambe sono accettate come i mezzi migliori per esprimere se stessi. È in questa direzione che Veblen parla di un uso degli oggetti come manifestazione della propria identità e Marcuse, analizzando la personalità umana a una dimensione, la considera plasmata dalla convinzione che il prestigio sociale possa essere comprato ed esibito. La dinamica della moda si fonda quindi sull'idea che merci e capacità oggetto di desiderio possano colmare il senso di vuoto interiore dell'individuo³⁰.

Se nella vita urbana l'individuo è sopraffatto dall'ingente numero di offerte materiali, l'abbondanza degli articoli di consumo cui si trova di fronte crea confusione e diminuisce la capacità di valutare ciò che è giusto. È questa la vita della metropoli, una vita relativamente facile per

³⁰ Seguendo le mode egli persegue l'immagine cui aspira intensamente anche se, una volta giunto alla condizione desiderata, la gioia non può durare a lungo e il senso di insoddisfazione spinge l'individuo a cercare un altro oggetto immaginario cui anelare.

l'abbondanza delle distrazioni e lo scarso bisogno di pensare al proprio stile di vita. A causa dell'abbondanza di attività, l'individuo subisce un indebolimento del senso di identità e della collocazione sociale: per alleviare il disagio che ne deriva, egli cerca di essere qualcosa di unico e speciale e trova nelle mode una soluzione a questo problema. Nella società moderna l'uomo deve «esagerare l'elemento personale per restare percettibile persino a se stesso». Gli oggetti possono ad esempio essere usati per facilitare le relazioni perché rivelano lo status e le aspettative sociali dell'individuo prima che abbia luogo l'interazione. L'individuo «desidera distinguersi di fronte agli altri ed essere oggetto di un'attenzione che gli altri non ricevono»: così la moda informa gli altri che si è distinti da loro. Ma la capacità della moda di differenziare ha anche l'effetto di seppellire la questione dell'identità: via via che si cerca l'identità personale adottando gli artifici socialmente prodotti dalle mode, la propria immagine finisce per apparire più conformista.

La moda crea l'illusione di permettere la mobilità sociale in qualsiasi campo. Le mode sono seguite di più da coloro che appaiono insoddisfatti dello *status quo* e instabili: però, paradossalmente, l'individuo che cerca di evadere dallo *status quo* si colloca saldamente nel flusso delle tendenze prevalenti. Le mode costituiscono la reificazione del desiderio: tramite esse l'individuo cerca di controllare gli aspetti superficiali della vita sociale. La moda e l'arte di distinguersi sono possibili solo in un contesto in cui si può presumere un riconoscimento consensuale degli oggetti e delle pratiche: la fonte della caratterizzazione personale risiede paradossalmente nella competenza in ciò che è banale e prevedibile e nel controllo che si è in grado di esercitare su di esso. La moda produce una cultura che si rinnova continuamente a causa del succedersi di interruzioni, discontinuità, cambiamenti. Attraverso di essa si realizza un rinnovamento continuo della società e ciò riduce l'importanza che l'individuo può desiderare di annettere a ogni particolare linea d'azione.

Le mode sono meccanismi di regolazione sociale perché ci indirizzano a seguire certi stili di condotta e anche perché influenzano le relazioni sociali. Nel frequentare i luoghi pubblici sono presenti alcune prescrizioni relative ad atteggiamenti del corpo, gusti, interessi che hanno poco a che vedere con l'atto del bere e mangiare: noi osserviamo ciò che fanno gli altri, i loro gusti, scrutiamo le mode rivelate dal modo in cui si presentano esteriormente, dalle preferenze, dagli accessori dell'abbigliamento e dagli argomenti delle conversazioni. Ciò che cogliamo nella nostra osservazione degli altri è una traccia di ciò che è abituale e interessante. Al ristorante vediamo noi stessi in diretta relazione con gli altri. Ecco le attività alla moda: queste usanze sono molto più di un'abitudine alimentare, si trasformano in una fonte di significati culturali condivisi. Per Barthes il cibo è un sistema di comunicazione, un aspetto essenziale del protocollo della vita sociale. L'usanza del pranzare fuori può essere anche vista come una

fonte di valori culturali e di immagini sociali: il ristorante è il luogo dove si può imparare ad agire e a sentire in accordo con i desideri tipici del tempo. I diversi significati e i valori culturali connessi con le varie forme del pranzare fuori indicano che i gusti nei cibi e le preferenze relative al contesto in cui viene consumato il pasto non sono indipendenti da altre caratteristiche della stessa epoca sociale.

Nella società contemporanea osservare i dettami della moda è accettato come preoccupazione lodevole. Spendere tempo e denaro in piaceri come quello del pranzare fuori è considerato un segno di benessere: attraverso questa attività, l'individuo abbellisce e coltiva una determinata immagine di sé. Le mode forniscono inoltre una barriera di protezione all'individuo rispetto alla quale ciò che non è alla moda appare come qualcosa di un altro mondo.

In definitiva, le mode possono essere interpretate come fonte di promozione individuale ma anche di obbedienza sociale: adottando una data moda vogliamo distinguerci dagli altri ma solo se ci procurerà accettabilità sociale. Le mode favoriscono l'integrazione sociale: elevano coloro che sono di umile condizione facendo leva sull'apparenza e ridimensionano coloro che occupano una posizione privilegiata facendoli sembrare partecipi delle tendenze comuni create dalla moda. Seguendo le mode gli individui vengono sollevati dall'esigenza di riflettere e di interrogarsi sull'etica delle loro attività sociali. Se le regole dell'educazione sono strumenti usati per dar forma all'interazione umana e definire ciò che passa per 'civiltà', le mode regolano la condotta pubblica oltre a dar forma alla sensibilità personale: gli svaghi come frequentare caffè e ristoranti sono veicoli essenziali di questo processo.

Bibliografia generale¹

a cura di Giulia Mascagni

- AA.VV. 1984, *Madame ou mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine, 18ème-19ème siècle*, Paris, Arthaud-Montalba.
- Abdel-Malek A. 1987, *World Crises as World Transformation*, «Review», 3.
- Absalom R. et alii 1997, *Il bruco e la farfalla. Ragionamenti su di un decennio di vita pratese (1943-1953)*, in *Prato. Storia di una città*, vol. IV, *Il distretto industriale*, a cura di G. Becattini, Firenze, Le Monnier.
- Adam B. 1988, *Social vs Natural Time. A Traditional Distinction Re-Examined*, in *The Rythms of Society*, a cura di M. Young e T. Schuller, Londra, Routledge & Kegan Paul.
- Addario N. 1994, *Il rapporto micro-macro nelle teorie sociologiche contemporanee*, Milano, FrancoAngeli.
- Addario N. 2003 (a cura di), *Teoria dei sistemi sociali e modernità*, Roma, Carocci.
- Althusser L. 1965, *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- Anderson G.L. 1985, *Ideological Convergence of the US and USSR*, «International Social Science Review», 2.
- Arbatov G. 1977, *The Dangers of a New Cold War*, «Bulletin of the Atomic Scientists», 3.
- Bagnasco A. 1999, *Tracce di comunità*, Bologna, il Mulino.
- Baldissera A. 1982, *Professionalità: un solo termine per molti significati*, «Studi organizzativi», 3-4.

¹ I riferimenti bibliografici nel volume rimandano all'Autore (o agli Autori) e alla data della prima edizione originale, che in questa bibliografia compare subito dopo il nome. L'edizione italiana, qualora presente, viene indicata secondo i consueti parametri bibliografici: ad essa rimandano gli eventuali riferimenti alle pagine citate nel testo. Nei pochi casi in cui gli estensori dei singoli capitoli abbiano utilizzato edizioni diverse della stessa opera, il capitolo di riferimento viene indicato in apice all'anno della rispettiva edizione.

- Baricco A. 1999, *City*, Milano, Rizzoli.
- Barrington Moore jr. 1966, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Torino, Einaudi, 1969.
- Bauman Z. 2000, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Becattini G. 1997 (a cura di), *Prato. Storia di una città*, vol IV, *Il distretto industriale*, Firenze, Le Monnier.
- Beck. U., Giddens A. e Lasch S. 1994, *Modernizzazione riflessiva*, Trieste, Asterios, 1999.
- Becker G. 1981, *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Benford R.D., Kurtz L.R. 1987, *Performing the Nuclear Ceremony: The Arms Race as a Ritual*, «Journal of Applied Behavioral Science», 4.
- Berger P., Luckmann T. 1966, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino, 1997.
- Bianchi F. 2009, *Socialità e vita quotidiana. Esperienza di loisir nei luoghi pubblici*, in *La dimensione incrociata dell'individuo e della società*, a cura di M.C. Federici e M. Picchio, Roma, Aracne, in corso di stampa.
- Bianchi F., Giovannini P. 2000 (a cura di), *Il lavoro nei paesi d'Europa*, Milano, FrancoAngeli.
- Bianchi F., Tonarelli A. 2003, *Destini solitari: le ragioni della singleness tra quotidiano individuale ed eventi collettivi*, «Inchiesta», 140, aprile-giugno.
- Bianco M.L. 2001 (a cura di), *L'Italia delle diseguaglianze*, Roma, Carocci.
- Bidart C. 1988, *Sociabilités: quelques variables*, «Revue Française de Sociologie», XXIX.
- Bidart C. 1997, *L'amitié, un lien social*, Paris, La Découvert.
- Bien W., Marbach J. e Templeton R. 1992, *Social Networks of Single-Person Households*, in *Families and Households: divisions and change*, a cura di C. Marsh e S. Arber, London, Macmillan.
- Bion Talamo P. 1991, *L'impensabilità della guerra nucleare*, in *Immagini dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, a cura di E. Pulcini e P. Messeri, Genova, Marietti.
- Blau P. 1955, *La dinamica della burocrazia*, Milano, FrancoAngeli, 1987.
- Blau P. 1977, *Inequality end Heterogeneity: a Primitive Theory of Social Structure*, New York, Free Press.
- Blau T., Goure D. 1984, *Military Uses and Implications of Space*, «Society», 2.
- Bodei R. 2004, *Ricostruzione della soggettività*, Napoli, Liguori.
- Boudon R. 1969, *Metodologia della ricerca sociologica*, Bologna, il Mulino, 1993.
- Boudon R. 1973, *Istruzione e mobilità sociale*, Bologna, Zanichelli, 1979.
- Boudon R. 1984, *Il posto del disordine. Critica delle teorie e del mutamento sociale*, Bologna, il Mulino, 1985.
- Boudon R. 1995, *Il vero e il giusto. Saggio sull'obiettività dei valori e della conoscenza*, Bologna, il Mulino, 1997.

- Boudon R. 2002a, *Declino della morale? Declino dei valori?*, Bologna, il Mulino, 2003.
- Boudon R. 2002b, *Sentimenti di giustizia*, Bologna, il Mulino.
- Boudon R. 1996 (a cura di), *Trattato di sociologia*, Bologna, il Mulino.
- Bourdieu P. 1979, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino, 1983.
- Bourdieu P. 1980, *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Bovone L. 1997 (a cura di), *Mode*, Milano, FrancoAngeli.
- Boyer P. 1985, *Social Scientists and the Bomb*, «Bulletin of the Atomic Scientists», 9.
- Bozon M., Héran F. 1987, *La découverte du conjoint. I*, «Population», 6.
- Buccarelli F. 2007, *La sostenibile incertezza del domani: etica e socialità fra le giovani donne pratesi*, in *Il distretto delle donne*, a cura di L. Leonardi, Firenze, Firenze University Press.
- Buccarelli F. 2008, *Codici di sociologia. Approcci macro e approcci micro*, Pisa, Felici Editore.
- Buccarelli F. 2009, *Il filo di Arianna: razionalità in sociologia*, Roma, Carocci, in corso di stampa.
- Cacouault M. 1984, *Diplôme et célibat, les femmes professeurs de lycée entre les deux guerres*, in AA.VV., *Madame ou mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine, 18ème-19ème siècle*, Paris, Arthaud-Montalba.
- Carinci F. 1987, *L'evoluzione storica*, «Quaderni di diritto del lavoro e delle relazioni industriali», 1.
- Cavalli A. 1984 (a cura di), *Il tempo dei giovani*, Bologna, il Mulino.
- Cavalli L. 1968, *Max Weber: religione e società*, Bologna, il Mulino.
- Cavalli L. 1981, *Il capo carismatico*, Bologna, il Mulino.
- Cavalli L. 1987, *Il Presidente americano*, Bologna, il Mulino.
- Cerutti F. 1987, *Political Rationality and Security in the Nuclear Age*, «Philosophy and Social Criticism», 1.
- Cesareo V. 1993, *Sociologia. Teorie e problemi*, Milano, Vita e Pensiero.
- Cipolla C. 1981, *Le macchine del tempo. L'orologio e la società*, Bologna, il Mulino.
- Coleman J. 1986, *Individual Goals and Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Coleman J. 1990, *Fondamenti di teoria sociale*, Bologna, il Mulino, 2005.
- Collins R. 2004, *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press.
- Comte A. (1830-1842), *Corso di filosofia positiva*, Torino, Utet, 1967.
- Cooley C.H. 1909, *L'organizzazione sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- Coser L.A. 1956, *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano, Feltrinelli, 1967.
- Coser L.A., Laub Coser R. 1985, *Prospettiva temporale e struttura sociale*, in *Tempo e società*, a cura di S. Tabboni, Milano, FrancoAngeli.

- Cotesta V. 1996 (a cura di), *Sull'intimità*, Roma, Armando.
- Crompton R. 1996, *Classi sociali e stratificazione*, Bologna, il Mulino.
- Dahrendorf R. 1959, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari, Laterza, 1963.
- Dahrendorf R. 1967, *Uscire dall'utopia*, Bologna, il Mulino, 1971.
- Dal Lago A. 1997, *Il frame oscuro. La notte come categoria sociologica*, in *Mode*, a cura di L. Bovone, Milano, FrancoAngeli.
- Dal Lago A., Giordano S. 2006, *Mercanti d'aura. Logiche dell'arte contemporanea*, Bologna, il Mulino.
- Davidson D. 1980, *Azioni ed eventi*, Bologna, il Mulino, 1992.
- De Singly F. 1987, *Fortuna e sfortuna della donna sposata. Sociologia della vita matrimoniale*, Bari, Dedalo, 1994.
- Degenne A., Forsé M. 1994, *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Coli.
- Descartes R. 1637, *Meditazioni filosofiche*, Milano, Rusconi, 1998.
- Descartes R. 1649, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003.
- Diani M. 2000, *Comunità reali, comunità virtuali e azione collettiva*, «Rassegna italiana di sociologia», 1.
- Dilthey W. 1860, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, Milano, FrancoAngeli, 1985.
- Dilthey W. 1908, *Ermeneutica e religione*, Milano, Rusconi, 1992.
- Downs A. 1987, *Teoria economica della democrazia*, Bologna, il Mulino.
- Dupuy J.P. 1986, *Il tempo contaminato*, in *Il disagio del tempo*, a cura di G. Paolucci, Roma, IANUA.
- Durkheim E. 1893, *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962^{I, VII}, 1999^{IV}.
- Durkheim E. 1895, *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963^{VII}, 1996^{IV}.
- Durkheim E. 1897, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano, Rizzoli, 1987.
- Durkheim E. (1902-1903), *L'éducation morale*, Paris, Félix Alcan, 1925.
- Durkheim E. 1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1971.
- Durkheim E., Hubert H. e Mauss M. 1909, *Le origini dei poteri magici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977.
- Elias N. 1939, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, il Mulino, 1983.
- Elias N. 1984, *Saggio sul tempo*, Bologna, il Mulino, 1986.
- Elias N. 1987, *La società degli individui*, Bologna, il Mulino, 1990.
- Elster J. 1989, *Il cemento della società*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Elster J. 1983, *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Emerson R. M. 1962, *Power-Dependence Relations*, «American Sociological Review», 27.
- Engels F. 1878, *Antidühring*, Roma, Editori Riuniti, 1968.

- Engels F. 1886, *Ludwig Feuerbach*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Engels F. 1887, *La questione delle abitazioni*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- Eve M. 1998, *Qui se ressemble s'assemble?*, in *Espaces, temporalités, stratifications. Exercices sur les réseaux sociaux*, a cura di M. Gribaudo, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Finkelstein J. 1989, *Andare a pranzo fuori*, Bologna, il Mulino, 1992.
- Fischer C.S. 1982, *To Dwell Among Friends: Personal Network in Town and City*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Fischer G.W. 1983, *Conceptual Model, Judgment, and the Treatment of Uncertainty in Nuclear Threat Assessment*, «Journal of Social Issues», 1.
- Fiske S.T., Pratto F. e Pavelchak M.A. 1983, *Citizens' Images of Nuclear War: Content and Consequences*, «Journal of Social Issues», 1.
- Foucault M. 1969, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971.
- Freschi A.C. 1998, *I percorsi locali della cittadinanza elettronica*, «Quaderni di sociologia», 18.
- Freschi A.C. 2000, *Comunità virtuali. Dall'antagonismo ai nuovi diritti*, «Quaderni di sociologia», 23.
- Freud S. (1911-1938), *La teoria psicoanalitica. Raccolta di scritti*, Torino, Bollati Boringhieri, 1979.
- Freud S. 1920, *Al di là del principio del piacere*, in *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1967-1980, vol. 9.
- Freud S. 1921, *Psicologia delle masse ed analisi dell'io*, in *Il disagio della civiltà e altri scritti*, Torino, Einaudi, 1971.
- Gadamer H.G. 1960, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- Gallino L. 1978, *La sociologia. Concetti fondamentali*, Torino, Utet.
- Gallino L. 1993 (a cura di), *Dizionario di sociologia*, Torino, Tea Utet.
- Giddens A. 1976, *Le nuove regole del metodo sociologico*, Bologna, il Mulino, 1979.
- Giddens A. 1979, *Central Problems in Social Theory*, London, MacMillan.
- Giddens A. 1984, *La costituzione della società*, Bologna, il Mulino, 1990.
- Giddens A. 1989, *Fondamenti di sociologia*, Bologna, il Mulino, 2000.
- Giovannini P. 1991, *Per una teoria del conflitto in età nucleare*, in *Immagini dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, a cura di E. Pulcini e P. Messeri, Genova, Marietti.
- Giovannini P. 1994, *Localismo e globalismo: l'analisi dei processi sociali*, Relazione agli Incontri pratesi sullo sviluppo locale, Artimino (mimeo).
- Giovannini P. 1995, *Fra imperialismo del globale e inevitabilità del locale*, in *Il mercato possibile. Sindacati, globalizzazione, Mercosur e Cee*, a cura di A. Annino, M. Aymard, Messina, Rubbettino ed., 1997.
- Giovannini P. 2001, *Società locali in trasformazione*, «Sviluppo locale», 17.
- Giovannini P. 2007, *Tra economia e sociologia: l'eredità trascurata di Alfred Marshall*, «Stato e Mercato», 1.

- Giovannini P. 2006 (a cura di), *La sfida del declino industriale. Un decennio di cambiamenti*, Roma, Carocci.
- Giovannini P. et alii 2001, *Il distretto e la città: pratiche di disuguaglianza*, in *L'Italia delle disuguaglianze*, a cura di M.L. Bianco, Roma, Carocci.
- Girard A. 1974, *Le choix du conjoint, une enquête psycho-sociologique en France*, Paris, PUF.
- Glassner B. 1982, *An Essay on Iterative Social Time*, «Sociological Review», XXX, 4.
- Glucksmann A. 1984, *La forza della vertigine*, Milano, Longanesi.
- Godbout J.T. 1992, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Goffman E. 1959, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, il Mulino, 1969.
- Goffman E. 1963, *Il comportamento in pubblico*, Torino, Einaudi, 1971.
- Goffman E. 1967, *Il rituale dell'interazione*, Bologna, il Mulino, 1988a.
- Goffman E. 1969, *L'interazione strategica*, Bologna, il Mulino, 1988b.
- Goffman E. 1983, *L'ordine dell'interazione*, Roma, Armando, 1998.
- Golden W.T. 1986, *President's Science Advisory Committee Revisited*, «Science, Technology and Human Values», 2.
- Gori U. 1976, *Guerra*, in *Dizionario di politica*, Torino, Utet.
- Gouldner A.W. 1975, *La sociologia e la vita quotidiana*, a cura di R. Rauty, Roma, Armando, 1997.
- Granovetter M. 1974, *Getting a Job. A Study of Contacts and Careers*, Cambridge, Harvard University Press.
- Granovetter M. 1973, *La forza dei legami deboli ed altri saggi*, Napoli, Liguori, 1998.
- Gurvitch G. 1958, *La molteplicità dei tempi sociali*, in *Tempo e società*, a cura di S. Tabboni, Milano, FrancoAngeli, 1985.
- Gurvitch G. 1968, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF.
- Halbwachs M. 1930, *Les causes du suicide*, Paris, Alcan.
- Halbwachs M. 1947, *Memorie di famiglia*, Roma, Armando, 1996.
- Halbwachs M. 1955, *Psicologia delle classi sociali*, Milano, Feltrinelli, 1966.
- Hall R., Ogden P.E. e Hill C. 1995, *Living Alone: Evidence from England and Wales and France for the Last Two Decades*, in S. McRae, *Changing Britain: Families and Households in the 1990's*, Oxford, Oxford University Press.
- Heaven P.C.L., Brewer J.D. e Bester C.L. 1986, *Attitudes to the Army and Pro-Nuclear Activism in Three Student Groups*, «International Journal of Comparative Sociology», 3-4.
- Hegel G.H.F. 1807, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi, 1995.
- Heinemann K., Ludes P. 1978, *Coscienza del tempo e controllo del tempo*, in *Tempo e società*, a cura di S. Tabboni, Milano, FrancoAngeli, 1985.
- Homans G.C. 1950, *The Human Group*, New York, Harcourt Brace.

- Homans G.C. 1961, *Le forme elementari del comportamento sociale*, Milano, FrancoAngeli, 1975.
- Homans G.C. 1967, *La natura delle scienze umane*, Milano, FrancoAngeli, 1989.
- Horkheimer M., Adorno T.W. 1956, *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1966.
- Howard M. 1983, *The Causes of Wars*, London, Temple Smith.
- Hubert H., Mauss M. 1909, *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in *Le origini dei poteri magici*, a cura di E. Durkheim, H. Hubert e M. Mauss, Torino, Bollati Boringhieri, 1977.
- Inglehart R. 1977, *La rivoluzione silenziosa*, Milano, Rizzoli, 1983.
- Jaques E. 1988, *La forma del tempo*, Torino, Cts.
- Jedlowski P. 1989, *Tempo del quotidiano, tempo dell'esperienza*, in *Tempo, spazio e attore sociale. Tredici saggi per discutere*, a cura di M.C. Belloni e M. Rampazi, Milano, FrancoAngeli.
- Jedlowski P. 1999, *Le trasformazioni dell'esperienza*, in *Limiti della modernità*, a cura di C. Leccardi, Roma, Carocci.
- Jedlowski P. 2000, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Milano, Mondadori.
- Jedlowski P. 2002, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Milano, FrancoAngeli.
- Jedlowski P. 2003, *Fogli nella valigia*, Bologna, il Mulino.
- Jevons S. 1871, *La teoria dell'economia politica e altri scritti*, Torino, Utet, 1966.
- Joseph P. 1985, *Making Threats: Minimal Deterrence, Extended Deterrence and Nuclear Warfighting*, «Sociological Quarterly», 3.
- Jungk R. 1970, *Lo stato atomico*, Torino, Einaudi, 1978.
- Kaufmann J.C. 1993, *La vita a due*, Bologna, il Mulino, 1996.
- Kaufmann J.C. 1994, *Les ménages d'une personne en Europe*, «Population», 4-5.
- Kaufmann J.C. 1999, *La femme seule et le prince charmante*, Paris, Natan.
- Kramer B.M., Kalick S.M. e Milburn M.A. 1983, *Attitudes toward Nuclear Weapons and Nuclear War: 1945-1982*, «Journal of Social Issues», 1.
- Kriesberg L., Quader A. 1984, *L'opinione pubblica americana et l'URSS: les années 70*, «Etudes Polemologiques», 29.
- Kuhn T. 1962, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978.
- Lackey D. 1984, *Moral Principles and Nuclear Weapons*, Totowa, N.J., Rowman & Allenheld.
- Landes D.S. (1984a), *Storia del tempo*, Milano, Mondadori.
- Landes D.S. (1984b), *La macchina del tempo*, «Prometeo», 7.
- Lapidus G.W., Dallin A. 1989, *The Pacification of Ronald Reagan*, «Bulletin of the Atomic Scientists», 1.

- Laslett P. 1988, *Social Structural Time: An Attempt at Classifying Types of Social Change by their Characteristic Paces*, in *The Rhythms of Society*, a cura di M. Young, T. Schuller, London, Routledge & Kegan Paul.
- Lauer R. 1981, *Temporal man*, New York, Praeger.
- Le Bon G. 1895, *Psicologia delle folle*, Milano, Longanesi, 1982.
- Le Goff J. 1977, *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi.
- Leccardi C. 1999 (a cura di), *Limiti della modernità*, Roma, Carocci.
- Lee S. 1988, *Morality, the SDI and Limited Nuclear War*, «Philosophy and Public Affairs», 1.
- Leonardi L. 2001, *La dimensione sociale della globalizzazione*, Roma, Carocci.
- Leonardi L. 2007 (a cura di), *Il distretto delle donne*, Firenze, Firenze University Press.
- Levitas R. 1982, *Dystopian Times? The Impact of the Death of Progress on Utopian Thinking*, «Theory, Culture and Society», 1.
- Lewin K. 1936, *Principles of Topological Psychology*, New York, McGraw-Hill.
- Lewis J. 2001, *The End of Marriage? Individualism and Intimate Relations*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Lipsey D. 1980, *What Do We Think about the Nuclear Threat?*, «New Society», 53.
- Luhmann N. 1986, *La mancanza di tempo e il predominio delle scadenze*, in *Il disagio del tempo*, a cura di G. Paolucci, Roma, IANUA.
- Luhmann N. 1984, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, il Mulino, 1990.
- Lyotard J.-F. 1979, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- Mackenzie D., Spinardi G. 1988a, *The Shaping of Nuclear Weapon System Technology: US Fleet Ballistic Missile Guidance and Navigation: I: From Polaris to Poseidon*, «Social Studies of Science», 3.
- Mackenzie D., Spinardi G. 1988b, *The Shaping of Nuclear Weapon System Technology: US Fleet Ballistic Missile Guidance and Navigation: II: "Going for Broke" – The Path to Trident II*, «Social Studies of Science», 4.
- MacLean D. 1984 (a cura di), *The Security Gamble: Deterrence Dilemmas in the Nuclear Age*, Totowa, N.J., Rowman & Allenheld.
- Malecki I. 1981, *Influence of Weapon Development on Scientific Research*, «Impact of Science on Society», 1.
- Malizia P. 2004, *Tracce di società: sull'azione sociale contemporanea*, Milano, FrancoAngeli.
- Mannheim K. 1928, *Il problema delle generazioni*, in *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari. 1974.
- Mannheim K. 1940, *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1959.
- Markusen E., Harris J.B. 1984, *The Role of Education in Preventing Nuclear War*, «Harvard Educational Review», 3.

- Marsh C., Arber S. 1992 (a cura di), *Families and Households: Divisions and Change*, London, Macmillan.
- Marshall A. 1890, *Principi di economia*, Torino, Utet, 1972.
- Marullo S. 1985, *The Ideological Nature of Nuclear Deterrence: Some Causes and Consequences*, «Sociological Quarterly», 3.
- Marullo S. 1988, *Leadership and Membership in the Nuclear Freeze Movement: A Specification of Resource Mobilization Theory*, «Sociological Quarterly», 3.
- Marzullo A. 1968 (a cura di), *Sant'Agostino: Le confessioni*, Bologna, Zanichelli.
- Marx K. 1844, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968.
- Marx K. 1847, *Miseria della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Marx K. (1857-58), *Lineamenti fondamentali della critica della economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, vol. I.
- Marx K. 1859, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- Marx K. 1862, *Storia delle teorie economiche*, I, Torino, Einaudi, 1954.
- Marx K. 1867, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, libro I, 1964^{III}, 1980^{VI}, 1989^{II,IV}.
- Marx K. 1885, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, libro II, 1965^{III}, 1989^{II,IV}.
- Marx K. 1894, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, libro III, 1965^{III}, 1989^{II,IV}.
- Marx K. 1875, *Glosse marginali al programma del partito operaio tedesco in Il partito e l'internazionale*, Roma, edizioni Rinascita, 1968.
- Marx K. 1933, *Il capitale: Libro I, Capitolo VI inedito*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- Marx K., Engels F. (1845-1846), *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- Marx K., Engels F. 1852, *Il 1848 in Germania e in Francia*, Roma, edizioni «L'Unità», 1946.
- Mattioli F. 1998, *Introduzione alla sociologia dei gruppi*, Roma, Seam.
- McDougall W.A. 1985, *Space-Age Europe: Gaullism, Euro-Gaullism and the American Dilemma*, «Technology and Culture», 2.
- McLauchlan G. 1983, *E.P. Thompson on the Nuclear Arms Race*, «Berkeley Journal of Sociology», 28.
- McRae S. 1995, *Changing Britain: Families and Households in the 1995*, Oxford, Oxford University Press.
- Mead M. 1959 (a cura di), *Antiche tradizioni e tecniche nuove*, Torino, Ilte.
- Melucci A. 1987, *Libertà che cambia: una ecologia del quotidiano*, Milano, Unicopli.
- Melucci A. 1994, *Passaggio d'epoca*, Milano, Feltrinelli.
- Melucci A. 1996, *Il gioco dell'io*, Milano, Feltrinelli.
- Menger C. 1871, *Principi di economia politica*, Torino, Utet, 1976.
- Mennell S. 1989, *Norbert Elias. An Introduction*, Oxford Uk & Cambridge USA, Blackwell.

- Merton R. 1984, *Le aspettative sociali di durata: studio di un caso di formazione di un concetto in sociologia*, in *Tempo e società*, a cura di S. Tabboni, Milano, FrancoAngeli, 1985.
- Mills C.W. 1959, *L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore, 1962.
- Minardi E. 2000, *Economia e società della notte. Percorsi e temi di analisi*, Faenza, Homeless book.
- Monti E. 1997 (a cura di), *Sentieri del conoscere. Dibattiti metodologici in sociologia*, Milano, FrancoAngeli.
- Moore W.E. 1963, *Man, Time and Society*, New York, Wiley & Sons.
- Morghentau H.J. 1973, *Politics among Nations*, New York, Alfred A. Knopf.
- Mosca G. 1884, *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*, Milano, Giuffré, 1968.
- Mosca G. 1896, *Elementi di scienza politica*, Bari, Laterza, 1953.
- Moscovici S. 1981 (a cura di), *L'âge des foules*, Paris, Fayard.
- Mucchi Faina A. 1983, *L'abbraccio della folla*, Bologna, il Mulino.
- Mucchi Faina A. 1991, *Cooperazione, conflitto e cooperazione fra gruppi*, in *Immagini dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, a cura di E. Pulcini e P. Messeri, Genova, Marietti.
- Myrdal A. 1972, *The Game of Disarmament*, «Impact of Science on Society», 3.
- Nedelmann B. 1992, *L'ambivalenza come principio di socializzazione*, «Rassegna italiana di sociologia», 2.
- Nedelmann B. 1996, *Interazione sociale*, Voce dell'*Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma, Treccani.
- Nietzsche F.W. 1887, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 1968.
- Nowotny H. 1991, *Fare il tempo. Sulla sociologia del tempo di N. Elias*, «Rassegna italiana di sociologia», XXXII, 4.
- Ortega y Gasset J. 1930, *La ribellione delle masse*, Bologna, il Mulino, 1974.
- Paolucci G. 1986 (a cura di), *Il disagio del tempo*, Roma, IANUA.
- Pareto V. 1916, *Trattato di sociologia generale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1964.
- Parsons T. 1937, *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Parsons T. 1951, *Il sistema sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965^{Intro.}, 1996^{IV}.
- Parsons T. 1966, *Sistemi di società. Le società tradizionali*, Bologna, il Mulino, 1971.
- Parsons T. 1971, *Sistemi di società. Le società moderne*, Bologna, il Mulino, 1973.
- Parsons T., Bales R.F. 1955 (a cura di), *Famiglia e socializzazione*, Milano, Mondadori, 1974.
- Parsons T., Shils E.A. 1951 (a cura di), *Toward a General Theory of Action*, New York, Evanston, Harper & Row.
- Peattie L. 1984, *Normalizing the Unthinkable*, «Bulletin of the Atomic Scientists», 3.

- Perry R.W. 1982, *The Social Psychology of Civil Defense*, Lexington, Mass. D.C., Heath Lexington Books.
- Perulli A. 1996, *Il tempo da oggetto a risorsa*, Milano, FrancoAngeli.
- Perulli A. 2005, *Dentro la montagna. Società locali alla prova*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Piselli F. 1995, *Reti. L'analisi di network nelle scienze sociali*, Roma, Donzelli.
- Popper K. 1969, *Congetture e confutazioni: lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, il Mulino, 1972.
- Pulcini E. 1991, *Distruibilità e autoconservazione in età nucleare*, in *Immagini dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, a cura di E. Pulcini e P. Messeri, Genova, Marietti.
- Pulcini E., Messeri P. 1991 (a cura di), *Immagini dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, Genova, Marietti.
- Ragionieri R. 1989, *Sicurezza comune*, Firenze, Edizioni Cultura della pace.
- Rapoport A. 1964, *Strategia e coscienza*, Milano, Bompiani, 1969.
- Rapoport A. 1982, *Prisoner's Dilemma. Recollections and Observations*, in *Rational Man or Irrational Society?*, a cura di B. Barry e R. Hardin, London, Sage Publications.
- Renner R.G. 2002, *Edward Hopper 1882-1967. Transformation of the Real*, Köln, Taschen.
- Richardson R.C. 1987, *NATO Challenges and Opportunities*, «Journal of Social, Political and Economic Studies», 4.
- Rickert H. 1899, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Ravenna, Longo, 1979.
- Roscher W.G.F. 1878, *Principles of Political Economy*, New York, Henry Holt and Co.
- Roth G. 1984, *Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today*, «Theory and Society», 4.
- Roth G., Dal Lago A. 1983, «La nostra responsabilità di fronte alla storia»: *le due etiche di Max Weber e il movimento pacifista*, «Rassegna italiana di sociologia», 3.
- Santambrogio A. 2006, *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Bari, Laterza.
- Scanzoni J. 1972, *Power Politics in the American Marriage*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall.
- Scheler M.F. 1926, *Sociologia del sapere*, Roma, Abete, 1966.
- Schmitt C. 1932, *Il concetto del "politico" in Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, Bologna, il Mulino, 1972.
- Schmoller G. 1904, *Lineamenti di economia nazionale generale*, Torino, Utet.
- Schumpeter J. 1942, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas Kompass, 1967.
- Schütz A. 1932, *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, il Mulino, 1974.

- Schütz A. 1971, *Saggi sociologici*, Torino, Utet, 1979.
- Schwartz D. 1984, *Totalitarian Tools*, «Alternatives», 2.
- Schwartz D. 1988, *Scientists: Villains and Victims in the Arms Race: An Appraisal and a Plan of Action*, «Bulletin of Peace Proposal», 3-4.
- Segalen M. 1981, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin, 1996.
- Segalen M. 1988, *Riti e rituali contemporanei*, Bologna, il Mulino, 2002.
- Shils E. 1987, *Science and Scientists in the Public Arena*, «American Scholar», 2.
- Simmel G. 1890, *La differenziazione sociale*, Bari, Laterza, 1982.
- Simmel G. 1900, *La filosofia del denaro*, Torino, Utet, 1984.
- Simmel G. 1903, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando, 1995.
- Simmel G. 1907, *Sull'intimità*, in *Sull'intimità*, a cura di V. Cotesta, Roma, Armando, 1996.
- Simmel G. 1908, *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989.
- Simmel G. 1917, *La socievolezza*, Roma, Armando, 1997.
- Smelser N.J. 1962, *Il comportamento collettivo*, Firenze, Vallecchi, 1968.
- Smith T.W. 1988, *Nuclear Anxiety*, «Public Opinion Quarterly», 4.
- Sombart W. 1913, *Il borghese*, Milano, Longanesi, 1950.
- Sorokin P. 1943, *Il tempo socioculturale*, in *Tempo e società*, a cura di S. Tabboni, Milano, FrancoAngeli, 1985.
- Sorokin P., Merton R.K. 1937, *Tempo sociale: un'analisi funzionale e metodologica*, in *Tempo e società*, a cura di S. Tabboni, Milano, FrancoAngeli, 1985.
- Spencer H. (1876-1896), *Principi di sociologia*, Torino, Utet, 1967.
- Szacka B. 1984, *Concepts of Time and History of Ideas*, «Asset Conference», London (mimeo).
- Tabboni S. 1988, *La rappresentazione sociale del tempo*, Milano, FrancoAngeli.
- Tabboni S. 1985 (a cura di), *Tempo e società*, Milano, FrancoAngeli.
- Thompson E.P., Davis M. e Williams R. 1982, *Exterminism and Cold War*, London, Verso.
- Tönnies F. (1887-1935), *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1979.
- Touraine A. 1955, *L'evoluzione del lavoro operaio nelle Officine Renault*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1981.
- Touraine A. 1966, *La coscienza operaia*, Milano, FrancoAngeli, 1975.
- Touraine A. 1973, *La produzione della società*, Bologna, il Mulino 1975.
- Touraine A. 1974, *Per la sociologia*, Torino, Einaudi, 1978.
- Touraine A. 1978, *Le voix et le regard*, Paris, Seuil.
- Touraine A. 1992, *Critica della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993.
- Touraine A. 1994, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, Fayard.
- Touraine A. 2005, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard.

- Touraine A. 2006, *Le monde des femmes*, Paris, Fayard.
- Turnaturi G. 1997 (a cura di), *Presentazione*, in G. Simmel *La socievolezza*, Roma, Armando.
- Tygart C.E. 1987a, *Social Structural Linkages among Social Movement Participants: Toward a Synthesis of Micro and Macro Paradigms*, «Sociological Viewpoints», 1.
- Tygart C.E. 1987b, *Participants in the Nuclear Weapons Freeze Movement*, «Social Science Journal», 4.
- Tzanos C.P. 1988, *Nuclear War and Nuclear Disarmament*, «Journal of Political and Military Sociology», 1.
- Udhen L. 2001, *Methodological Individualism. Background, History and Meaning*, Londra-New York, Routledge.
- Vellano R. 1989, *Deterrenza e difesa nell'era nucleare: il caso della Strategic Defense Initiative*, in L. Bonanate, A. Caffarena e R. Vellano, *Dopo l'anarchia*, Milano, FrancoAngeli, 1989.
- Vidich A.J. 1980, *Prospects for Peace in the Nuclear World*, «Journal of Political and Military Sociology», 1.
- Walras L. 1864, *Elementi di economia politica pura*, Torino, Utet, 1974.
- Weber M. 1904, *L'oggettività, conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- Weber M. 1905, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965^{III}, 1984^{VI}.
- Weber M. 1906a, *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Milano, Edizioni di Comunità, 1982.
- Weber M. 1906b, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- Weber M. 1916, *Induismo e buddismo*, in *Sociologia della religione*, Torino, UTET, 1976.
- Weber M. 1917, *Il senso dell'avalutatività delle scienze sociologiche ed economiche*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- Weber M. 1918-1919, *La scienza come professione*, Roma, Armando, 1997.
- Weber M. 1922a, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1961^V, 1968^{VII}, 1980^{VIII}, 1999^{II,IV}.
- Weber M. 1922b, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- Weede E. 1989, *Extended Deterrence, Superpower Control, and Militarized Interstate Disputes, 1962-1976*, «Journal of Peace Research», 1.
- Wilensky H.L. 1964, *The Professionalization of Everyone?*, «American Journal of Sociology», 2.

- Williams R.M. 1985, *The Use of Threats in US/USSR Relations*, «Research in Social Movements, Conflicts and Change», 8.
- Windelband W. 1883, *Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, Milano, Bompiani, 1947.
- Wolff K.H. 1950 (a cura di), *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press.
- Wright Mills C. 1956, *L'élite del potere*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Wright Q. 1942, *A Study of War*, Chicago, Chicago University Press, 1980.
- Young M., Schuller T. 1988 (a cura di), *The Rhythms of Society*, Londra, Routledge & Kegan Paul.
- Zartman I.W. 1978, *The Negotiation Process. Theories and Applications*, London, Sage Publications.
- Zerubavel E. 1981, *Ritmi nascosti*, Bologna, il Mulino, 1985.

Note sugli autori

FRANCESCA BIANCHI è dottore di ricerca in Sociologia politica e ricercatore di CAMBIO – Laboratorio sulle Trasformazioni Sociali dell'Università degli Studi di Firenze. Insegna Sociologia e Sociologia della formazione professionale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Siena (sede di Arezzo), Antropologia sociale e Sociologia e Psicologia della moda presso l'I.S.I.A. (Istituto Superiore Industrie Artistiche) e Polimoda di Firenze. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Formare al cambiamento*, Roma, Carocci, 2005; *Individualisti conformi. Mode e stili di vita nella metropoli*, Roma, Aracne, 2009 e *Socialità e vita quotidiana. Esperienza di loisir nei luoghi pubblici*, in *La dimensione incrociata dell'individuo e della società*, a cura di M.C. Federici e M. Picchio, Roma, Aracne, in corso di stampa.

FILIPPO BUCCARELLI è dottore di ricerca in Sociologia e Ricerca Sociale e ricercatore di CAMBIO – Laboratorio sulle Trasformazioni Sociali dell'Università degli Studi di Firenze. Già Professore incaricato in Storia della Sociologia e Sociologia della Devianza presso la Facoltà di Scienze Politiche dello stesso Ateneo, si interessa da tempo di epistemologia delle scienze sociali, identità individuali e collettive, rapporto sistema/azione. Fra le sue più recenti pubblicazioni, *Codici di sociologia. Approcci macro e approcci micro, primo volume*, Pisa, Felici Editore, 2008; con L. Bagnoli (a cura di), *Tra solidarietà ed imprenditorialità sociale. Cooperazione e volontariato a Pistoia*, Milano, FrancoAngeli, 2009; con M. Ambrosini (a cura di), *Ai confini della cittadinanza. Processi migratori e percorsi di integrazione in Toscana*, Milano, FrancoAngeli, 2009.

PAOLO GIOVANNINI insegna Storia del pensiero sociologico presso la Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" di Firenze. È stato Preside della Facoltà di Scienze Politiche dal 1995 al 1998 e Delegato del Rettore prima per le Relazioni sindacali e poi per il Sistema Bibliotecario di Ateneo. Nel 1998 ha fondato presso il DISPO il Laboratorio di Ricerca sulle Trasformazioni Sociali (CAMBIO), che ha diretto fino al 2006. Ha condotto numerose ricerche sui temi del lavoro, del declino industriale e dei meccanismi di riproduzione delle disuguaglianze. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La sfida del declino industriale. Un decennio di cambiamenti* (a cura di), Roma, Carocci, 2006; con T. Raffaelli, M. Dardi e G. Becattini (a cura di), *Economics and sociology*, entry for *The Elgar Companion to Alfred Marshall*, Cheltenham, Edward Elgar Publisher, 2006; *I bienni rossi del Novecento: una lettura sociologica*, in *I due bienni rossi del Novecento*

1919-20 e 1968-69. *Studi e interpretazioni a confronto*, Roma, Ediesse, 2006; *L'université italienne dans la dernière décennie des réformes européennes*, in «Histoire & sociétés», n. 25-26, avril 2008; *La società divisa*, in *La sociologia di Luciano Cavalli*, a cura di G. Bettin Lattes e P. Turi, Firenze, Firenze University Press, 2008; *Culture del lavoro nel Novecento italiano*, in «Quaderni di Rassegna sindacale-Lavori», n. 1, 2009.

GIULIA MASCAGNI sta ultimando il dottorato di ricerca in Sociologia presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi sul rapporto tra disuguaglianze sociali e salute in Europa. Collabora come cultore della materia al corso di Storia del pensiero sociologico. Ha svolto attività di ricerca presso l'IRPET e più recentemente per il CAMBIO – Laboratorio sulle Trasformazioni Sociali dell'Università degli Studi di Firenze, occupandosi in particolare di famiglia e mobilità sociale.

ANGELA PERULLI insegna Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” di Firenze ed è Vice-presidente del corso di laurea in Sociologia e politiche sociali. Dirige il CAMBIO – Laboratorio sulle Trasformazioni Sociali, istituito presso il Dipartimento di Scienza politica e Sociologia dello stesso Ateneo. È redattore capo della rivista «Stato e Mercato». Tra le sue pubblicazioni recenti: *Vita quotidiana e sociologia figurazionale: suggestioni da N. Elias*, in *Teoria sociale e vita quotidiana*, a cura di M. Ghisleni, numero monografico di «Quaderni di teoria sociale», 4, 2004; *Dentro la montagna: società locali alla prova*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2005; *Società locali che cambiano*, in *La sfida del declino industriale. Un decennio di cambiamenti*, a cura di P. Giovannini, Roma, Carocci, 2006; *Dal carisma personale al carisma di gruppo. Note su Norbert Elias*, in *La sociologia di Luciano Cavalli*, a cura di G. Bettin Lattes e P. Turi, Firenze, Firenze University Press, 2008.

ANNALISA TONARELLI è dottore di ricerca in Sociologia e ricerca sociale ed ha insegnato Sociologia dei Gruppi e Analisi di rete e processi sociali presso la Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” di Firenze, dove è attualmente docente di Sociologia della Devianza e dei Comportamenti devianti. Membro di CAMBIO – Laboratorio sulle Trasformazioni Sociali dell'Università degli Studi di Firenze, ha collaborato con numerosi istituti di ricerca ed è attualmente responsabile dell'Osservatorio sulle Povertà e le Risorse della Caritas di Firenze. Negli ultimi anni ha curato la progettazione ed il coordinamento di progetti di ricerca-intervento di iniziativa ministeriale sul tema del benessere organizzativo e dei rischi psicosociali. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Piombino, la company town*, in *La sfida del declino industriale. Un decennio di cambiamenti*, a cura di P. Giovannini, Roma, Carocci, 2006; *Isolotto-Torri Cintoia. Quando il degrado è un concetto relativo*, Roma, Idos, 2007; *Tempi difficili, Grandi speranze. La città oltre la fabbrica*, Roma, Biblink, in corso di stampa.

MANUALI

BIOMEDICA

- Branchi R., *Le impronte nel paziente totalmente edentulo*
Rossetti R., *Manuale di batteriologia clinica. Dalla teoria alla pratica in laboratorio*
Rucci L., *Testo Atlante di embriologia clinica della Laringe. La chirurgia conservativa compartimentale della regione glottica*

SCIENZE

- Bart J.C.J., *Polymer Additive Analytics. Industrial Practice and Case Studies*
Caramelli D., *Antropologia molecolare. Manuale di base*
Scialpi A., Mengoni A. (a cura di), *La PCR e le sue varianti. Quaderno di laboratorio*
Simonetta M.A., *Short history of Biology from the Origins to the 20th Century*
Spinicci R., *Elementi di chimica*

SCIENZE SOCIALI

- Ciampi F., *Fondamenti di economia e gestione delle imprese*
Giovannini P. (a cura di), *Teorie sociologiche alla prova*
Maggino F., *L'analisi dei dati nell'indagine statistica. Volume 1. La realizzazione dell'indagine e l'analisi preliminare dei dati*
Maggino F., *L'analisi dei dati nell'indagine statistica. Volume 2. L'esplorazione dei dati e la validazione dei risultati*
Magliulo A., *Elementi di economia del turismo*
Visentini L., Bertoldi, M., *Conoscere le organizzazioni. Una guida alle prospettive analitiche e alle pratiche gestionali*

SCIENZE TECNOLOGICHE

- Borri C., Pastò S., *Lezioni di ingegneria del vento*
Borri C., Betti M., Marino E., *Lectures on Solid Mechanics*
Gulli R., *Struttura e costruzione / Structure and Construction*
Policicchio F., *Lineamenti di infrastrutture ferroviarie*

UMANISTICA

- Bertini F., *Risorse, conflitti, continenti e nazioni. Dalla rivoluzione industriale alle guerre irachene, dal Risorgimento alla conferma della Costituzione repubblicana*
Bombi A.S., Pinto G., Cannoni E., *Pictorial Assessment of Interpersonal Relationships (PAIR). An analytic system for understanding children's drawings*
Borello E., Mannori S., *Teoria e tecnica delle comunicazioni di massa*
Brandi L., Salvadori B., *Dal suono alla parola. Percezione e produzione del linguaggio tra neurolinguistica e psicolinguistica*
Marcialis N., *Introduzione alla lingua paleoslava*

Michelazzo F., *Nuovi itinerari alla scoperta del greco antico. Le strutture fondamentali della lingua greca: fonetica, morfologia, sintassi, semantica, pragmatica*

Peruzzi A., *Il significato inesistente. Lezioni sulla semantica*

Peruzzi A., *Modelli della spiegazione scientifica*

Sandrini M.G., *Filosofia dei metodi induttivi e logica della ricerca*

Trisciuzzi L., Zappaterra T., Bichi L., *Tenersi per mano. Disabilità e formazione del sé nell'autobiografia*

PRISMA S.p.A.
Via Marziale, n 13
04023 Formia (LT)