

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero  
2007



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 7 | 2007

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Vicedirettore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Franco CRESPI

Franco CASSANO

Luigi CIMMINO

Cecilia CRISTOFORI

Alessandro FERRARA

Paolo JEDLOWSKI

Carmen LECCARDI

Walter PRIVITERA

Loredana SCIOLLA

Roberto SEGATORI

Gabriella TURNATURI

*Redazione*

Matteo BORTOLINI

Riccardo CRUZZOLIN

Massimo ROSATI

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Nota per i collaboratori*

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

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 7, 2007. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2007 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

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

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

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

[www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 7 | 2007

*[www.teoriasociale.it](http://www.teoriasociale.it)*

## *Sommario*

### PARTE MONOGRAFICA

#### L'ANTROPOLOGIA DI DUMONT: CONTRIBUTI CRITICI

|   |     |
|---|-----|
| Nick J. ALLEN   |     |
| <i>Dumont e Dumézil: una comparazione e una combinazione</i>            | 11  |
| André CELTEL  |     |
| <i>Sull'eredità durkheimiana in Dumont</i>                              | 31  |
| Armando CUTOLO  |     |
| <i>Individuo, soggetto e potere: tra Louis Dumont e Michel Foucault</i> | 55  |
| Fabio D'ANDREA  |     |
| <i>Louis Dumont: ideologia moderna e varianti nazionali</i>             | 77  |
| Marcello TARÌ   |     |
| <i>L'antropologia di noi stessi</i>                                     | 111 |

### FOCUS

#### ROUTINE E INNOVAZIONE NELLA VITA QUOTIDIANA

|  |     |
|--|-----|
| Gabriella PAOLUCCI   |     |
| <i>La routine dell'innovazione. Il capovolgimento della dinamica routine-innovazione nella società tardo-moderna</i> | 131 |
| Luisa AIELLO   |     |
| <i>Media, consumo e incertezza. Riflessioni intorno al soggetto dell'innovazione</i>                                 | 141 |

Maurizio GHISLENI  
*Routine: l'incerto significato della ripetizione* 171

Lello SAVONARDO  
*Innovazione e creatività* 193

#### SAGGI

STEFANO MAGNOLO, MARIANO LONGO  
*Stato, soggetto, sistema nella World Society* 219

#### LIBRI IN DISCUSSIONE

#### IL TESTO IN DISCUSSIONE

Franco CRESPI, *Il male e la ricerca del bene* (Meltemi, Roma 2006).

Leonardo ALLODI  
*Pensare il male dopo Nietzsche* 251

Roberto GATTI  
*L'origine del male come fuga dall'esistenza* 261

Roberto PERINI  
*Il male e la ricerca dell'assoluto* 267

#### ALTRI TESTI

Matteo BORTOLINI  
*Immaginare la modernità (e vivere per sempre felici e contenti).*  
Ch. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni* 275

|   |     |
|---|-----|
| Massimo CERULO  |     |
| L. GATTAMORTA, <i>Teorie del simbolo. Studio sulla sociologia fenomenologica</i>  | 289 |
| Luigi CIMMINO   |     |
| <i>I molti, trascurati volti del sé. A. SEN, Identità e violenza</i>  | 299 |
| Filippo COSTANTINI  |     |
| H. MOLOTCH, <i>Fenomenologia del tostapane. Come gli oggetti quotidiani diventano quello che sono</i>   | 309 |
| Paola NATALICCHIO   |     |
| <i>Montesquieu e le scienze sociali: nuovi percorsi di lettura entro un'opera "enciclopedica".</i>  |     |
| D. FELICE (a cura di), <i>Montesquieu e i suoi interpreti</i>   | 315 |
| Robert SPAEMANN   |     |
| <i>Se non crediamo più. Tregua armata o pace? Jürgen Habermas s'interroga sulla convivenza tra cittadini secolarizzati e cittadini religiosi.</i> |     |
| J. HABERMAS, <i>Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze</i>   | 325 |
| Daniela TRIGGIANO   |     |
| <i>L'unità nascosta: i classici e l'azione. G. NAVARINI, Teorie dell'azione: i classici</i>   | 331 |



PARTE MONOGRAFICA

L'ANTROPOLOGIA DI DUMONT: CONTRIBUTI CRITICI

(a cura di Massimo ROSATI e Ambrogio SANTAMBROGIO)



Delano, Jack (1914). *Chopping cotton on rented land near White Plains, Greene County, Ga.*  
Farm Security Administration – Office of War Information Collection 11671-10.  
Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C. 20540 USA [http://hdl.  
loc.gov/loc.pnp/pp.print](http://hdl.loc.gov/loc.pnp/pp.print).

NICK J. ALLEN

## Dumont e Dumézil: una comparazione e una combinazione

Doit-on vraiment aller en Inde pour comprendre nos propres problèmes?  
Stern [1984, 57]

Louis Dumont (1911-1998) spaziò ampiamente nei campi dell'antropologia e della sociologia, ma se si dovesse riassumere il suo orientamento in una frase, potremmo cavarcela descrivendolo come un continuatore di Durkheim e Mauss che intraprese la comparazione delle ideologie (o “configurazioni di valori”) di India ed Europa. Il suo lavoro in India culminò nel controverso ma classico *Homo Hierarchicus* del 1966 (seconda edizione del 1979), e gli spunti che raccolse in India furono poi applicati e sviluppati nel suo lavoro sulla storia e l'ideologia dell'Europa nord-orientale – si vedano *Homo Aequalis I* [1977], *Essai sur l'individualisme* [1983] e *Homo Aequalis II* [1991]. Il confronto di India e Europa non fu la sua unica impresa comparativa. Entro i confini europei, confrontò la varietà francese e quella tedesca della moderna ideologia dell'individualismo [cfr. Celtel 2005]; nello studio della parentela comparò indiani del sud e del nord con gli aborigeni australiani. Mise anche a confronto due approcci teoretici allo studio della parentela. Ma è il confronto India-Europa ad essere al centro di tutta la sua opera<sup>1</sup>.

Di qui l'idea di comparare Dumont a un'altra figura eminente, proveniente dal medesimo *milieu* accademico francese. Georges Dumézil (1898-1986) confrontò India ed Europa usando lo schema messo a disposizione dalla lin-

---

<sup>1</sup> Vorrei ringraziare Philippe de Lara che, poco prima che cominciassi a scrivere questo *paper*, mi ha gentilmente inviato le bozze del suo recente lavoro, ancora inedito, su Dumont.

guistica indoeuropea, ma il suo interesse andò più alla cultura o all'ideologia che al linguaggio in quanto tale. Certo, l'indoeuropeo abbraccia molte altre lingue oltre a quelle indiane derivate dal sanscrito e a quelle dell'Europa nord-occidentale, e Dumézil le tenne in conto. Tuttavia, egli considerò i due estremi del mondo indoeuropeo (l'indo-iranico e l'italo-celtico, con l'aggiunta del germanico) come i più resistenti al mutamento e i più utili per i suoi obiettivi (più utili, per esempio, del greco). Ad est, fu l'India a ricevere l'attenzione maggiore, ed è stato persino sostenuto (benché io non mi trovi d'accordo) che la sua opera, presa nel suo insieme, dà al subcontinente un peso eccessivo [Dubuisson 1993, 115-120]. Così, se questo articolo riserva più spazio all'India che all'Europa, ciò riflette non solo la parzialità della mia competenza, ma anche la particolare posizione dell'India nell'opera dei due comparatisti.

Entrambi scrissero moltissimo, talora polemicamente, e la lettura della loro opera richiede un certo impegno. Ovviamente, un confronto completo richiederebbe un lavoro di ampie dimensioni, di cui un saggio come questo può offrire solo alcune indicazioni. Spero che altri si occuperanno dei temi qui lasciati in secondo piano, prendendo in esame, per esempio, le individualità dei due autori e la ricezione della loro opera.

### 1. *Comparare comparativismi*

Dobbiamo subito ravvisare i differenti orientamenti delle due prospettive. Per metterla in modo molto rozzo, Dumont parte dall'India e guarda avanti, Dumézil guarda indietro. Dumont vuole capire come e perché l'Occidente odierno, da un punto di vista antropologico, sia una civiltà così anomala. A tal fine, prende le mosse dall'olismo e dalla gerarchia dell'India, che considera in ciò rappresentativi del mondo pre-moderno, e mette a contrasto quei valori con l'individualismo e l'eguaglianza sviluppati e proclamati dall'Occidente moderno. Al contrario, Dumézil fa di rado riferimento all'Occidente moderno, dal momento che il suo obiettivo primario consiste nell'identificare, entro le culture di coloro che anticamente parlavano indoeuropeo, l'eredità della

loro origine comune. Come ho detto, si tratta di un contrasto rozzo e introduttivo. In pratica, Dumézil evita di tematizzare la proto-cultura di coloro che parlavano indoeuropeo. La sua enfasi non è sulla proto-cultura in quanto tale (la sua epoca, la collocazione spaziale, i resti archeologici, ecc.), ma su forme culturali attestate in differenti aree, che mostrano somiglianze la cui spiegazione più attendibile rimanda a una loro origine comune. Nel dedicare un libro alla religione romana arcaica [1974], Dumézil segue la religione nel suo sviluppo temporale progressivo, non a ritroso. Nondimeno, come la nozione di proto-lingua fornisce uno sfondo stabile all'opera dei filologi comparativi dell'indoeuropeo, così la nozione di una proto-cultura fornisce lo sfondo a Dumézil. La sua presenza pervasiva significa che egli tende naturalmente a porre maggiore enfasi sulle somiglianze che sulle differenze Oriente-Occidente – pur ovviamente senza ignorare queste ultime [ivi, 113-115]. L'interesse che Dumont nutre per la divergenza gli fa sottolineare le differenze, e scarsi sono i suoi riferimenti a Dumézil e all'origine comune.

Ci si potrebbe aspettare che il contrasto principale tra i due studiosi risieda nel quadro disciplinare entro cui operarono. Dumont tentava esplicitamente di continuare la tradizione dell'*Année sociologique* (una tradizione in cui non aveva significato l'attuale distinzione tra antropologia sociale e sociologia – che Durkheim voleva fosse una scienza sociale dei fenomeni). All'opposto, Dumézil affermava che il suo posto, nella Repubblica delle Lettere, era fra gli storici, “secondo la definizione più tradizionale” della professione [Dumézil 1973, 10; 14]. La differenza non può essere messa da parte. Ovviamente, uno porta dentro la propria opera una conoscenza molto più profonda della sociologia (tra cui, per esempio, la letteratura sulla parentela), l'altro proviene dalla filologia e dalla storia antica. Dumézil ammise persino un'avversione per la scuola dell'*Année*, in particolare per Durkheim [1981, 18-19; 1987, 47-48]. Peraltro, la differenza di sfondi disciplinari non andrebbe esagerata. Dumont studiò il sanscrito<sup>2</sup> e, nel lavoro sulla storia delle idee in Europa, il

---

<sup>2</sup> Mentre era prigioniero di Guerra in un campo vicino ad Amburgo. Fu persino in grado di fare lezioni private settimanali presso l'indologo tedesco Walther Schubring [cfr. Galey 1988, 14].

suo metodo fu concentrarsi sui testi di autori individuali che articolarono le idee in modo paradigmatico, non provare a isolare le rappresentazioni collettive di quel periodo. D'altra parte, per quanto trovasse da ridire su Durkheim e avesse una relazione difficile con Hubert, Dumézil coltivò un forte affetto per Mauss (“*j'ai aimé cet homme*”) e denunciò frequentemente il suo debito nei confronti di Granet. Granet stesso era profondamente influenzato dall'*Année* e, come ho sostenuto altrove [Granet 2000, 40-41], molto probabilmente fu l'influenza di Durkheim e Mauss [1903], via Granet, che portò Dumézil alla “scoperta” del 1938.

In ogni caso, la mancanza di formazione sociologica, in Dumézil, non implica in alcun modo una mancanza di interesse per i fenomeni sociali. La sua idea più conosciuta, che balenò per la prima volta nel 1938, è certamente quella delle tre funzioni nell'ideologia indoeuropea, corrispondenti, approssimativamente, la prima al sacro, la seconda alla forza, la terza all'abbondanza. In origine, egli usò il termine “funzione” per riferirsi all'opera di coloro che si erano specializzati in tali domini, cioè sacerdoti, guerrieri e produttori, o, in maniera più ristretta, per le corrispondenti categorie sociali (*varna*) riconosciute dall'antica tradizione indiana. Tuttavia, il significato del termine venne presto esteso al dominio in cui gli specialisti operavano, tanto che nel linguaggio duméziliano una funzione è al giorno d'oggi una zona o un compartimento all'interno dell'ideologia. In origine, però, essa si riferiva alla divisione del lavoro entro la società. Inoltre, l'ideologia stessa è un fatto sociale nel senso di Durkheim, e lo stesso vale per la maggior parte delle forme culturali in cui diviene manifesta – i miti e le altre narrazioni, i pantheon, rituali e invocazioni, leggi e istituzioni. Lo sfondo disciplinare dei due comparativisti, quindi, getta solo una luce parziale sulle loro differenze.

Un approccio più illuminante consiste nel considerare il modo in cui questi due studiosi di ideologia affrontano ciò che studiano. Per metterla ancora in modo rozzo, Dumont ragiona in termini di opposizioni binarie, Dumézil in termini di schemi triadici. L'interesse di Dumont per le opposizioni deriva da almeno tre fonti. In primo luogo, le opposizioni erano uno degli strumenti intellettuali preferiti della scuola dell'*Année* – si pensi a collettivo e

individuale, sociologia e psicologia, solidarietà meccanica e organica, sacro e profano, destro e sinistro in Hertz [1909]. In secondo, lo strutturalismo lévi-straussiano, procedendo via Jakobson sulla base fissata da Saussure, operava essenzialmente secondo una modalità binaria, e Dumont conobbe l'opera di Lévi-Strauss prima di andare in India. In terzo, i tamil, indiani del sud, tra cui Dumont svolse il suo primo lavoro sul campo e che gli sembravano dei "sociologi nati", organizzavano gran parte della loro cultura, incluso il loro elegante sistema parentale, in termini di opposizioni. Fu solo gradualmente che Dumont giunse a elaborare la sua specifica versione di strutturalismo, in cui l'enfasi cadeva meno sulle opposizioni binarie in quanto tali che sulla nozione di opposizione gerarchica [Allen 1985; Parkin 2003, 2006]. La differenza tra opposizione orizzontale (*equistatutory*) o complementare e opposizione gerarchica è che la seconda chiama in causa anche la nozione di livello. Al livello inferiore, A contrasta con B (poniamo, maschio con femmina), ma a un livello superiore A ingloba B ("umanità").

Qualcuno che conoscesse Dumézil solo dalle pagine di *Homo hierarchicus* potrebbe facilmente essere fuorviato in merito al contrasto tra i due studiosi. Introducendo il sistema indiano dei *varna*, Dumont dice:

Grazie a Hocart e, per essere più precisi, a Dumézil, si può vedere la gerarchia dei *varna* non più come un ordine lineare ma come una serie di dicotomie o di incastri successivi. L'insieme dei quattro *varna* si divide in due: l'ultima categoria, quella degli *Shudra* [servi], si contrappone al blocco delle tre prima categorie, i cui membri sono "nati due volte", nel senso che essi partecipano all'iniziazione, seconda nascita, e alla vita religiosa in genere. A loro volta, i nati due volte si dividono in: i *Vaishya* [produttori], che si contrappongono al blocco formato dagli Kshatriya, e Brahmani, che si dividono a loro volta in due gruppi [1966, 164].

Questo passo sintetizza in modo accurato il nocciolo della posizione di Dumézil [1948, 76; cfr. anche 189-190], anche se, iniziando dall'insieme complessivo dei *varna*, cioè dall'opposizione dei tre *varna* con quello rimanente, Dumont capovolge l'ordine che troviamo in Dumézil, che comincia invece con i brahmani, posti al vertice della gerarchia. Dumont omette anche

di menzionare la presentazione che Dumézil fa delle serie, indicata come qualcosa di “più o meno hegeliano, nella tipologia”.

Il sacerdote, il guerriero e l'allevatore di bestiame-agricoltore non vanno messi in fila come un “uno, due, tre”. Anzitutto, il brahmano è definito in opposizione al kshatriya. Poi, i due convergono e cooperano in una nuova nozione di “potere” [...] che è immediatamente definito in opposizione ai Vaishya [...]; a sua volta, questa opposizione è risolta per via sintetica nel *dvija*, il “nato-due-volte”, che è poi contrapposto alla comparsa degli Shudra.

In verità, Dumézil suggerì persino che all'inizio della gerarchia si sarebbe forse potuto aggiungere un passo ulteriore. Prima che il termine brahmano arrivasse a coprire la totalità del primo rango, le serie avrebbero potuto cominciare con la coppia re-brahmano. In ogni caso, la presentazione fatta da Dumont della posizione di Dumézil risulta fuorviante non perché il suo riassunto sia incompleto, ma perché il passaggio in questione non è rappresentativo. Dopo il 1948, questa interpretazione dello schema dei *varna* viene lasciata cadere; certamente, nel 1959 Dumézil aveva cambiato idea. Alcuni filosofi, che tuttora dipendono dalla colossale figura di Hegel, e fra essi certi strutturalisti, trovano difficile tollerare l'intrusione nella loro visione del mondo di un sistema con tre termini omogenei e si sforzano, non senza fare violenza ai fatti – in Occidente come in Unione Sovietica – di ridurre due dei tre a una unità, in modo da poter salvare le comode e familiari opposizioni binarie [Dumézil 1973, 339]. In effetti, Dumézil riconosce un ampio numero di contesti in cui rappresentanti delle prime due funzioni stanno in opposizione a quelli della terza (per esempio gli dei Aesir rispetto agli dei Vanir nel mito scandinavo), ma in generale egli tratta le tre funzioni come momenti che vanno a formare una serie omogenea. È da chiedersi come avrebbe reagito Dumont al cambio di direzione di Dumézil, se ne fosse venuto a conoscenza<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Subito dopo la Seconda Guerra mondiale, Dumont consultò Dumézil sulla scelta del tema per la tesi di dottorato, e nel 1986 ricevette dalle sue mani la Legion d'onore; ma è probabile che i due non avessero contatti frequenti.

L'approccio numerologico appena esplorato – un po' come se uno potesse scrivere: Dumont, due; Dumézil, tre – è evidentemente rozzo e superficiale. L'interesse di Dumézil non è per le triadi in quanto tali, ma per le manifestazioni di un'ideologia che, ai suoi occhi, si articola in tre compartimenti. Ogni tanto, però, un compartimento può essere vuoto, e molto spesso contiene più di un rappresentante. Per esempio, le divinità vediche Veruna e Mitra stanno dentro o sotto la prima funzione, di cui viene detto che rappresentano differenti "aspetti"; e la terza funzione è spesso rappresentata da gemelli. Gli insiemi attestati che manifestano l'ideologia triadica non hanno certo bisogno di contenere esattamente tre membri, ed è meglio pensare allo stile di analisi di Dumézil come a uno stile non-binario. In ogni caso, un'etichettatura numerologica del contrasto rende i due approcci analitici più simili di quanto siano in realtà. A livello empirico, Dumont riconosce l'esistenza di una molteplicità di dualismi, la cui interrelazione è soggetta ad analisi caso per caso – per esempio, in India, puro e impuro, regalità e clero, religione mondana e rinuncia al mondo, o, in Occidente, uguaglianza e gerarchia, potere politico e successo economico; inoltre, a livello astratto, pan-umano, egli riconosce il polo superiore (o inglobante) e quello inferiore di opposizioni gerarchiche. Dumézil è interessato a una singola struttura ideologica triadica, la cui chiarezza di contorni si perde secondo gradi differenti, al variare delle aree e dei domini della vita; il suo lavoro sulle ideologie, inoltre, si concentrò solamente su popoli di tradizione linguistica indoeuropea<sup>4</sup>.

Eppure, malgrado le loro differenze, i due comparatisti condividono molto di più che l'ammirazione per Mauss e un interesse per le ideologie di India e Europa. Soprattutto, ragionano ambedue secondo una logica strutturale. Così, Dumont attacca l'atomismo di J.H. Hutton e presenta l'introduzione dell'idea di struttura come "l'evento capitale del nostro tempo" [Dumont 1966, 119; 127]. Dumézil si irritò per l'essere ammassato tra gli "strutturalisti" quando il termine era in voga [Dumézil 1973, 14-15], ma egli enfatiz-

---

<sup>4</sup> Come linguista e filologo, egli lavorò anche sulle lingue caucasiche e Quechua, e talora seguì temi culturali indoeuropei oltre i confine linguistici, per esempio in Caucaso e Finlandia.

zò ripetutamente il sistema, la struttura o l'*ensemble* entro cui gli elementi devono essere compresi [Dumézil 1987, 116-119; Desbordes 1981, 51-52]. Per esempio, entro un ordine politeista, un dio, persino il più importante, in generale può essere spiegato in modo chiaro solo esaminandolo nelle sue relazioni con un certo numero di altri dei, attraverso il suo posto in un tutto (*ensemble*) ordinato, attraverso il suo ruolo in uno o più meccanismi di cui non è che un componente [Dumézil 1977, 207]. Dumézil sottolinea il medesimo punto, ma in modo meno astratto, quando critica Wissowa, e ancora più Kurt Latte, per la loro incapacità di esplorare la triade arcaica dei romani (Giove, Marte, Quirino) come un *ensemble*: i fatti riguardanti gli dei individuali sono scollegati e la triade non è esaminata in quanto tale [Dumézil 1974, 137-139]. Il suo rifiuto del *pointillisme* [Dumézil 1979, 122] corrisponde al rigetto dumontiano dell'atomismo.

In aggiunta a ciò, i due studiosi condividono l'interesse non solo per le totalità articolate, ma anche per la gerarchia – nel pieno senso del termine, derivante dalla sua etimologia (dal greco *hieros*, sacro). Ovvio nel caso di Dumont, l'interesse è meno enfatizzato in Dumézil, che però introduce piuttosto spesso liste “gerarchizzate” delle tre funzioni. Una lista tipica si aprirà con le parole “sovranità magica e giuridica” (talvolta associate a “una sorta di espressione massimale del sacro” – [Dumont 1974, 154]). In questo modo, l'etichetta “prima”, per questa particolare funzione, risulta, entro la concezione di Dumézil, naturale e appropriata.

## 2. *Combinare Comparativismi*<sup>5</sup>

Visto che sia Dumont che Dumézil approcciano le ideologie in termini di struttura e gerarchia, sorge la questione se e come questi approcci possano essere incrociati. I loro interessi si avvicinano al massimo grado quando parlano di India tradizionale, divergono cronologicamente (l'uno centrato sull'antico,

---

<sup>5</sup> Per maggiori dettagli sul materiale indologico significativo per questa sezione, si veda Allen 1999 e 2006.

l'altro sul moderno) quando parlano di Europa: vale la pena, così, di iniziare dall'India. Dal momento che entrambi si riferiscono allo schema dei *varna*, esso fornisce l'ovvio punto di avvio. L'oggetto dell'attenzione di Dumont è il sistema delle caste per come viene osservato e compreso da antropologi e sociologi, e la sua interpretazione è basata sul valore religioso del puro in quanto opposto all'impuro. I brahmani, al vertice del sistema, sono associati al puro (con tutto il suo spettro di connotazioni), mentre gli intoccabili sono associati all'impuro. In tal modo, il sistema preso nel suo insieme, con tutte le sue complessità (numero variabile di caste e sotto-caste, differenze regionali, ecc.) risulta orientato dall'opposizione puro-impuro. Tuttavia, tra i due estremi, una casta più pura non sempre ha rango superiore di una meno pura. Per esempio, il vegetarianismo è più puro che il mangiare carne, eppure un mercante vegetariano è posizionato sotto a un guerriero mangiatore di carne. L'anomalia va spiegata, sostiene Dumont, con il fatto che gli indù tendono a trattare il sistema delle caste (in cui vivono attualmente) nei termini dell'antico schema *varna*, presente in modo pervasivo nelle scritture sanscrite classiche; e il mercante, essendo un Vaishya o uomo da poco, è posizionato sotto al Kshatriya. Nei livelli mediani della gerarchia, la purezza lascia strada al potere.

Su questo punto, la posizione di Dumont mi sembra più complicata del necessario, e più avanti cercheremo di semplificarla. Ma chiediamoci prima come possa lo schema di Dumézil trovare posto all'impuro. Una risposta facile è che non lo possa fare. L'impuro, con il suo spettro di connotazioni (esclusione sociale, repulsione, morte, cadaveri, escrementi, sporco, spiriti maligni, ecc.), non si incastra bene con nessuna delle tre funzioni. Ma questi aspetti indesiderabili o negativi della condizione umana sono troppo importanti perché una qualsiasi ideologia li possa ignorare. Furono davvero ignorati da coloro che parlavano in origine l'indoeuropeo, o dagli indo-ariani che portarono questa famiglia linguistica in India? Può sembrare strano che Dumézil abbia prestato così poca attenzione agli Shudra o servi, cui i testi fanno riferimento non esattamente come impuri, ma certo come degli esseri disprezzati ed esclusi dal punto di vista rituale. La ragione è che egli interpretò il quarto *varna* come storicamente secondario, come uno sviluppo dello schema sociostruttu-

rale triadico allorché divenne necessario riconoscere l'incorporazione sociale degli aborigeni che abitavano l'India prima dell'arrivo degli indo-ariani. Ma questa interpretazione è solo una delle possibilità. A priori, è più probabile che già esistesse una categoria disprezzata nell'ideologia degli indo-ariani già prima dell'immigrazione, e dal punto di vista empirico a sostegno di questa tesi può essere convocata un'abbondanza di argomenti comparativi.

In altre parole, l'enfasi di Dumont sul posto dell'impuro nell'ideologia indù, almeno a partire dal codice di Manu (a cavallo del cambio di ere), suggerisce che lo schema triadico gerarchico di Dumézil necessita di un'estensione nella sua estremità inferiore. Senza dilungarmi in argomenti empirici, rispondo ora a due possibili obiezioni. In primo luogo, non sto facendo un'equazione tra i Servi nello schema *varna* e gli Intoccabili nel sistema delle caste. Il punto, semplicemente, è che entrambe le forme di gerarchia, considerate strutturalmente, includono nel loro rango più basso una categoria che è disprezzata e, in alcuni contesti, esclusa. In secondo, sorge la questione del perché, se la tesi è valida, non sia risultata ovvia già molto tempo fa. Troppi fattori sono chiamati in causa perché si possa qui abbozzare una risposta sistematica, mi limito a citare una delle intuizioni di Dumont [1966, 124]. Ciò che è osservato in una società consiste, egli sostiene, di due componenti (si noti il caratteristico dualismo): ciò che è del tutto conscio e pienamente elaborato, e un residuo – tutto il resto. Dumont riassume il punto nella formula  $o=i+r$ , cioè osservazione=ideologia più residuo. Una delle ragioni per cui lo schema di Dumézil non incontra l'impuro è che l'ideologia, per come traspare dai testi antichi, tende a lasciare l'impuro nell'ombra, cioè nel residuo.

Se Dumont può essere usato per estendere la gerarchia di Dumézil a un estremo, ci si chiede cosa succeda al capo opposto. Mi sembra che entrambi gli autori abbiano difficoltà con il vertice alto. L'approccio di Dumont distingue due aspetti o (più tardi) due "livelli" entro la relazione re-sacerdote [Dumont 1966, 463; 1983, 282-283]. Dal punto di vista spirituale e assoluto, cioè per ciò che attiene i valori ultimi, il sacerdote è superiore, ma dal punto di vista temporale, materiale o "pratico", è inferiore. Tali inversioni sono caratteristiche del movimento tra livelli gerarchicamente superiori e inferiori.

Dumont riconosce che l'ambiguità nella relazione è inusuale in prospettiva comparativa, che i re sono di solito i vertici dal punto di vista religioso come da quello temporale [Dumont 1966, 466], e spiega la situazione eccezionale del re indiano con un antico processo di secolarizzazione. La nozione di secolarizzazione è stata molto criticata, ma è stata anche difesa [cfr. Parry 1998], e su ciò torneremo. Ora mi limito a enfatizzare l'importanza che Dumont attribuisce all'opposizione sacerdote-re.

Dumézil naturalmente considera re e sacerdoti istanze che ricoprono ruoli diversi, ma di solito sussume entrambi sotto la prima funzione. In alcuni contesti, per esempio nell'analisi della serie dei re dell'antica Roma, Romolo e Numa ricadono rispettivamente sotto gli aspetti Veruna e Mitra di quella funzione (prima indicata). Tuttavia, una differente soluzione, che viene in primo piano nei successivi testi di Dumézil, vede il re non come un elemento primo-funzionale ma transfunzionale, come un rappresentante di una sintesi delle tre funzioni. Questo slittamento (raramente enfatizzato), però, non è accompagnato da una corrispondente ridefinizione della prima funzione. Nel definire o nell'elencare le funzioni, Dumézil evita formule standard, e a volte offre brevi indicazioni come *puissance sacrée* [Dumézil 1969a, 171]; di solito, però, persino nei testi più tardi, egli fa riferimento alla *souveraineté*.

La situazione mi sembra richiedere tre operazioni. La prima consiste nel cambiare la definizione della prima funzione, lasciando cadere il riferimento alla sovranità e limitandone il dominio alla "amministrazione del sacro" [ivi, 207]. La seconda sta nel collocare il re e la sua sovranità in una funzione diversa dalla prima; questa funzione, infine, deve trovare posto entro l'ideologia gerarchica considerata come un tutto. La mossa più ovvia è quella di collocare una quinta funzione al vertice alto della gerarchia, ma per diverse ragioni (presentate altrove) preferisco adattare l'idea di Dumézil secondo cui una funzione può essere distinta in due aspetti. Così, pongo una quarta funzione il cui versante negativo tocca il vertice basso della gerarchia, quello positivo il vertice alto. Gli estremi hanno in comune il fatto che, visti da dentro le tre funzioni centrali, pertengono a ciò che è altro, fuori o oltre, che sia meglio o peggio valutato rispetto alle funzioni centrali. La preferenza per le quattro

funzioni invece che per le cinque non è solo una questione di nomenclatura analitica: implicando una certa affinità tra gli estremi, oggetti rispettivamente di valutazione positiva e negativa, essa ha conseguenze sull'ipotesi che abbiamo ripercorso.

L'idea di una quarta funzione a valutazione positiva è stata qui introdotta discutendo il ruolo del re, in ragione del fatto che questa appare la via più semplice per affrontare la questione, ma altre strade sono possibili. Il re rappresenta la società nel suo insieme, e si potrebbe partire dalla nozione di olistico di Dumont [definito in 1983, 307], che certamente si ricollega a quella categoria di totalità così prominente nell'opera di Mauss e Durkheim<sup>6</sup>. Sarebbe certo un errore limitare l'aspetto positivo della quarta funzione alla regalità o alla sovranità, che sono solo le manifestazioni sociostrutturali di questo campo dell'ideologia. Forse il termine più utile col quale approcciarlo è quello di "trascendenza". Se i re trascendono i loro soggetti, i creatori trascendono la loro creazione. Nel mito di origine dei *varna*, Purusha, nella totalità del suo corpo, trascende i quattro ranghi che derivano dalle sue sezioni corporee separate (la cui gerarchia interna è indicata nel tempo e nello spazio – i Brahmani nascono prima, e dalla parte più alta del corpo). In generale, nell'opera di Dumézil le figure di creatore, come Dyu, Purusha, Prajapati e Brahma, non sono ascritte a una funzione, e se Dumont fosse stato sollecitato a prender posizione su questo avrebbe potuto richiamare le sue note sulle trascendenze scritte nelle ultime pagine di *Homo Hierarchicus* [Dumont 1966, 535]. Qui egli suggerisce che "lo sforzo centrale e costante del pensiero moderno è stato ed è diretto contro la trascendenza in tutte le sue forme" – un'idea che si accorda con la mancanza, nello schema di Dumézil, di un posto specifico per la trascendenza.

---

<sup>6</sup> Dumont [1983, 18] lamenta il mancato riconoscimento della gerarchia da parte degli studiosi dell'*Année*, ma essi non furono del tutto ciechi nei confronti di tale fenomeno. Indipendentemente dal loro interesse per la totalità e la religione, erano interessati a ordinare e quindi a istituire delle priorità entro i diversi tipi di fenomeni sociali, fissando così il peso relativo che ciascuno doveva avere. Nel suo *Manuel* [1947], Mauss si muove esplicitamente dal fenomeno più materiale a quello più spirituale [cfr. Allen 2000, 101-116].

Fino a qui, la seconda parte di questo articolo è proseguita usando idee di Dumont sull'India per espandere e chiarire idee di Dumézil sull'ideologia indoeuropea (di cui l'antica India, con la sua enorme letteratura, offre un esempio particolarmente felice). Certo l'idea di un'ideologia indoeuropea pentadica non può essere basata solo sulle evidenze offerte dall'India, e ho cercato altrove di supportarla usando materiale proveniente dalla Grecia, da Roma, Iran, ciclo bretone, ecc. Ma il mio punto qui è che la combinazione dei due comparatisti non va fatta in senso unidirezionale. Se Dumont ci aiuta a rivisitare Dumézil, il Dumézil rivisitato può aiutarci a ripensare Dumont. Almeno alcuni dei dualismi di Dumont possono essere raggruppati entro lo schema pentadico – arrivando così sia a unificare le sue prospettive che a semplificarle.

L'opposizione re-sacerdote di Dumont è già stata presentata come un'espressione dell'opposizione tra la quarta funzione (positiva) e la prima funzione (ora emendata delle sue associazioni con la sovranità). Ma questa opposizione puro-impuro è incorporata nella relazione del brahmano con l'intoccabile, e a sua volta ciò va interpretato come la relazione tra la prima funzione e la quarta (negativa). La cosa non solo fa rientrare i due dualismi di Dumont entro una concezione dell'ideologia più unitaria, ma semplifica anche la spiegazione del posizionamento del mercante vegetariano. Non è più necessario pensare all'ideologia *varna* come a un supplemento e a una distorsione della gerarchia delle caste, altrimenti pervasa da considerazioni riguardanti la purezza. Entrambe le ideologie esprimono l'ideologia pentadica, i *varna* nel contesto del mito e dello stereotipo, le caste nell'interazione sociale quotidiana. In un contesto come nell'altro, i guerrieri, dal punto di vista teoretico, usano la forza non solo per combattere i nemici, ma anche per uccidere gli animali che mangiano, e rappresentano la seconda funzione. Il ruolo dei mercanti si concentra sulla ricchezza, e qualsiasi cosa mangino essi ricadono sotto la terza funzione. Il posizionamento deriva dalle funzioni. Il passaggio da un punto di vista dualistico a uno pentadico relativizza leggermente l'importanza dell'opposizione puro-impuro ed elimina quella che sembrava essere un'anomalia.

Interpretare la relazione re-sacerdote-guerriero come rappresentazione delle funzioni 4+-1-2 è chiaro da un punto di vista comparativo indoeuropeo, ma da un punto di vista dumontiano è troppo semplice. Come abbiamo detto, Dumont sostiene che è solo nel dominio temporale che il re ha rango superiore rispetto al sacerdote; in termini di valori ultimi, quelli religiosi, che ricomprendono quelli temporali, la valutazione è invertita. In termini pentadici è come se il rappresentante della quarta funzione a valore positivo avesse perso la sua posizione nella gerarchia spirituale e fosse stato retrocesso o secolarizzato, così da cadere tra i rappresentanti della seconda funzione. Un processo del genere, avente luogo in contesti determinati, mi sembra plausibile, anche se forse accompagnato dalla promozione di rappresentanti della prima funzione. I Brahmani sono talvolta presentati come “dei in terra”, come se stessero acquisendo la sacralità che i re stavano perdendo. In ogni caso, abbiamo a che fare con un cambiamento storico entro la vecchia ideologia, come intuì Dumont.

Un'interessante questione è se l'opposizione di Dumont tra sacerdote e rinunciante, tra religione mondana e rigetto del mondo, possa essere interpretata nei termini dell'ideologia pentadica. Il sacerdote deve rappresentare ancora la prima funzione. Ma il rinunciante diventa un *outsider* rispetto alla vita sociale ordinaria, e può persino, per dirla simbolicamente, mettere in scena da vivo la propria morte rituale – cioè, in un certo senso egli trasferisce se stesso in un altro mondo. Ciò suggerisce che egli rientra nella quarta funzione, e poiché la rinuncia è riconosciuta e approvata come la tappa finale nella vita di un brahmano, deve essere ricondotta sotto il versante di segno positivo. Può sembrare paradossale che il rinunciante senza alcuna proprietà e il possessore dell'intero regno rientrino nella medesima funzione, ma vale la pena riflettere sul Buddha. Anche se il Buddha seguì la “via di mezzo” e respinse l'ascetismo estremo, fu certamente visto come un rinunciante, e fu il presunto fondatore del giainismo. Secondo una tradizione, il saggio Asita esaminò il Buddha quando era piccolo e profetizzò sulla base di alcuni suoi segni corporali che due sole fossero le sue possibili carriere – quella di re universale o di Buddha pienamente illuminato [cfr. Thomas 1949, 40]; quindi, le due strade sono al-

ternative. In aggiunta, ci sono ragioni indipendenti per interpretare il Buddha come rappresentante dell'aspetto positivo della quarta funzione (si veda Allen, in corso di stampa).

Inoltre, Dumont stesso, in un certo senso, va verso una connessione tra rinunciante e re. Il rinunciante indiano, come argomenta in 1979 (appendice B), fa la sua scelta di rinuncia alla società e rappresenta quell'individualismo per cui il mondo delle caste non offre spazio<sup>7</sup>. Ma anche il re è enfaticamente individuo, e non solo nel senso ovvio secondo cui, in un momento dato, una società ha di solito un solo re. In aggiunta, dal re indiano ci si aspetta che persegua il suo interesse personale (*artha*), un orientamento che è contrapposto sia dai testi che da Dumont al *dharma* (grosso modo, la religione). Dumont si riferisce alla teoria dell'*artha* come a qualcosa che "ha un legame con l'individualismo dei rinuncianti e la loro negazione dei valori brahmanici" [Dumont 1979, 490], e connette questa prospettiva individualista o soggettiva alla tendenza secolarizzante sopra menzionata [ivi, 481]. Questa visione dei re umani può essere comparata con l'enfasi di Dumézil sull'unicità, indipendenza e autonomia di Indra, re degli dei, e la frequenza con la quale i suoi epiteti vedici iniziano con *sva-* ("auto-") [Dumézil 1969b, 64-69].

Un trattamento completo di questi temi complessi avrebbe bisogno di coprire l'intero pensiero filosofico-religioso indiano, non solo per quanto riguarda la classificazione del comportamento umano entro cui l'*artha* trova il suo posto, ma anche in riferimento ai contenuti e alla composizione del cosmo<sup>8</sup>. Ma l'obiettivo qui era solo quello di mostrare, piuttosto brevemente, che combinando idee di Dumont e Dumézil si può delineare un'ideologia che è più ricca e più articolata dei modelli proposti separatamente dai due autori; peraltro, se l'ideologia pentadica ci aiuta a ripensare il Dumont che studia l'India, dovrebbe aiutarci anche a ripensare il Dumont che studia l'Europa.

---

<sup>7</sup> Rinuncianti di sesso femminile esistono, ma sono meno numerose e meno tipiche dei rinuncianti di sesso maschile.

<sup>8</sup> Per esempio, non cerco qui di collegare l'argomento secondo cui l'individualismo rientra nella quarta funzione dotata di valore positivo all'idea che nella filosofia Samkhya Purusha e il "costruttore dell'io" (*ahamkara*) rientrino nella stessa funzione.

Possiamo concludere cercando, in via provvisoria, di immaginare il risultato di tale ripensamento. L'obiettivo sarebbe una storia del pensiero europeo avente come inizio l'ideologia pentadica. Mi sono abituato a ritenere che questa sarebbe la storia di un'ideologia che è, semplicemente, scomparsa, perdendo terreno in un contesto dopo l'altro, prima in certe regioni geografiche poi in altre – con alcune sopravvivenze che rimangono, qua e là. Ma se prendiamo sul serio l'appello di Dumont per una comprensione storica dell'Europa informata dal comparativismo antropologico, e con essa gli esempi che egli dà del tipo di analisi che può essere intrapresa, diventa possibile una prospettiva differente. La storia dell'ideologia sarebbe in gran parte una storia di crescente astrazione. In tale processo, le funzioni subirebbero una trasformazione in “rubriche”, come la religione, la politica o l'economia, o in “aree” della vita sociale<sup>9</sup>. Tali aree, e le relazioni tra loro, andrebbero su e giù in importanza, e la definitezza dei loro confini diminuirebbe allorché i loro contenuti subissero ulteriori trasformazioni. Siamo forse inclini a esagerare la nostra distanza dall'ideologia pentadica. Abbiamo ancora re o loro successori; specialisti in religione, diritto e forme di conoscenza; l'esercito; coloro che si consacrano alla produzione e al far soldi; e coloro che effettivamente sono esclusi dalla società. Il sistema politico britannico consiste ancora di un monarca a un capo di una gerarchia e di votanti all'altro, con il Parlamento in mezzo; e il Parlamento [cfr. Hocart 1970, 279] si divide in due Camere, dei Lord e dei Comuni, il primo costituito da Lord spirituali (arcivescovi e alcuni vescovi) e Lord temporali (in origine aristocratici guerrieri). I processi che conducono dall'ideologia pentadica all'ideologia moderna trovano un'analogia su scala minore nei processi che conducono da Platone alla filosofia moderna, e la transizione a livello ideologico deve *includere* quella sul piano filosofico. Ma tali questioni farebbero fatica a sorgere senza l'aiuto dell'India.

(Traduzione dall'inglese di René Capovin)

---

<sup>9</sup> Si noti la sequenza – contesto globale, religione, politica, economia – in Dumont [1983, 25]. Se l'economia rappresenta una trasformazione della terza funzione, l'argomento di Dumont sulla sua genesi [1977] avrebbe bisogno di una riformulazione.

*Riferimenti bibliografici*

ALLEN, N.J.

1985 *Hierarchical opposition and some other types of relation*, in R.H. Barnes, D. de Coppet and R.J. Parkin (a cura di) *Contexts and levels: anthropological essays on hierarchy*, "JASO Occasional Papers", n. 4, JASO, Oxford, 21-32.

1999 *Hinduism, structuralism and Dumézil*, in E.C. Polomé (a cura di) *Miscellanea Indo-Europea*, "JI-ES Monograph", n. 33, Institute for the Study of Man, Washington, 241-260.

2000 *Categories and classifications: Maussian reflections on the social*, Berghahn, Oxford-New York.

2007 *The close and the distant: a long-term perspective*, in G. Pfeffer (a cura di) *Periphery and Centre: Studies in Orissan History, Religion and Anthropology*, Manohar, Delhi, 273-290.

in corso di stampa, *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, Budapest: Archaeolingua.

CELTEL, A.

2005 *Categories of self: Louis Dumont's theory of the individual*, Berghahn, New York-Oxford.

DESBORDES, F.

1981 *Le comparatisme de Georges Dumézil. Une introduction*, in *Georges Dumézil* 1981, pp. 45-71.

DUBUISSON, D.

1993 *Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Presses Universitaires de Lille, Lille.

DUMÉZIL, G.

1948 *Mitra-Varuna: essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Gallimard, Paris.

1969a *Idées romaines*, Gallimard, Paris; tr. it. 1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova.

- 1969b *Heur et malheur du guerrier*, Presses Universitaires de France, Paris; tr. it. 1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- 1973 *Mythe et épopée*, vol. III, Gallimard, Paris.
- 1974 [1966], *La religion romaine archaïque*, 2<sup>nd</sup> edn. Payot, Paris; tr. it. 1977, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano.
- 1977 *Les dieux souverains des Indo-européens*, Gallimard, Paris.
- 1979 *Mariages indo-européens*, Payot, Paris; tr. it. 1984, *Matrimoni indoeuropei*, Adelphi, Milano.
- 1981 [Entretien de *Georges Dumézil avec Jacques Bonnet et Didier Pralon*], pp. 15-44 in *Georges Dumézil* 1981.
- 1987 *Georges Dumézil: entretiens avec Didier Eribon*, Gallimard, Paris.
- 1981 *Georges Dumézil*, Centre Georges Pompidou/Pandora (Cahiers pour un temps), Paris.

DUMONT, L.

- 1966 *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris; tr. it. 1991, *Homo hierarchicus*, Adelphi, Milano.
- 1977 *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Gallimard, Paris; tr. it. 1984, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano.
- 1983 *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris; tr. it. 1993, *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano.
- 1991 *Homo Aequalis II. L'idéologie allemande, France-Allemagne et retour*, Gallimard, Paris.

DURKHEIM, É. e MAUSS, M.

- 1903, *De quelques formes primitives de classification*, "Année sociologique", n. 6, pp. 1-72; tr. it. 1959, *Su alcune forme primitive di classificazione*, in *Le origini dei poteri magici*, Einaudi, Torino.

GALEY, J.-C.

- 1988 *A conversation with Louis Dumont: Paris, 12 December 1979*, pp. 13-22 in T.N. Madan (a cura di) *Way of life: king, householder, renouncer: essays in honour of Louis Dumont*, Motilal Banasidass, Delhi (French translation 1992 in *Louis Dumont*, numéro spécial de *Recherches sociologiques* 23/2: 7-17).

HERTZ, R.

1909 *La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse*, “Revue philosophique”, n. 68, pp. 553-580; tr. it. 1994, *La preminenza della mano destra e altri saggi*, Einaudi, Torino.

HOCART, A.M.

1970 [1936] *Kings and councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*, University Chicago Press, Chicago-London.

MAUSS, M.

1947 *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris; tr. it. 1969, *Manuale di etnografia*, Jaca Book, Milano.

PARKIN, R.

2003 *Louis Dumont and hierarchical opposition*, Berghahn, New York-Oxford.

2006 *Louis Dumont: estructuralismo, jerarquía e individualismo*, “Revista de Occidente”, n. 300, pp. 9-34.

STERN, H.

1984 *L'Occident vu d'en face*, “Revue européenne des sciences sociales”, n. 22, pp. 57-66 (contribution to *L'exploration de la modernité: la démarche de Louis Dumont*, a cura di G. Berthoud et Giovanni Busino).

THOMAS, E.J.

1949 *The life of the Buddha as legend and history* (3<sup>rd</sup> ed), Routledge and Kegan Paul, London.



ANDRÉ CELTEL

## Sull'eredità durkheimiana in Dumont

Che Dumont si considerasse erede della tradizione durkheimiana è fuor di dubbio. Egli costruì su fondamenta sociologiche già ben stabilite, conducendo le proprie analisi della società e della cultura entro un pre-esistente impianto teoretico. In verità, egli stesso portò il proprio contributo a questo *corpus* teoretico. In Dumont, troviamo affermazioni su come l'insegnamento di Mauss sia stato "all'origine del mio impegno" [1983, 14], abbia ispirato "tutto il mio lavoro" [ivi, 17], o l'idea che "siamo debitori di tutto, o quasi, alla tradizione sociologica francese. Dopo essere stati educati in questa tradizione, abbiamo l'ambizione di continuarla" [Dumont 1966, 62]. Queste frasi non devono assolutamente essere concepite come semplici tributi verbali alla scuola francese, in cui era stato educato, o al suo insegnante Marcel Mauss, oggetto della sua più grande ammirazione. In particolare, si può discernere la presenza di Mauss lungo tutta la carriera antropologica di Dumont. La cosa non è sorprendente, data l'ammissione di Dumont secondo cui il suo vecchio mentore esercitò "un'influenza profonda come quella di un grande filosofo o religioso" [Dumont 1983, 197] e che la "fedeltà all'ispirazione profonda di Mauss sembra sempre più condizione del successo nei nostri lavori, e il suo insegnamento il principio ordinatore delle nostre ricerche" [Dumont 1966, 62]. Assumendo come suo punto di partenza questo debito intellettuale apertamente riconosciuto, il presente articolo punta a far cogliere qualcosa della parte giocata dall'eredità durkheimiana nel dar forma a quello che è probabilmente il più importante e pervasivo di tutti i concetti analitici presenti in Dumont, cioè la "categoria di individuo".

### 1. Dumont: *Homo Hierarchicus*

Nel suo breve ma influente saggio *La rinuncia nelle religioni indiane*, Dumont suggerisce che “innanzitutto [...] ci sono due tipi di uomini nell’India indù: quelli che vivono nel mondo e quelli che ad esso hanno rinunciato” [1966, 435]. Il segreto dell’induismo, continua l’argomentazione, può essere colto nel dialogo tra questi due tipi di uomini. Buona parte del lavoro di Dumont sull’India, tuttavia, e in particolare il suo celebrato *Homo Hierarchicus*, tratta prevalentemente un solo lato di questo rapporto, quello di coloro che vivono nel mondo. Il mondo abitato da questi uomini viene mostrato come uno spazio pervaso dall’istituzione fondamentale della casta. Questa istituzione è così pervasiva che Dumont ritiene di poter fondatamente sostenere che, a livello della vita nel mondo, l’individuo non esiste. È solo lasciando il mondo, solo trascendendo la casta, con tutti i suoi obblighi sociali e familiari, per votarsi interamente alla propria salvezza, che il rinunciante indiano si trova investito di un livello di individualità fino ad allora sconosciuto. Ciò, nella valutazione di Dumont, pone il rinunciante in prossimità ideologica con l’individuo autonomo dell’Occidente. Perciò, quello che abbiamo è che nell’India indù, da una parte, l’“uomo-nel-mondo” non è un individuo, e, dall’altra, che il rinunciante è un individuo-fuori-dal-mondo.

Come ideale, come valore normativo, l’“individuo” è concepito da Dumont come prodotto unico di una lunga e complessa storia di idee occidentali. Come tale, la prospettiva moderna di un individuo moderno come qualcosa di conchiuso, separato, esistenzialmente completo, è un’assunzione ideologica non condivisa dalle società tradizionali o pre-moderne. In queste altre società è il tutto sociale e non l’elemento individuale che ha momento normativo; sono l’ordine e la conformità ad essere ideologicamente approvate, non l’individualità e l’autonomia: l’individuo non esiste. Mauss stesso scrisse una volta nel suo celebrato saggio sulla “persona” [1938, 353]: “Dirò soltanto: è ovvio, soprattutto per noi, che non è mai esistito un essere umano sprovvisto, non soltanto del senso del proprio corpo, ma anche di quello della propria individualità spirituale e materiale a un tempo”. Dobbiamo inferire che nel porre la

non-esistenza di un “individuo-nel-mondo” indiano Dumont divergesse dal suo influente maestro su un punto così basilare e fondamentale? Dumont sta forse negando all’“indù-nel-mondo” quel senso di consapevolezza individuale che Mauss pensava fosse universale? La natura precisa della relazione intellettuale di Dumont con Mauss sarà esplorata più avanti. Basti dire, per ora, che queste due tesi, l’universalità del senso di individuo di Mauss e il carattere non-individuale dell’indù di Dumont, operano su livelli chiaramente differenti: il primo è psicobiologico, il secondo sociologico.

Per un periodo che durò parecchi anni, Dumont condusse in due occasioni ricerche sul campo nell’Asia del Sud e, nella sua prima monografia, *Une Sous-caste de L’Inde du Sud*, pubblicò uno dei più ricchi e dettagliati resoconti monografici mai scritti sulle caste indiane. Certo, egli non poteva, ed è cosa che in effetti non fa, negare all’uomo-nel-mondo indiano una certa autonomia esistenziale, un certo livello di auto-coscienza, di auto-consapevolezza, di conoscenza in prima persona (*“I”-cognition*) riguardo il sé come qualcosa di distinto dal prossimo, come qualcosa di opposto all’uomo di casta inferiore o superiore. Solo alla luce di tale differenziazione, in effetti, l’istituzione della casta ha un qualche significato. È come valore, come entità socio-religiosa che l’uomo-nel-mondo indiano di Dumont non è un individuo. Anche se essenzialmente consapevole della sua individualità, anche se capace di auto-conoscersi, egli è vincolato a pensare e ad agire come essere sociale. L’“io” che, su un livello, è oggetto della sua conoscenza è sussunto, ad un livello ulteriore, dalla restrizione e dall’obbligo, da interdizione e responsabilità, da casta e purezza e da tutto ciò che questo significa. In breve, l’individualità ancora allo stato nascente viene sacrificata al tutto: “Quando parliamo di “individuo” designiamo al contempo due cose: un oggetto fuori di noi e un valore. La comparazione ci obbliga a distinguere analiticamente questi due aspetti: da una parte, il soggetto *empirico* parlante, pensante e volente, vale a dire l’esemplare individuale della specie umana così come la si incontra in tutte le società; dall’altra l’essere *morale* indipendente, autonomo, e di conseguenza essenzialmente non-sociale, portatore dei nostri valori supremi, che si incontra in primo luogo nella nostra ideologia moderna dell’uomo e della società. Da questo punto di vista,

vi sono due tipi di società. Là dove il valore supremo è un individuo, parlo di *individualismo*; nel caso opposto, là dove il valore si trova nella società intesa globalmente, parlo di olismo” [Dumont 1983, 41].

Nel caso indiano, il valore supremo risiede innegabilmente nel sociale, olismo è la parola-chiave – l’individuo è inglobato nel tutto. Questo, in sostanza, il messaggio di *Homo Hierarchicus*. Come nella *Repubblica* di Platone, l’uomo-nel-mondo indiano è un collettivo e non un essere particolare, è il prodotto di relazioni. All’opposto di questo modo di pensare troviamo l’alternativa moderna, che separa l’individuo dalla relazione, creando in tal modo l’essere umano indivisibile, l’“uomo elementare”, la “misura di ogni cosa” [Dumont 1966, 82]. Se *Homo Hierarchicus* tratta essenzialmente dell’uomo collettivo e della gerarchia, molto del lavoro successivo di Dumont si concentra sull’uomo come individuo, come prodotto del moderno egualitarismo morale e politico. Così, quando nel suo articolo sulla rinuncia in India Dumont afferma che, al livello della vita nel mondo, l’individuo non esiste, egli impiega il termine “individuo” in una maniera molto specifica. Prima di tutto, è un utilizzo sociologico. Non è biologico, psicologico, filosofico o persino realmente religioso (anche se alla religione è attribuito un peso rilevante nel determinare la non-esistenza dell’individualità nell’India indù, così come nella strutturazione dell’individuo, in primo luogo mediante il cristianesimo, dell’Occidente moderno [cfr. Dumont 1966, 429-456]). Nei confini della sociologia, poi, riscontriamo un taglio caratteristico: l’individuo viene visto come il prodotto di valori sociali, dell’ideologia, non come un agente creativo e intenzionale posto all’interno della società. Sollecitato da un critico a rispondere alle questioni affrontate nella sociologia di Max Weber, Dumont replica che la sua “ricerca si colloca deliberatamente fuori dal programma weberiano” [1983, 312, n. 14]. Mentre Weber pone attenzione sull’*agency* e sulla scelta individuale, sulla rete di significati soggettivi, Dumont affronta un differente insieme di questioni, in particolare quelle implicate con i parametri entro cui devono essere compiute scelte (empiriche) alternative e che ne predeterminano lo scopo. Contro l’“individualismo metodologico”, l’approccio di Dumont, stando al modo in cui egli stesso lo declina, è una forma di “olismo metodologico”: “Esistono

due tipi di sociologia, che si differenziano quanto al punto di partenza e al metodo globale. Il primo muove dagli individui, come è naturale per i moderni, e solo in un secondo tempo li vede riuniti in società; talora addirittura fa nascere la società dall'interazione tra individui. Il secondo tipo di sociologia parte dal concetto che l'uomo è un essere sociale, pone dunque come dato irriducibile la realtà globale della società" [1983, 14].

## 2. Durkheim: *homo duplex*

Se la sociologia weberiana individua il primo di questi approcci (cioè l'individualismo metodologico), la tradizione durkheimiana cui Dumont appartiene caratterizza il secondo (olismo metodologico). Nell'"*homo duplex*" di Durkheim, gli esseri umani sono per natura dicotomici – dentro di loro vi sono due stadi o classi di coscienza. Tuttavia, invece di andare verso la tradizionale espressione religiosa o metafisica di questa dualità, ricorrendo allora ai termini di "corpo e anima" o "materia e essenza", Durkheim [1914, 357] presenta un'alternativa tipicamente sociologica: l'uomo è un "mostro di contraddizioni" dal momento che è dotato di due stati antagonisti, "uno puramente individuale, che ha le sue radici nel nostro organismo, l'altro sociale che non è che il prolungamento della società". Radicato nell'organismo, il primo di questi stati – la parte egoistica e corporea dell'*homo duplex* – consiste di sensazioni, appetiti dei sensi, immagini vaghe e percezioni. A questo livello, gli individui sono collegati soltanto a se stessi. Contro questo isolamento, però, sta lo stato di coscienza superiore dell'*homo duplex*, articolato sul sostrato corporeo per opera della società e consistente di pensieri concettuali, razionalità, logica e moralità. Qui gli individui sono trasportati al di fuori di se stessi e trascinati in una condizione di comunione con gli altri.

I "concetti" giocano un ruolo centrale nella transizione dallo stato di coscienza inferiore a quello superiore dell'*homo duplex*. I concetti, secondo Durkheim, sono "materia di ogni pensiero logico" [Durkheim 1914, 358]; "lo strumento per eccellenza di ogni commercio intellettuale" [ivi, 346]; appar-

tengono a una regione superiore della mente, “una regione [...] più serena e più calma” [Durkheim 1912, 497]; rappresentano un raggio che “illumina, penetra e trasforma” la sensazione [ivi, 499]; sono essenzialmente ciò che distingue l’uomo dall’animale [ivi, 502]. Le sensazioni individuali sono vaghe, personali e incomunicabili. Non è possibile trasferire il *senso* del colore o il sentimento dell’appetito da una coscienza all’altra. La comunicazione richiede punti di riferimento reciproci, e quindi esterni: “Le rappresentazioni collettive non possono costituirsi se non incarnandosi in oggetti materiali, cose, esseri d’ogni genere, figure, movimenti, suoni, parole, ecc., che le rappresentino esteriormente e le simbolizzino: solamente infatti esprimendo i loro sentimenti, traducendoli in segno, simbolizzandoli esteriormente, le coscienze individuali naturalmente chiuse le une alle altre, possono avvertire di comunicare e di essere all’unisono” [Durkheim 1914, 355].

Questo carattere esteriore è una delle due caratteristiche essenziali del concetto identificate da Durkheim. L’altra è la sua relativa stabilità. Come un fiume impetuoso, le rappresentazioni delle sensazioni sono concepite come un perpetuo flusso, costituito da impressioni evanescenti e rappresentazioni il cui significato non va oltre la loro subitanea comparsa e scomparsa. Il pensiero concettuale, invece, funziona in un certo modo “al di fuori del tempo e del divenire”, molto oltre le evanescenti rappresentazioni sensoriali [Durkheim 1912, 497]. In quanto effetti di cause collettive, e non soggettive, i concetti si sottraggono alla fantasia individuale, alle circonvoluzioni di processi psicofisiologici incontrollabili. Al contrario, se i concetti sono dotati di una maggiore stabilità, “è perché le rappresentazioni collettive sono più stabili delle rappresentazioni individuali; infatti, mentre l’individuo è sensibile anche ai piccoli cambiamenti che si producono nel suo ambiente interno o esterno, soltanto avvenimenti di una certa gravità possono riuscire a influenzare la struttura di una società” [ivi, 498].

Arriviamo così alle due proprietà essenziali che stanno al centro del pensiero concettuale: il loro carattere esterno e la loro stabilità. Ciò che ora resta da considerare è il modo in cui l’*homo duplex* sia in grado di passare dall’evanescente allo stabile, dall’isolamento dei sensi all’espansività (*expansiveness*)

dei concetti, dalla base corporea alla struttura ideale, in breve, dall'animale all'umano. Certo è la società che rende possibile questa transizione, ma possiamo essere un po' più precisi? Tornando al passo citato sopra, possiamo notare che le *rappresentazioni collettive si originano solo quando sono incorporate in oggetti materiali, cose, o esseri di qualche sorta – figure, movimenti, suoni, parole, e così via – che li simbolizzano e li delineano in una qualche configurazione esteriore*. È questa oggettivazione, questa convergenza della coscienza individuale su un punto focale esterno comune che provoca la traslazione della sensazione vaga (individuale) ai segni concreti (sovra-individuali). Per Durkheim, il linguaggio gioca un ruolo centrale nel facilitare questo processo di auto-trascendimento, nel sostituire alle sensazioni vaghe dei pensieri determinati: “Il sistema di concetti con cui pensiamo nella vita corrente è quello espresso nel vocabolario della nostra lingua materna; infatti ogni parola traduce un concetto. Orbene, la lingua è fissa; non cambia che molto lentamente e, di conseguenza, lo stesso avviene per l'organizzazione concettuale che esprime” [ivi, 497]. Se è proprio dell'*homo duplex* ascendere a uno stato più alto di coscienza, ciò avviene attraverso l'acquisizione di un pensiero concettuale mediato, in primo luogo, dall'azione del linguaggio. Il linguaggio, istanza *par excellence* della socialità, fornisce quel punto di riferimento di carattere esterno e stabile che facilita, anzi richiede, l'auto-trascendimento dell'essere empirico psicobiologico.

### 3. Durkheim: le categorie dello spirito umano

Ogni discussione sull'origine e la natura del pensiero concettuale nella sociologia di Durkheim rimane incompleto se manca di prendere in considerazione la spinosa questione delle categorie. In breve, le categorie in Durkheim sono, grosso modo, dei concetti reificati, la cui funzione è di “dominare e di abbracciare tutti gli altri concetti” [ivi, 504]; rappresentano le supreme e fondamentali nozioni collettive che dominano l'intera vita intellettuale, costituendone la robusta cornice – l'ossatura di tutto il pensiero individuale e collettivo [ivi, 59]. Tuttavia, pare esserci qualcosa di incoerente nel pensiero di Durkheim

in merito alla questione se esse debbano essere concepite come universali e necessarie o se esse siano di derivazione empirica, cioè se siano culturalmente e storicamente contingenti [cfr. Collins 1985]. Da una parte, per esempio, Durkheim afferma che le categorie “corrispondono alle proprietà universali delle cose. Sono come la robusta cornice che racchiude il pensiero; questo non sembra poterne fare a meno senza distruggersi, perché non possiamo pensare oggetti che non siano collocati nel tempo o nello spazio, che non siano numerabili, ecc. Le altre nozioni sono contingenti e mobili; noi concepiamo come esse possano mancare a un uomo, a una società, a un’epoca; *mentre quelle ci sembrano quasi inseparabili dal funzionamento normale dello spirito* [ivi, 59, corsivo aggiunto]. Dall’altra, Durkheim ritiene anche che “le categorie del pensiero umano non sono mai fissate in forma stabile; si fanno, si disfano, si rifanno continuamente; mutano secondo i luoghi e i tempi” [ivi, 65]. Nel tentativo di collocare la propria sociologia della conoscenza, Durkheim punta a mettersi a cavallo del fossato che separa apriorismo kantiano, secondo cui le categorie precedono logicamente l’esperienza e la condizionano, e empirismo classico, secondo cui le categorie sono costruite attraverso esperienza individuale. È alla luce di questa intenzione che dovremmo interpretare gli enunciati apparentemente contraddittori sopra riportati. Dell’apriorismo Durkheim accetta la convinzione che l’intelletto, o “ragione divina”, trascenda l’esperienza, che sopra le impressioni immediate dei sensi vi sia un ulteriore strato di razionalità, sovraimposto e trascendente. In sintesi, Durkheim accetta di questa tesi l’accento sull’irriducibilità dell’atto cognitivo razionale all’esperienza individuale. Tuttavia, non essendo ovviamente intenzionato a condividere l’idea che questa “ragione perfetta e superiore” esista quale componente innato della mente umana, Durkheim sostiene, contro l’apriorismo, che se così fosse, non si saprebbe come rendere conto della variazione storica e culturale delle categorie, così ampiamente attestata. Se le categorie sono fissate universalmente e a priori, da dove viene questa varietà? Ecco allora il secondo tipo di affermazione citato sopra – l’idea che “le categorie sono fatte, disfatte e rifatte. Come sostiene Durkheim, il fatto che le divisioni dello spazio mutino con le società “dimostra che esse non sono fondate esclusivamente sulla na-

tura congenita dell'uomo" [ivi, 61, n. 7]. D'altro canto, mentre l'empirismo classico evidenzia correttamente la natura costruita delle categorie, è fuori strada nel supporre che l'artefice di questa costruzione sia il singolo individuo. Se così fosse, le categorie sarebbero private delle loro caratteristiche più essenziali, il loro carattere esterno e la relativa stabilità. Per questo troviamo il tipo di affermazione che compare nel primo dei passi citati, concernente l'inseparabilità delle categorie dal normale funzionamento dello spirito (pan-)umano. In un certo senso, le categorie sono sia universali (non esiste società senza una categoria di tempo, spazio, causalità, ecc.) che contingenti (la forma empirica che queste categorie assumono è aperta a variazioni storiche e culturali). Concetti e categorie hanno un'origine inequivocabilmente sociale ("la società non può abbandonare le categorie al libero arbitrio dei singoli senza abbandonarsi essa stessa" [ivi, 67]) e ciò è la radice della loro universalità. Pensare concettualmente significa sussumere il variabile sotto il permanente, il percettivo sotto l'oggettivo, l'individuale sotto il sociale. Tuttavia, sotto la categoria sociale vi è l'individuo nella sua dimensione corporea, e infatti il più basso dei due stati psichici dell'*homo duplex* deve accordarsi in un modo ovvio e non arbitrario con la configurazione sociale costruita su di esso: "non vogliamo dire che nelle rappresentazioni empiriche non vi sia nulla che preannunci le rappresentazioni razionali, né che nell'individuo non vi sia nulla che possa venir considerato come l'annuncio della vita sociale. Se l'esperienza fosse del tutto estranea a ciò che è razionale, la ragione non potrebbe riferirsi ad essa; e se la natura psichica dell'individuo fosse del tutto refrattaria alla vita sociale, la società sarebbe parimenti impossibile. Un'analisi completa delle categorie dovrebbe dunque ricercare già nella conoscenza individuale questi germi di razionalità" [ivi, 66, n. 14]. Dobbiamo distinguere, allora, i "germi della ragione" individuali dalla "ragione propriamente detta". Che l'individuo pre-sociale possieda una certa *sensazione* di regolarità è fuor di dubbio. Ma in sé questa sensazione non arriva a costituire una categoria di causalità [ivi, 429]. Lo spazio individuale non equivale allo spazio sociale. Il tempo collettivo differisce in maniera significativa dall'esperienza soggettiva del tempo [ivi, 59-60]. La differenza tra uno stato e l'altro, tra il sociale e il collettivo, non è mai

semplicemente una questione di estensione. Il tempo sociale non è il tempo individuale in formato grande, in versione ipertrofica. Come somma-totalità di tutte le esperienze individuali, le categorie sono qualitativamente differenti dal “senso di...”, proprio dell’individuo – il tutto è più grande della somma delle parti che lo costituiscono. Il pensiero logico è irriducibile alla sensazione individuale. È la Società (con la “s” maiuscola) che ci fa andare dal “senso” soggettivo alla “categoria” oggettiva, che spartisce lo spazio e il tempo in fenomeni condivisi e socialmente significativi, che trasforma regolarità vaghe in connessioni causali, che trasla l’individuale e l’incomunicabile nel collettivo e nello stabile. E se questo è il compito della Società, allora il ruolo delle società (“s” minuscola) è stato quello di funzionare in linea con queste forme di oggettivazione, di fare, disfare e rifare continuamente le categorie a seconda delle contingenze di spazio e di tempo.

#### 4. Mauss: la categoria di persona

Secondo Durkheim, l’“individualità” non dovrebbe essere confusa con la “personalità”. La nostra individualità ha a che fare in primo luogo e soprattutto con il nostro corpo, le nostre sensazioni e gli appetiti dettati dai sensi, con il nostro temperamento, il carattere e le abitudini. Questo è il più basso dei suoi stati dell’*uomo duplex*. La personalità ha a che fare con il livello superiore ed è conferita al sostrato individuale dalla società. È in una prospettiva di questo tipo che Mauss, nel suo saggio sulla “categoria” di “persona”, dichiara che la sua intenzione è quella di mostrare “la serie di forme che tale concetto ha rivestito nella vita degli uomini delle diverse società, secondo il diritto, le religioni, le usanze, le strutture sociali e le mentalità” [Mauss 1938, 353]. La persona è sociale, mentre l’individuo è psicobiologico. Questo è un punto che Mauss ripete altrove, allorché suggerisce che i sociologi, nell’esaminare la grave questione delle categorie dello spirito, dovrebbero collaborare non con gli psicologi, ma con gli storici. Le categorie sono costruite sociostoricamente, non date psicologicamente.

Sulla scorta di questa idea, Mauss situa il proprio saggio sulla “persona” in rapporto a una serie di illustri tentativi pregressi di analizzare, sociologicamente, le categorie del pensiero umano: Hubert e Mauss, la nozione di causa; Hubert, il tempo; Czarnowski, lo spazio; Durkheim, la nozione di “tutto”; Mauss, la sostanza; e Durkheim e Mauss, il genere o la classe. Queste categorie aristoteliche non fornirono che il punto d’avvio della ricerca sociologica dell’*Année*; altri concetti e altre categorie dovevano esser scoperti, quelli appartenenti ad altri tempi e altri luoghi, ad altri popoli, prima che potesse essere delineato un inventario completo dello spirito umano. “Ci sono ancora”, afferma Mauss, “molte lune morte, o pallide, o oscure, nel firmamento della ragione” [Mauss 1924, 325].

Nel tracciare la storia sociale della categoria di persona, Mauss punta a dimostrare che il carattere sacro della persona umana serbato nella Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo, anche se per “noi” fondamentale, costituisce nello schema complessivo delle cose una trasformazione piuttosto recente (e forse temporanea, considerato che “il pensiero umano evolve”) nel millenario corso della storia mondiale. Come notato in precedenza, il soggetto cui Mauss si interessa è quello che si mostra nel diritto, nella religione, nei costumi, nelle strutture sociali e nella mentalità di una società. Non si tratta del “senso di sé”, spirituale e fisico, di cui ogni essere umano deve avere una qualche consapevolezza (ciò infatti appartiene al dominio della linguistica e della psicologia), ma piuttosto la “nozione, il concetto che gli uomini delle varie epoche se ne sono fatti” [Mauss 1938, 353]. Come concepire, allora, quel sé su cui Mauss afferma di avere poco da dire – l’universalmente umano “senso di sé”, appartenente al dominio degli psicologi? È qui importante notare una distinzione tra “senso di sé” e “categoria del sé”. La categoria del sé a noi più familiare è una costruzione socialmente particolare, caratteristica del pensiero occidentale moderno. In quanto tale, non può essere equiparata al senso di sé universalmente umano. Ogni essere umano possiede un senso della propria individualità (universale), ma non ogni società attribuisce un valore ideologico a una categoria della persona/sé (*person/self*) (socialmente specifica). Abbiamo prima evidenziato che Durkheim sottolineava la necessità di

tracciare una distinzione tra individualità e personalità. La persona è sociale, il prodotto di valori sociali; l'individualità, invece, è il prodotto del corpo, di sensazioni e appetiti dettati dai sensi. Da questa prospettiva, il "senso di sé" di Mauss è legato allo stato di coscienza più basso dell'*homo duplex*. Ha poco a che fare con il pensiero concettuale, dal momento che i concetti e le categorie che permettono tale pensiero sono di origine sociale e appartengono, perciò, all'altra sponda del fossato individuo/persona.

Prima di passare da Mauss a Dumont, potremmo notare che un ponte pertinente tra le due faglie è costituito, nello schema socio-storico di Mauss, dal ruolo dell'India. Egli dedica all'India un buon numero di paragrafi, nel suo saggio sulla persona. L'India è considerata la più antica delle civiltà ad essere divenuta consapevole della nozione di individuo, consapevole, cioè, del "sé" (*moi*), dell'"io" conscio, dell'"ego", "emerso al di sopra di tutte le illusioni psicologiche" [ivi, 367]. Tuttavia, la via intrapresa e sviluppata nell'Induismo ortodosso, nelle grandi scuole brahmaniche delle Upanishad, per esempio, come nei Vedanta, è quella di un sé composto, anche se non illusorio. Stando all'interpretazione di Mauss offerta da Sanderson, la precoce scoperta di un "io" non illusorio e unitario non poté essere sviluppata in qualcosa di analogo alla categoria occidentale di persona da prospettive che "la prendevano in considerazione solo per rigettarla quale finzione che costituisce un'indesiderabile coscienza mondana" [Sanderson 1985, 190]. Sorprende, data l'attenzione dedicata a diritto, religione, costumi, struttura sociali e mentalità, che Mauss non dica nulla, a tale riguardo, sulle caste. Se vi è un candidato ad impedire in India una categorizzazione della persona uguale a quella che Mauss rintraccia nell'Europa moderna, questo è di sicuro l'istituzione della casta. Glossando Mauss, Allen [1985, 31] è sicuramente nel giusto quando suggerisce che, per quanto vi siano state teorie metafisiche della persona indiana strettamente affini alle idee europee, "esse non arrivarono a dominare *droit et morale*; furono assorbite entro la più comprensiva ideologia delle caste". In effetti, è questa ideologia onnipervasiva che Dumont pone in primo piano nella sua opposizione tra *homo hierarchicus* e *homo aequalis*.

### *5. Dumont: l'appercezione sociologica*

Abbiamo visto che, per Dumont, l'individuo è rilevante a un duplice livello: come agente universale ed empirico e come costrutto normativo dell'Occidente. Tuttavia, gran parte della sociologia contemporanea, secondo Dumont, utilizza la nozione di individuo nel secondo dei due sensi. Parto di un'ideologia occidentale che identifica individuo empirico e normativo, la sociologia tende a imporre l'aspetto normativo in società che non conferiscono all'individuo un'esistenza ideologica. Fondata su concetti della propria società, una grande fetta della sociologia è socio-centrica, e mette in mostra una forma di imperialismo mentale occidentale, incapace di cogliere a sufficienza i concetti e le categorie di altre società [cfr. Dumont 1967, 248]. Tuttavia, dato che l'antropologia, alla pari della sociologia, è un prodotto dell'Occidente, perché mai dovrebbe cavarsela meglio di qualunque altra disciplina nella sua impresa comparativa? La risposta, per Dumont, risiede nella nozione di "appercezione sociologica". La sociologia comincia davvero, egli scrive [Dumont 1965a, 16], con la "percezione, da parte dello studente, di sé come un essere sociale, in opposizione all'idea di individuo auto-sufficiente".

Questa idea ha largo corso nei primi scritti di Dumont ed è forse colta nella maniera più piena in un aneddoto, che narra come uno studente della classe di Mauss avesse sperimentato, viaggiando su un bus, l'improvvisa illuminazione del non essere più uno straniero tra passeggeri estranei. Questo studente si rese conto che, in un qualche modo fondamentale, egli aveva un legame con gli altri passeggeri, che in un certo senso era uno di loro. Quello che prima era un individuo, spiega Dumont [1966, 80], "si era sentito uomo sociale, aveva percepito la sua personalità come legata al linguaggio, agli atteggiamenti, ai gesti di cui i suoi vicini gli rinviavano l'immagine". La fonte di questa esperienza viene rintracciata negli insegnamenti di Mauss. Una sociologia "profonda" è un ponte necessario tra la mentalità individualistica dell'Occidente e l'orientamento olistico di molte delle società che la sociologia cerca di comprendere. Alla luce dell'universo individualistico da cui è nata, una sociologia davvero comparativa deve essere approfondita da

un'“esperienza personale”, una “rivelazione” basata sull'appercezione sociologica. Dumont [ivi, 76] cita con approvazione Marx: “È la società che pensa in me”. Questa appercezione residua dell'uomo come essere sociale fornisce l'unico legame che unisce la nostra tradizione individualistica a quelle società che posseggono un'idea collettiva di uomo. Così, non solo questa appercezione deve essere sperimentata, ma dovrebbe essere coltivata e approfondita – sul piano dell'insegnamento, essa dovrebbe essere l'*a b c* della sociologia [ivi, 79]. In questo senso, la “sociologia profonda” di Dumont deve essere vista come una continuazione dell'istanza di Durkheim e Mauss contro l'individualismo metodologico, come una presa di posizione di fondo riguardo la fondamentale socialità dell'uomo, e come la base della versione di olismo metodologico cui Dumont accordò le proprie preferenze.

In *Homo Hierarchicus*, Dumont [ivi, 76] critica la prospettiva che vede la società come “un male fisico inevitabile opposto alla sola realtà psicologica e morale, che è contenuta nell'individuo”. Anche se ovviamente insoddisfacente per l'osservatore della società, Dumont suggerisce che tale prospettiva si sia comunque infiltrata nelle scienze sociali. Si lamenta in altre occasioni che la percezione profonda (cioè, l'appercezione sociologica), senza la quale l'asserto “l'uomo è un essere sociale” perde di valore, resta un “bene raro”. Dumont suggerisce persino che se ci fosse Durkheim, il fondatore della sociologia francese dovrebbe difendere la disciplina da una larga maggioranza dei sociologi [cfr. Dumont 1967, 227]. Allo stesso modo in cui aveva un tempo difeso la sociologia contro l'individualismo metodologico della psicologia, così ora Durkheim dovrebbe approfondire la sociologia stessa per riaffermare la socialità dell'uomo. La verità dell'uomo in quanto essere sociale appare un “mistero”, una “mistificazione”, in una società dominata da rappresentazioni individualistiche [cfr. Dumont 1965a, 121]. Il grande merito della sociologia francese, afferma Dumont, fu nell'insistere sulla presenza della società nella mente di ogni individuo, e se la sociologia vuole di nuovo liberarsi dai suoi vincoli individualistici, questa comprensione deve essere saldamente afferrata e approfondita. In un passaggio che echeggia la posizione di Durkheim secondo cui è la civiltà che distingue l'umano dall'animale, Dumont [1966, 77]

afferma che la socialità degli esseri umani “si è persa di vista al punto che forse bisognerebbe rimandare i nostri contemporanei, anche se istruiti, alle storie dei bambini-lupo, affinché riflettano sul fatto che la coscienza individuale nasce dall’addestramento sociale”.

#### *6. Mauss e Dumont: l'unità dello spirito umano*

L'intuizione che la coscienza individuale abbia la propria fonte nell'addestramento sociale potrebbe portare, e in alcuni ambiti ha portato, a un completo relativismo cognitivo o epistemologico, che serve solo a privare l'antropologia dei suoi fondamenti comparativi e generalizzanti. Questo, lo si deve sottolineare perché anch'egli è stato accusato di adottare una posizione del genere, non è certamente il caso di Dumont. La sua antropologia, com'egli ritiene sia vero anche per quella di Mauss, è basata sul riconoscimento essenziale dell'unità fondamentale dello spirito umano, *l'unité du genre humain*. In effetti, è solo attraverso un assunto del genere che l'appercezione sociologica assume un qualche significato. Con riferimento al suo maestro, Dumont scrive: “Forse nel “comprendere” vi è qualcosa di più, qualcosa che abbiamo già incontrato e che è sempre implicito in Mauss, la comprensione dell'interiorità, facoltà importante che nasce dall'unità dell'umanità e che ci permette di identificarci in certe condizioni con le persone che vivono in altre società e di pensare secondo le loro categorie, questa facoltà attraverso cui, come ha detto Lévi-Strauss, l'osservatore viene a far parte dell'osservato” [Dumont 1983, 214-215]. Dumont considera questa identificazione di osservatore e osservato, di soggetto e oggetto al centro del tentativo di Mauss di orchestrare il più largo catalogo possibile di categorie dello spirito umano, non solo quelle aristoteliche, sostanza, numero, spazio, ecc., da cui il gruppo dell'*Année* era partito, ma quelle rilevanti per le persone di tutti i tempi e tutti i luoghi. “Per coloro che conoscono Mauss è senz'altro chiaro”, dice Dumont [ivi, 215], “che ‘fare un catalogo’ non vuol dire niente di meno che fare l'esperienza di tali categorie, entrarvi, elaborarle in fatti sociali”. Questa identificazione psicologica era nel

suo maestro così intensa che Dumont [ivi, 213] suggerisce che, per Mauss, ciò che aveva avuto inizio “come scienza finì per essere quasi letteratura”. Mauss aveva trascorso dall’interno le categorie del proprio tempo e della propria cultura ed era riuscito ad assimilare quelle di altre società, vicine e lontane: “[...] perché lui aveva fatto il giro del mondo senza lasciare la sua poltrona, identificandosi con gli uomini attraverso i libri. Da qui quel modo di esprimersi tanto frequente in Mauss: “Mangio... maledico... sento...”, che significavano a seconda del caso: il melanesiano della tale isola mangia, il capo maori maledice, l’indiano pueblo sente” [ivi, 198-199].

Possiamo qui addirittura parlare di una maussiana “appercezione antropologica”, come abbiamo parlato dell’“appercezione sociologica”, così importante per Dumont? Mentre per quest’ultimo l’individuo fa esperienza di sé come parte di una società concreta, e non come un’unità auto-sufficiente, legata al linguaggio, alle abitudini e ai comportamenti degli altri, l’appercezione antropologica apre questa comprensione al resto del mondo. Ad un livello profondo e fondamentale, tutta l’umanità è unita. Qui sta la base comune, l’assetto universale che permette all’osservatore di uscire dalle proprie categorie ereditate ed entrare nel pensiero-mondo (*thought-world*) altrui. Qui si trova il terreno condiviso, l’universale “senso di”, che unisce “noi” e “loro”, “me” e gli “altri”. Che le nostre categorie possano essere trascese nel processo di acquisizione delle categorie altrui certifica il fatto che abbiamo a che fare con fenomeni sociologici e non psicologici, con costruzioni sociali e non con capacità innate. Sotto queste costruzioni sociali, sotto la variazione socio-storica, allora, troviamo un’umanità comune – tutto il pensiero è pensiero logico, nella visione di Durkheim (e in ciò egli ebbe cura di distanziarsi dal supposto relativismo logico di Lévi-Bruhl).

In ogni suo passaggio, tale interpretazione corrisponde esattamente con il modo in cui Dumont interpreta la tradizione francese di sociologia e la propria parte in essa. Per Dumont, gli esseri umani sono creature in larga misura malleabili: ogni società illumina qualcosa dell’umanità, che è qui potenzialità e là attualità, di modo che “le diverse varietà di uomini distinguibili all’interno della specie sono varietà *sociali*” [Dumont 1977, 18]. Al di sotto di questa

malleabilità, tuttavia, sotto la variazione sociale e culturale, esiste una base comune, una sostanza umana essenziale, che facilita la comparazione interculturale e rende l'antropologia metodologicamente sensata. Nella prospettiva di Dumont, in antropologia il progresso consiste nella graduale caduta delle categorie ereditate al fine di cogliere e comprendere meglio gli assunti e le categorie di fondo degli altri. In effetti, se l'antropologia deve avanzare una qualche pretesa allo *status* di scienza, lo farà facendo riferimento a questo tentativo ancora in corso di far emergere categorie (nella misura del possibile oggettive) dalla "contraddizione tra le nostre categorie e le categorie degli altri, da un conflitto tra la teoria e i dati" [Dumont 1983, 215]. Questo intervento è necessariamente comparativo, essendo focalizzato sull'umanità presa come un tutto.

Secondo Dumont [1977, 36], "Tutte le forme di coscienza si assomigliano nel senso che nessuna opera senza una 'griglia' attraverso la quale noi prendiamo conoscenza del dato e al tempo stesso accantoniamo una parte di questo dato. Non esiste una conoscenza diretta ed esaustiva di alcuna cosa. Nella vita di tutti i giorni, è innanzitutto grazie alla mediazione dell'ideologia nella nostra società che diventiamo coscienti di qualche cosa". Senza questa quadrettatura sociale della coscienza mancheremmo della capacità di diventare consci *di* alcunché. La coscienza potrebbe esistere in sé, in una qualche forma pura pre-operativa, ma è solo attraverso l'"ideologia della nostra società" che individui dotati di coscienza sono capaci di relazionarsi e partecipare sensatamente al mondo circostante. È attraverso questa quadrettatura sociale che la coscienza diventa qualcosa di più della mera "confusione, piena di luci e ronzii" evocata da William James e, suggerisce Gell, valida anche come descrizione della concezione di Durkheim (e potremmo aggiungere di Mauss) dello stato pre-sociale della coscienza [cfr. Gell 1998, 9]. In Dumont, come negli altri autori, questa quadrettatura è inestricabilmente legata alle "categorie di base", le "coordinate implicite del pensiero comune" [Dumont 1977, 39]. Infatti, se Allen [2000, 91] ha ragione quando assume che si possa raggiungere un certo grado di coerenza nel pensiero di Mauss concentrandosi sulla nozione di categoria, allora la cosa non è meno vera per Dumont. In effetti,

è probabilmente ancora più corretto nel caso del secondo, dal momento che mentre il lavoro di Mauss è “disperso, eterogeneo e difficile da bloccare” e “resiste alle formula che lo possono semplificare” [*Ibid.*], la nozione di “categorie” fornisce uno sfondo inequivocabile ed esplicitamente attestato nella gran parte dell’opera di Dumont.

### 7. Dumont: la categoria di *dharma* (o il non-individuale)

Secondo Dumont, Mauss insegnò ai suoi studenti a fare un inventario di tutte le categorie, aristoteliche o no, che hanno riguardato lo spirito umano. Altri concetti ideologici devono essere scoperti, relativi ad altri tempi e altri spazi, ad altri popoli, prima che possa essere delineato un inventario completo dello spirito umano. Ogni società attualizza solo una parte del potenziale complessivo dell’umanità, sviluppando l’universale “senso di” in una modalità specifica. Il genere umano è la somma di tutte queste potenzialità, di tutte queste costruzioni socio-storiche, passate e presenti. È con questo assunto in mente che dovrebbe essere interpretato lo studio di Dumont sull’*Homo Hierachicus*. Anche se l’uomo nel mondo indù possiede un senso della sua individualità, anche se a livello empirico esiste, secondo Dumont “non ha realtà nel pensiero”. L’ideologia delle caste non celebra una categoria dell’individuo o della persona nello stesso modo fatto dall’ideologia moderna. Qual è allora il soggetto normativo, nelle caste? Come deve essere riconosciuto dal punto di vista ideologico l’agente empirico? Qual è la categoria di pensiero corrispondente? Secondo Dumont [1967, 236]: “La società indù è organizzata attorno al concetto di *dharma* più o meno nello stesso modo in cui la società moderna è organizzata attorno a quello di individuo”. Mentre in Occidente l’individuo porta in sé il valore centrale, nella tradizionale India indù ad avere importanza suprema sono dovere e ordine. Il *dharma* è ciò che offre a Dumont l’equivalente funzionale dell’individuo nella società di casta [cfr. Dumont 1965b]. Il soggetto normativo è costituito non dalla singola persona umana, ma da una costellazione di persone che compongono un tutto nel quale un ordine può

ancora essere percepito (costellazione che nella forma più semplice è formata da una coppia, il “soggetto diadico”), “*perché la realtà umana è coestensiva con l'ordine, non con l'uomo individuale*”. Invece di un'indivisibilità (l'individuo dell'Occidente), il soggetto normativo è una “totalità di opposti, empiricamente multipla, ontologicamente una” [Dumont 1967, 237].

La nozione di gerarchia è centrale nel rendere l'“individuo” indù sprovvisto di essenza propria. La gerarchia fornisce l'integrazione concettuale del tutto, il suo “cemento intellettuale” [Dumont 1960, 419]. In effetti, nei termini della più piccola unità funzionale, la coppia diadica, la gerarchia è sinonimo dell'“ordine” richiesto per garantire il riconoscimento normativo. Dumont [1965b, 91] descrive questa unità elementare come “una coppia di agenti empirici, uno superiore uno inferiore, reciprocamente complementari entro una particolare situazione”. Se A è complementare a B, né A né B, presi singolarmente, arrivano a comporre un'entità indipendente. Invece, è la coppia presa insieme, A/B, che costituisce un'unità significativa dal punto di vista ideologico. L'ipergamia offre un buon esempio. Qui assistiamo all'unione di una coppia di agenti empirici, uno di livello più alto, l'altro di livello più basso, che ideologicamente si integrano e completano a vicenda in un modo che il matrimonio tra due unità autonome (cioè, gli “individui” occidentali) non fa. La coppia ipergamica è un tutto in quanto unità (A/B), mentre i partner “individuali” (A e B) nell'equivalente moderno sono ideologicamente completi prima della loro alleanza, cioè, in e per sé stessi.

Dumont nota molti altri esempi in contesto indiano in cui l'individuo moderno è rimpiazzato, normativamente, dall'unità tradizionale o totalità complementare. Commentando la proprietà terriera in India, per esempio, egli scrive che “se cerchiamo un equivalente dell'individuo, come facciamo quando ci chiediamo chi sia il proprietario della terra, troviamo un equivalente del genere solo associando due o più agenti empirici individuali che, nella loro relazione, godono delle maggior parte dei diritti impliciti nell'espressione ‘proprietà’” [ivi, 97]. In modo simile, l'idea di trasmigrazione è ritenuta attestare l'irrealtà dell'essere umano particolare, visto che qui “una catena di esistenze è l'equivalente di quello che è un'esistenza singola, individuale, in

Occidente” [ivi, 91]. Più o meno allo stesso modo, parlare nell’universo politeistico indiano di una divinità individuale sarebbe sbagliato quanto parlare di una persona individuale. Come la singola casta e la singola persona, gli dei stessi non hanno realtà se non nella relazione ad altri. Nella mitologia indù, le coppie divine sono frequenti e dietro alle grandi divinità possono essere colti uno o più consorti, il puro e l’impuro, il superiore e l’inferiore, ognuno con una parte nel tutto; dietro il dio vegetariano, per esempio, si nasconde la divinità carnivora. Anche se la tendenza nella teoria brahmanica è stata quella di elevare uno di questi poli complementari, in modo che una sola divinità, generalmente il dio, assumesse priorità, ciò conduce nella valutazione di Dumont a poco più che a un’“immagine sostanzialistica di un’attività strutturale” [Dumont 1966, 436]. Anche se investito di apparente sostanzialità, il dio individuale, come la persona individuale, non ha esistenza ideologica.

Rispetto a tutto ciò vi è, però, un’importante eccezione. “Da noi, moderni occidentali”, sostiene Dumont [1965b, 99], “l’unità ontologica è l’essere umano indivisibile. Nell’India tradizionale è sempre un tutto, grande o piccolo, un intero che incorpora relazioni, una molteplicità ordinata dalle sue opposizioni interne, per lo più gerarchiche, in una singola totalità. Ma non dimentichiamo che sopra questo essere complesso aleggia la grande ombra del Rinunciante”. L’individuo è assente da tutte le istituzioni sociali nell’India indù, tranne un’“importante eccezione”, l’istituzione del sannyasa o rinuncia. Opposto alle relazioni costrittive di casta, del dovere e dell’obbligo sociale, che Dumont chiama “olismo non mitigato”, esiste un altro tipo di pensiero, quello che concepisce l’individuo come “Essere”, come “Sostanza”, come “Realtà” contrapposta alla consistenza fantasmatica dell’uomo delle caste. Nel lasciare il mondo sociale per votare la propria esistenza interamente alla propria salvezza, il rinunciante si trova investito di un fino ad allora sconosciuto livello di “individualità”. Non più vincolato ad agire e pensare come essere sociale, egli “pensa come individuo. È il tratto essenziale che lo contrappone all’uomo-nel-mondo e che lo avvicina [...] al pensatore occidentale” [Dumont 1966, 441].

Questi due ideali, la non individualità dell'India tradizionale e l'individualità caratteristica dell'Occidente moderno, rappresentano categorie "sociali" nel senso maussiano del termine. Per Dumont, l'individuo moderno (*homo aequalis*) è ideologicamente tenuto lontano così tanto dalla sua controparte tradizionale (*homo hierarchicus*) che, al fine di apprezzare pienamente il pensiero-mondo dell'altro, è necessario metter da parte due millenni o giù di lì di storia e saltare temporalmente fuori dalla categoria occidentale di individuo ed entrare nella categoria gerarchica dell'altro. Di qui, il bisogno di coltivare un'appercezione sociologica: "la sociologia (quella "profonda") rappresenta sotto forma di disciplina specializzata quella consapevolezza della totalità sociale che imbeveva il senso comune nelle società non individualistiche" [Dumont 1983, 121]. Questa capacità di fare esperienza del pensiero-mondo dell'altro – di passare dalla scienza all'arte – è possibile solo perché le categorie attraverso cui facciamo esperienza del mondo non sono fisse e innate, ma sono socialmente e storicamente costruite.

*(Traduzione dall'inglese di René Capovin)*

*Riferimenti bibliografici*

ALLEN, N.J.

1985 *The Category of the Person: a Reading of Mauss's Last Essay*, in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, a cura di M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, Cambridge University Press, Cambridge.

2000 *Categories and Classifications: Maussian Reflections on the Social*, Berghahn Books, Oxford-New York.

CELTEL, A.

2005 *Categories of Self: Louis Dumont's Theory of the Individual*, Berghahn Books, Oxford-New York.

COLLINS, S.

1985 *Categories, Concepts or Predicaments? Remarks on Mauss's Use of Philosophical Terminology*, in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, a cura di M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, Cambridge University Press, Cambridge.

DUMONT, L.

1960 *Caste, Racisme et 'stratification'*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", XXIX, pp. 91-112; tr. it. in Dumont 1966, pp. 401-427.

1965a *The Modern Conception of the Individual. Notes on its Genesis and That of Concomitant Institutions*, "Contributions to Indian Sociology", n. 8, pp. 13-61; tr. it. in Dumont 1983, pp. 87-134.

1965b *The Functional Equivalent of the Individual in Caste Society*, "Contributions to Indian Sociology", n. 8, pp. 85-99.

1966 *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris; tr. it. 1991, *Homo hierarchicus*, Adelphi, Milano.

1967 *The Individual as an Impediment to Sociological Comparison and Indian History*, in *Social and Economic Change: Essays in Honour of D.P. Mukherji* (a cura di V.B. Singh and B. Singh, Allied Publishers, Bombay.

1977 *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris; tr. it. 1984, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano.

1983 *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris; tr. it. 1993, *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano.

DURKHEIM, É.

1912 *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris; tr. it. 2004, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.

1914 *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, "Scientia", VX, pp. 206-221; tr. it. 1996, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, in *La scienza sociale e l'azione*, Il Saggiatore, Milano, pp. 343-359.

GELL, A.

1992 *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford.

MAUSS, M.

1924 *Rapport réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*, "Journal de psychologie normale et pathologique"; tr. it. 1965, *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 293-326.

1938 *Notion de personne*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. LXVIII, Londra; tr. it. 1965, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 349-381.

SANDERSON, A.

1985 *Purity and Power Among the Brahmans of Kashmir*, in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, a cura di M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes, Cambridge University Press, Cambridge.

Una precedente versione di questo articolo è stato pubblicato in inglese in "Durkheimian Studies", 2001(7), pp. 65-90. Le idee qui presentate sono sviluppate in maniera più completa in Celstel 2005. Si tratta di Roland Robertson (*N.d.T.*).



ARMANDO CUTOLO

## Individuo, soggetto e potere: tra Louis Dumont e Michel Foucault

Nello spot pubblicitario della Volkswagen Fox, un modello destinato a un pubblico giovane, vediamo un ragazzo sui vent'anni mentre esce da un appartamento, dove forse abita con la famiglia. Lo seguiamo nel suo percorso. In ascensore subisce lo sguardo indagatore di una vicina. Sembra non sentirsi troppo a suo agio. Una voce fuori campo gli ricorda che ha il naso di suo padre<sup>1</sup>, gli occhi di sua madre, e altri tratti che sono di altri parenti ancora. La sua faccia, la sua persona, sono comunque il risultato composito di un insieme di prestiti. La voce fuori campo osserva che una sola, fra le cose che possiede (e, implicitamente, lo connotano) è interamente sua: la sua automobile, perché “la tua Volkswagen Fox, invece, te la sei scelta tu”. Lo dice mentre il ragazzo esce in strada e si avvia verso la sua macchina, mentre lascia il mondo domestico dei legami ascritti (e iscritti nel suo stesso soma) per proiettarsi in uno spazio pubblico dove sarà da solo, in mezzo agli altri, con le proprie scelte; un mondo in cui la sua identità sarà valutata in base ad esse, dove il possesso di quell'auto – così ci viene da pensare – costituirà una maschera veritiera, un segno che rivelerà immediatamente, anche se superficialmente, qualcosa della soggettività del proprietario: è il frutto di una scelta. Il soggetto può dire di possederla in modo completamente *individuale*: la sua auto non è divisibile in elementi che riconducono ad altri, in prestiti che veicolano una relazione, come invece avviene nei tratti somatici che si ricevono dai genitori. In tale

---

<sup>1</sup> Mi baso su appunti personali, scritti il giorno dopo aver visto questa pubblicità. Non sono ancora riuscito a procurarmi una copia del filmato, e in effetti non so più quali fossero esattamente i tratti e come venissero attribuiti, ma non ha molta importanza in questa sede.

prospettiva, la proprietà tramite acquisto<sup>2</sup> si presenta come un elemento importante della costruzione dell'individualità: essa presuppone una scelta che viene prima della relazione, e una soggettività che si manifesta in un giudizio (che sia razionale o di gusto). Nell'essere riconosciuto, questo giudizio fonda dei rapporti invece di esserne l'esito. Un modello di automobile equivale, in tale contesto, ad una relazione con gli altri<sup>3</sup>: una relazione che si possiede.

Forse Louis Dumont non avrebbe trovato del tutto fuori luogo una simile formulazione. Nei suoi *Saggi sull'individualismo*<sup>4</sup>, la concezione dei rapporti sociali come cose che si possiedono<sup>5</sup> ("l'aver delle relazioni"), piuttosto che come dato costitutivo del sé (rapporti in cui si è [cfr. Solinas 1996; 1998]), è evidenziata nella sua organicità con ciò che l'autore chiama "ideologia individualista" o "moderna". Decisamente estranea al suo quadro teorico sarebbe invece stata la concezione dell'individualità come costruzione attiva, quale esito di una prassi di soggettivazione che risulta da un'intersezione, per così dire, tra discorso e soggettività: questo è ciò che rappresenta – e mette in atto al contempo, nella sua dimensione performativa – la pubblicità ricordata sopra. Si entra qui, in modo paradossale, nel territorio delle "tecniche del sé" e delle forme di produzione della soggettività studiate da Michel Foucault dopo la pubblicazione, nel 1976, de *La volontà di sapere*, parzialmente pubblicate nei due volumi successivi della "storia della sessualità" (nel 1984, un anno dopo i *Saggi* di Dumont) e comunicate nel corso al *Collège de France* del 1981-1982<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Altrettanto non varrebbe, ovviamente, per una proprietà acquisita per via ereditaria o per donazione.

<sup>3</sup> Rielaboro qui le implicazioni di alcuni elementi della critica sociale del gusto di Bourdieu [1983].

<sup>4</sup> Una raccolta di studi compiuti a partire dalla metà degli anni sessanta, in parte già pubblicati, uscita in Francia nel 1983.

<sup>5</sup> Marilyn Strathern [1992] ha condotto un'interessante esplorazione di questa logica studiando le trasformazioni della parentela in Inghilterra nel XX secolo. Nella forma più recente di ciò che lei chiama "individualismo inglese", un individuo è ritenuto *avere* relazioni, nel senso che le aggiunge al proprio essere, le annoda contrattualmente, le manipola, le detiene.

<sup>6</sup> Pubblicate in Francia nel 2001 e in Italia nel 2005, con il titolo *L'ermeneutica del soggetto*.

A questo punto, è opportuno esplicitare che le ricerche di Louis Dumont e Michel Foucault, di cui mi occuperò in questo saggio, saranno connesse e confrontate in una chiave particolare, legata solo in parte alla loro oggettiva convergenza tematica. È vero che Dumont e Foucault, intellettuali francesi coevi, hanno condotto indagini, entrambi nell'ultima parte della loro vita, su temi contigui: la genesi dell'individuo moderno nel caso di Dumont, la genealogia della soggettività moderna in quello di Foucault. È vero, inoltre, che queste indagini più di una volta sono passate per gli stessi luoghi, come la filosofia degli stoici o il cristianesimo degli inizi. È altrettanto vero, però, che la divergenza dei metodi di ricerca e dei riferimenti intellettuali inviterebbero alla prudenza nell'accostare prospettive così eterogenee. Entrano in campo, allora, ragioni che sono, in un certo senso, anche programmatiche: a chi scrive sembra che tali prospettive, nella consapevolezza delle loro differenze, siano utili da pensare e combinare per un'analisi e una critica del presente.

Rispetto ai processi di individualizzazione delle società europee – si pensi, per fare qualche esempio, ai lavori di Alain Renaut [1989], di Marilyn Strathern [1992] o di François de Singly [2005] –, di fronte alla retorica della competizione e alla negazione della stessa nozione di “società” formulata dalle ideologie neoliberali (si ricordi la nota affermazione di Margaret Thatcher che “la società non esiste, esistono solo gli individui”), non si può non avvertire la rilevanza delle analisi di Dumont quale sorta di mappatura generale delle categorie e delle retoriche dell'individualismo, utile innanzitutto a mantenerne in primo piano il carattere ideologico. Una rilevanza, peraltro, che va oltre gli studi sulle società europee. Chi ha a che fare con l'analisi delle forme della modernità nell'Africa subsahariana, ad esempio, sa che, seppure con traiettorie spesso molto diverse, anche in questo contesto sono in atto nuovi processi di individualizzazione, come mostra una serie di studi iniziata nella seconda metà degli anni novanta [cfr. Marie 1997; Leimdorfer e Marie 2003]. L'approccio foucaultiano relativo alla costruzione della soggettività si rivela anch'esso, in questo campo d'indagine, molto efficace. Infatti, non solo nell'Africa subsahariana, ma in generale nei paesi postcoloniali, i programmi di risanamento economico e le politiche promosse da agenzie internazionali come la Fao,

o il Fondo delle nazioni unite dalla popolazione (FNUAP), ma anche dalle ONG, tendono a promuovere forme di costruzione della soggettività in cui la categoria dell'*individuo* occupa un posto importante. Ciò avviene soprattutto sotto il segno della scelta, della responsabilità e della libertà individuale, in ambiti della vita sociale fin qui non considerati come contesti pertinenti per la soggettività individuale. Sono centrali, in questi processi, saperi e discorsi pubblici che si focalizzano non solo sul corpo e sulla sua salute, ma anche su un nuovo soggetto, definito da diritti protetti dagli organismi di governo mondiale. Si assiste dunque, sul piano globale, all'affermarsi di un "potere pastorale" nel senso definito da Foucault [2001]. Un potere individualizzante che si occupa "di tutti e di ciascuno", ma che incontra continuamente nuove forme di resistenza nel rapporto dialettico con quella produzione di soggettività, propria del mercato globale, che è stata definita "produzione biopolitica" [cfr. Hardt e Negri 2001, 38-54].

È sulla base di queste osservazioni che si rivela l'interesse di una comparazione delle prospettive di Dumont e Foucault. Se, infatti, la produzione di nuove forme di soggettività è anche una produzione di forme d'individualizzazione, è evidente che la totalizzazione ideologica dell'individualismo prospettata dal primo non è mai giunta a compimento: le categorie dell'ideologia individualista non hanno occluso tutto il campo delle rappresentazioni di sé del soggetto moderno, se vi sono discorsi, saperi e istituzioni che ancora lavorano in tale direzione. Si evidenzia così la necessità di pensare all'individualismo come un esercizio e un processo continuo della soggettività, in una prospettiva foucaultiana. Dall'altra parte, però, le analisi di Dumont continuano ad essere "buone da pensare" nel confronto con la dimensione ideologica, tralasciata da Foucault per ragioni precise e dichiarate ne *La cura di sé* [cfr. Foucault 1985, 46-47], ma che oggi sembra interessante affrontare, per le riflessioni fatte sopra. È necessario, allora, chiedersi se, e come, le prospettive sull'individualismo e sulla soggettività possano essere articolate in modo coerente. Le pagine che seguono rappresentano l'inizio di un percorso in tale direzione.

### 1. *Un'ideologia senza soggetto*

Il progetto conoscitivo di Louis Dumont era incentrato sullo studio delle ideologie, intese come “insieme delle idee e dei valori comuni a una società” [Dumont 1993, 306] e come totalità strutturate. Se dell'ideologia Dumont rifiutava la definizione marxiana di “falsa coscienza”, quella di “coscienza per via indiretta”, che lo stesso Marx aveva formulato per caratterizzare alcune forme di religiosità, era accettata quale definizione appropriata, esplicitando che nessuna coscienza è possibile senza che intervengano le idee e i valori della società. Essendo ogni ideologia *tutto* quanto può essere “pensato, creduto, compiuto” in una società [Dumont 1984, 41], ed essendo ogni ideologia un’“unità della rappresentazione” [*Ibid.*] che può inglobare, a certi suoi livelli, la contraddizione, essa è anche un regime locale di verità: “Nessuna ideologia può venire detta ‘vera’ o ‘falsa’, perché nessuna forma di coscienza è mai completa, definitiva o assoluta.” [ivi, 36]. Ciò non implica, tuttavia, un vero e proprio relativismo: quella dell'ideologia è infatti una “relatività non conclusiva”, ovvero una relatività riconosciuta in sede metodologica ma trascesa continuamente dalla comparazione, forma consapevole di “transizione intellettuale” [ivi, 37]. L'antropologia, scienza sociale comparativa, ha dunque un ruolo centrale non solo nella riflessione dell'Occidente sugli “Altri”, ma anche nella riflessione dell'Occidente su di sé.

Non può essere, infatti, un approccio “scienziata” a permetterci di pensare criticamente la nostra ideologia: scienza e ideologia non si oppongono, nell'apprensione sociologica dumontiana, come verità ed errore; piuttosto, tale opposizione viene riconosciuta nella sua qualità di elemento costitutivo dell’“ideologia moderna”, profondamente connesso alla sua concezione del valore. È solo la comparazione a permettere l'apertura di uno spazio critico e di consapevolezza che altrimenti resterebbe occluso dalla totalizzazione ideologica. Più precisamente, per quanto riguarda lo studio dell'ideologia moderna, è lo spazio aperto dal confronto intellettuale con l'ideologia gerarchica indiana a permetterci di essere coscienti che anche la prima è “un'unità vivente”, una totalità tra le altre. La totalità è infatti proprio ciò che l'individualismo mo-

dero non può comprendere immediatamente né rivivere mentalmente, se non attraverso la conoscenza comparativa dell’etnologia<sup>7</sup> [cfr. Dumont 1993, 135-192]. Da qui la necessità di una “antropologia di noi stessi” che rintracci, nella storia delle idee dell’Occidente, i punti in cui la traiettoria della società europea ha assunto la sua direzione eccentrica.

La particolarità dello studio dell’ideologia moderna, sul piano del metodo, è data proprio dal fatto che essa non si presenta come una totalità: questa può essere appresa solo a posteriori, dopo avere ipotizzato, in sede teorica, che anche la società moderna, come le altre, consista in una “configurazione”, ossia in un insieme strutturato di rapporti tra i domini della vita sociale che le scienze umane hanno storicamente distinto: l’economico, il religioso, il politico, il giuridico ecc. Ora, laddove lo studio di ideologie oliste come quella indiana delle caste può essere svolto – così come avviene di fatto in *Homo hierarchicus* – attraverso un’analisi strutturale, lo studio dell’ideologia moderna deve necessariamente organizzarsi come una “storia delle idee”. L’analisi, qui, è costretta a ripercorrere, lungo la dimensione diacronica, gli sviluppi generati dalla tendenza “scissipara” dell’ideologia individualista occidentale: quella che ha portato la sfera politica a scindersi e a rendersi autonoma rispetto a quella religiosa. Quella che Dumont definisce “l’unità dell’insieme e le principali linee di forza della nostra cultura nel loro rapporto vitale ma implicito” [Dumont 1984, 41] viene dunque esplicitata, sotto la spinta della vocazione olistica della sociologia, attraverso una ricomposizione che avviene in sede intellettuale e con un approccio storico. Si riproduce nel metodo un rapporto contrastivo, diadico, che nell’opera di Dumont ha la meglio sulla prospettiva comparativa in senso stretto. Se, in un primo momento, riguarda l’India e l’Occidente, questo rapporto viene poi riproposto nella forma di *grand partage* che oppone “noi” agli “altri”, l’“occidente” (la modernità) e il resto (la non-modernità), le ideologie passibili di analisi sincronica e quelle da studiare in prospettiva diacronica. Certo, c’è un metalivello, logico e teorico

---

<sup>7</sup> Se si eccettuano i totalitarismi novecenteschi, che Dumont vede come tragici quanto grotteschi tentativi di ritorno all’olismo gerarchico in una società ormai pienamente individualista.

insieme, al quale ci si può riferire per giustificare il *grand partage*: esso s'identifica nell'opposizione tra "olismo" e "individualismo", a sua volta posta in relazione paradigmatica con l'opposizione, più immediatamente osservabile, tra gerarchia ed egualitarismo.

Con l'espressione "gerarchia", Dumont intende l'espressione di un principio relazionale che genera un ordine simbolico, e dunque sociale, nel quale si attribuisce necessariamente valore diverso a enti differenti: persone o identità sociali distinte non possono essere uguali sul piano del valore. In una società strutturata da un'ideologia gerarchica, il valore e la giustizia coincidono con il rispetto di questo principio di fondo, dunque con una produzione continua di disuguaglianze. L'ideologia egualitarista sovverte radicalmente questa logica, riconoscendo l'uguaglianza di principio sul piano del valore; un'uguaglianza che è necessariamente astratta, poiché nella loro concretezza gli uomini sono sempre diversi tra loro e potenzialmente o attualmente in un qualche rapporto di disparità o disuguaglianza. Perché essa si instauri, bisogna che si sia già affermato il concetto di un'"umanità" astratta, non qualificata o identificata dalle proprie relazioni. Un'umanità ugualmente riconosciuta in ogni singolo esemplare della specie, in ogni *individuo*; questo termine, in fondo, non fa che designare l'impossibilità di scomporre, dividere o ridurre a rapporti costitutivi ciò che non può essere oggetto di una valutazione, poiché ne rappresenta invece l'unità fondamentale.

Da questo percorso di riflessioni, si arriva all'identificazione di un'opposizione soggiacente, logicamente più profonda di quella tra gerarchia e egualitarismo: quella tra olismo e individualismo. Laddove infatti "la maggior parte delle società valorizza innanzitutto l'ordine, e dunque la conformità di ogni elemento al suo ruolo nell'insieme – in breve, alla società come un tutto unico" [Dumont 1984, 18], l'individualismo valorizza "l'essere umano individuale", poiché esso è "l'incarnazione dell'intera umanità e come tale è eguale a ogni altro uomo, e libero" [*Ibid.*].

## 2. *L'avvento del potere*

Quando è iniziata la “rivoluzione dei valori” che ha prodotto l’ideologia moderna? In un saggio pubblicato nel 1965, che verrà ripubblicato in forma emendata nel 1983, come secondo capitolo [Genesi II] dei *Saggi sull’individualismo*, Louis Dumont collocava nel XIII secolo l’inizio del progressivo venir meno della nozione cristiana di *universitas*, totalità di cui gli uomini non erano che delle parti e dei cui valori la Chiesa era l’unica depositaria. Comincia a elaborarsi qui, attraverso una serie complessa di conflitti tra principi diversi di autorità, la nozione moderna di *societas*, nel senso di associazione tra singoli. Nella complessa ricostruzione dumontiana si distinguono due processi complementari, aventi luogo rispettivamente nella storia delle istituzioni politiche e in quella delle idee: da una parte, lo Stato assume il posto della Chiesa, imponendo la propria ragione come unico principio legittimo di governo; dall’altra, si osserva l’egemonizzarsi, sul piano giuridico e filosofico, di nuove ontologie. Si può fare l’esempio di quella avanzata da Guglielmo di Occam, autore fondamentale, secondo Dumont, per comprendere le mutazioni in atto in questo periodo, poiché è lui a imporre meglio di ogni altro l’idea della separazione radicale tra le “cose” e “i segni, le parole, gli universali”. Le prime non possono essere che “semplici”, e “separate”, e dunque “essere vuol dire essere unico e distinto” [Dumont 1993, 91]. Sul piano del diritto, ciò è correlato all’idea che non possa esistere una legge naturale dedotta da un ordine ideale (e intelligibile) delle cose, perché le idee non hanno una realtà loro propria: vi è una legge *reale*, posta da Dio, e una legge *positiva*, posta dall’uomo, ma legittimata da Dio. Il diritto diventa, allora, progressivamente, “il riconoscimento sociale di un potere (*potestas*)” [ivi, 92]. Sono state queste forme di mutamento concettuale e di trasformazione dei valori a condurre verso la nascita dell’“individuo moderno”:

Quando non vi è più niente di ontologicamente reale al di là dell’essere particolare, quando il concetto di “diritto” viene riferito, non già a un ordine naturale e sociale, ma all’essere umano particolare, quest’ultimo diventa un individuo nel senso moderno [Dumont 1984, 92].

Al momento della riedizione di questo stesso saggio, nel 1983, Dumont aveva da tempo mutato opinione rispetto alla cronologia della “genesi”, facendola risalire – seguendo Marcel Mauss – molto più indietro nel tempo, alla nascita del cristianesimo e alla filosofia ellenistica. In *Saggi sull’individualismo*, questa nuova parte della ricerca costituirà il contenuto del primo capitolo [Genesi I], intitolato *Dall’individuo-fuori-dal-mondo all’individuo-nel-mondo*. Si tratta di uno studio importante per il nostro percorso, e vi ritorneremo brevemente. Prima di farlo, è necessario evidenziare un altro punto fondamentale della ricerca dumontiana: quello della connessione tra la genesi dell’individuo e la nascita della moderna nozione di potere. Il passo riportato sopra continua, infatti, così:

Conseguenza diretta di tale trasformazione è l’accento posto sul concetto di “potere” (*potestas*), che appare pertanto come un equivalente funzionale moderno dell’idea tradizionale di ordine e gerarchia. È notevole che tale concetto di potere, con un ruolo tanto importante e oscuro nella teoria politica del nostro tempo, compaia fin dall’inizio dell’era individualistica [*Ibid.*].

Il legame tra individualismo, Stato e nozione moderna del “potere” ricorre più volte nei *Saggi sull’individualismo*. Lo si ritrova nei riferimenti all’opera di Machiavelli [Dumont 1993, 97-99] e nelle pagine che trattano della rivoluzione francese [ivi, 111-134]. Lo si ritrova soprattutto nelle riflessioni sull’emergere, nel pensiero politico europeo, della metafora del contratto sociale, dove Dumont evidenzia ciò che, dalla sua prospettiva, appare come la “riduzione del sociale al politico” operata da Hobbes. A Dumont sembra che l’ideologia individualista non sappia o non possa rappresentare la vita sociale se non “in termini di coscienza e di forza”, dunque in termini di “potere”. Una nozione che si oppone radicalmente a quelle di “ordine” e di “gerarchia”: “La gerarchia rappresenta una faccia della medaglia, quella sociale; la forza l’altra faccia, quella atomistica.” [ivi, 115]. In una società retta da un’ideologia individualista, la gerarchia e l’ordine devono essere prodotti consapevolmente e “sinteticamente”, così come viene prodotto lo stesso legame sociale attraverso il contratto: combinando “forze e volontà” [*Ibid.*].

Il “potere” è dunque “un equivalente funzionale moderno dell’idea tradizionale di ordine e gerarchia” [*Ibid.*], e la sua nozione moderna è molto vicina all’idea di “forza” o “potenza” (*potestas*) dalla quale deriva anche sul piano lessicale. Di fatto, secondo Dumont, ciò è quanto si può cogliere osservando le grandi linee di sviluppo delle istituzioni politiche europee: quando la Chiesa è arretrata sul piano dell’autorità politica, nelle società europee, quell’autorità civile (lo Stato) che “era semplicemente il dipartimento di polizia della Chiesa” è rimasta da sola a occupare un nuovo spazio: il “politico”, appena scissosi dal “religioso” che l’inglobava. In sintesi, spezzatosi l’ordine olistico e gerarchico, atomizzatasi la società, la coscienza da una parte e la forza dall’altra sono diventati gli attributi principali dell’individuo in quanto soggetto politico. Paradossalmente, è proprio questa conclusione a mettere in evidenza i limiti dell’approccio dumontiano allo studio delle società “moderne”. Si tratta di limiti individuabili non solo nel bisogno di qualificare il rapporto tra coscienza e forza, tra soggetto e potere, ma anche nella definizione di questi ultimi.

Da un certo punto di vista, l’assenza di un preciso riferimento al soggetto è coerente con un impianto analitico allo stesso tempo maussiano e strutturalista come quello dumontiano. Celtel, in una monografia dedicata alla “teoria dell’individuo” di Dumont [cfr. Celtel 2005], ha insistito su questo punto: le categorie che permettono l’operare della “coscienza per via indiretta” che Dumont chiama ideologia – totalità di ciò che può essere pensato e fatto in un determinato contesto sociale –, trasformando le percezioni e le rappresentazioni soggettive secondo il codice sociale condiviso, determinano anche la nozione del sé, ossia le categorie che la configurano. È opportuno, a mio avviso, ricordare qui che la nozione di *individuo ideologico*, ossia “l’essere *morale*, indipendente, autonomo, e pertanto (essenzialmente) non sociale, quale lo si incontra in primo luogo nell’ideologia moderna” [Dumont 1993, 306], nel suo distinguersi dall’individuo quale “soggetto empirico, esemplare indivisibile della specie umana, quale lo si incontra in tutte le società” [*Ibid.*], corrisponde a ciò che nel linguaggio usuale dell’antropologia sociale potrebbe essere definita come la *nozione moderna* (o occidentale) *della persona*.

È stato Jean La Fontaine [1993] a evidenziare con più chiarezza come Du-

mont abbia portato a termine, secondo le proprie esigenze teoriche, il progetto d'indagine sulla nozione della persona abbozzato da Marcel Mauss: se Mauss ha cercato, a ben vedere, di iniziare la ricostruzione della storia dell'individuo ideologico moderno – in termini dumontiani –, Dumont ha fatto la storia della nozione della persona in Occidente – in termini maussiani. È in questa prospettiva che bisogna inquadrare lo strutturalismo di Dumont, il cui obbiettivo conoscitivo è stato quello di portare alla luce le strutture profonde, la configurazione di relazioni ideologiche che generano le categorie moderne del sé e non l'interrogarsi sul soggetto e sulle sue istanze. Quest'ultimo non è che l'effetto di superficie di una logica delle rappresentazioni: un'illusione, in un certo senso. Ora, per ritornare ai limiti evidenziati sopra, è necessario osservare che la mancanza di pertinenza del soggetto non impedisce tuttavia l'implicazione, nello stesso quadro conoscitivo, dei concetti di soggettivazione e di assoggettamento: se, infatti, il soggetto può essere inteso – così come ha fatto una parte della filosofia – come un dato preesistente alle pratiche e alle relazioni sociali in cui si colloca, con tutti i problemi che ne derivano, i concetti di soggettivazione e di assoggettamento rappresentano il risultato d'istanze e rapporti inevitabilmente sociali. Come è stato osservato [cfr. Nigro 2006], tali concetti

impediscono di porre la nozione del soggetto in termini di essenza e implicano un'idea di divenire, di processo, nel quale si esprime un movimento verso lo *stato* di soggezione e di soggettività. La posta in gioco di queste nozioni è politica e fa riferimento a dei rapporti di forza [ivi, 29].

Rapporti di forza: come abbiamo visto, Dumont ha colto la loro centralità nella produzione di quelli che in epoca moderna sembrano diventare costitutivamente rapporti politici. Le figure ad essi correlate, come il consenso o la soggezione, la disciplina o la resistenza, per quanto “individualiste” e ideologicamente “egualitarie”, non sono per questo meno portatrici di disuguaglianza, dominio, ordine sociale. Al di là di una narrazione del contratto sociale che è un prodotto immediatamente riconoscibile dell'ideologia individualista, ci si può chiedere anche nel quadro dumontiano quali siano le forme di vita di quel

“potere” che, nella modernità, lega tra loro gli individui, mettendoli in rapporto in una pluralità di forme. Ma anche alla domanda sul potere l’antropologia di Louis Dumont non può rispondere, in quanto legata a una sua concezione di tipo residuale, innanzitutto quale forza che si esercita là dove l’ordine gerarchico deve essere (ri)stabilito. In società oliste, come quella indiana, il cui studio sta a fondamento delle successive indagini di Dumont sulla modernità, il “potere”, inteso come capacità di produrre obbedienza attraverso l’esercizio di una forza (non necessariamente violenta), è ciò che si distingue dall’*autorità*, principio fondato su una dipendenza riconosciuta e accettata, in cui il subordinato non è concepito come un’identità autonoma che deve essere piegata a una volontà altra, ma come la parte di un tutto che viene rappresentato dal sovra-ordinato. Resta così inevasa la domanda sui meccanismi di potere attivi nella società moderna, dove questa concezione dell’*autorità* non è pertinente, ma dove tuttavia l’obbedienza è solo di rado frutto di una minaccia o di un esercizio della forza bruta, e il potere si individua in una coercizione fondata su forze di altro tipo, che devono essere indagate.

### 3. *Il potere e il soggetto*

Ne *La volontà di sapere*, Foucault ha osservato come le rappresentazioni del potere elaborate dal pensiero politico moderno non si siano mai davvero sganciate da figure e metafore in realtà proprie di un’istituzione tramontata da tempo come la monarchia giuridica: “Nel pensiero e nell’analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re” [Foucault 1978, 79]. Usando la terminologia di Dumont, potremmo parlare qui di una concezione del potere che conserva residui ideologici gerarchici, in cui esso è considerato venire “dall’alto” [*Ibid.*] ed è garantito da un ordine giuridico incentrato sulla figura della sovranità. Il potere del sovrano si manifestava essenzialmente nel diritto di far morire o di lasciar vivere. Un diritto di prelievo, dunque, che poteva includere anche la vita dei suoi soggetti. Lo studio delle società moderne dopo il secolo XVIII – quelle società che Dumont giudica compiutamente “individualiste”

– richiede però l’elaborazione di una “nuova analitica del potere” [ivi, 79], fondata su principi del tutto diversi. A partire dal secolo XVIII, infatti, in Occidente i vecchi meccanismi del potere sono stati progressivamente infiltrati da meccanismi nuovi, che hanno iniziato ad occuparsi “*della vita degli uomini, degli uomini come corpi viventi*” [Ibid., corsivo mio]. Si assiste alla nascita di un potere di tipo nuovo, che si presenta sganciato dal riferimento a un ordine gerarchico definito e nemmeno connesso, o almeno non direttamente, con la stratificazione sociale. Un potere che si volge – parallelamente all’affermarsi dello stato-nazione quale quadro generale dell’ordinamento politico – alla protezione, al rafforzamento e al controllo della vita dei suoi soggetti: “al vecchio diritto di *far morire* e di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte” [ivi, 122]. Esso assume principalmente due forme: da una parte l’addestramento del corpo-macchina, ovvero quella che Foucault chiama “un’anatomo-politica del corpo umano”. Dall’altra, il controllo del “corpo-specie” [ivi, 123].

Si apre così l’era del “bio-potere”, ed è nel suo dispiegarsi, così come nelle resistenze che si erigono immediatamente contro di esso, costringendolo a tattiche sempre diverse, che prende forma quella che Foucault chiamerà biopolitica. In questa sede, ci interessa esclusivamente il suo rapporto – complesso, come vedremo – con la formazione del soggetto. L’analitica del potere è esposta sotto la forma di un insieme di prescrizioni metodologiche, e al contempo come enunciazione di acquisizioni conoscitive già prodottesi nella ricerca foucaultiana. Il potere è definito come “la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione” [ivi, 82]. Foucault descrive tale “molteplicità” nel suo generare “lotte e scontri incessanti” che trasformano e invertono continuamente i rapporti, ma anche nel suo manifestarsi in “catene” o “sistemi” che si cristallizzano “negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali” [Ibid.]. Il potere è dunque raffigurato come ciò che vive *tra* gli individui, che circola tra loro legandoli in un processo che è mutazione, strategia, lotta. Esso solleva inevitabilmente una resistenza “che non è mai in una posizione di esteriorità rispetto al potere” [Ibid.], ma è invece *costitutiva* di esso. La condi-

zione di possibilità del potere, e allo stesso tempo ciò che permette di renderlo intelligibile, è proprio il riconoscimento della “base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali e instabili” [*Ibid.*]. Il potere è onnipresente, si produce in ogni relazione, nella disparità di forze e di posizioni che è costitutiva della distinzione tra soggetti, luoghi, istituzioni sociali. Se esso “viene dal basso” [ivi, 83] per la sua immanenza nel campo sociale, in tutti i suoi domini (economico, sessuale, di produzione della conoscenza ecc.), non risulta però “dalla scelta di un soggetto individuale” [ivi, 84]. Nelle società moderne, i discorsi e le implicazioni politiche di discipline come l’economia, la demografia, la medicina o la psichiatria sono da considerarsi “*elementi o blocchi tattici*” di un biopotere che esercita il proprio controllo dei corpi e delle coscienze. Foucault osserva che

uno dei caratteri fondamentali delle società occidentali è che i rapporti di forza, che per tanto tempo avevano trovato nella guerra, in tutte le forme di guerra, la loro espressione principale, si sono investiti poco a poco nell’ordine del potere politico [ivi, 91].

Crollata o relativizzata la sovranità e il suo ordine, per esprimerci in termini vagamente dumontiani, e finite le forme di autorità che vi erano connesse, inizia un’era in cui i discorsi del (ma anche sul) potere si affermano sempre contro altri discorsi e sono esposti all’attacco di altri ancora, in un campo in cui i soggetti enunciatori possono essere in via di principio “eguali” – di nuovo nella prospettiva dumontiana –, ma si posizionano secondo rapporti di forza mutevoli. Questi rapporti, a loro volta, sono in relazione con le forme della “verità” enunciate in determinati ordini di discorso. È nella consapevolezza e nel contesto di questa mutazione che si devono cercare i tratti costitutivi del soggetto moderno. Foucault sembra essere molto vicino all’antropologia e agli studi più classici sulla nozione della persona quando distingue la modernità da un contesto in cui “L’individuo si è per molto tempo autenticato in riferimento agli altri e attraverso la manifestazione del suo legame con essi (famiglia, rapporto di vassallaggio, protezione)” [ivi, 54]. Nel presente biopo-

litico cui si interessa Foucault, l'individuo – individuo empirico nei termini di Dumont – non si definisce più sulla base delle sue relazioni con gli altri da sé. Esso perde la sua dimensione costitutiva di essere-in-relazione. Laddove era la relazione a produrre la verità della sua identità sociale e del suo valore, si afferma progressivamente il riferimento alla produzione di una “verità di sé” – complementare a una retorica del sé quale produttore di verità – che premia il disvelamento a spese della relazione. Progressivamente, si afferma il principio che il sé non deve essere più occultato, compresso dalle maschere dei ruoli sociali, dell'obbedienza a una morale astratta, ma deve rivelarsi e confessare, eventualmente, la propria diversità da esse.

In *Volontà di sapere*, Foucault indaga un campo inizialmente circoscritto, quello della sessualità, considerato nevralgico e paradigmatico per lo studio delle forme di soggettivazione e di assoggettamento in occidente. Foucault indaga, a essere precisi, un sapere, una “scienza della sessualità” di cui la psicoanalisi rappresenta solo l'ultima e più raffinata espressione: lungi dal fondarsi sull'interdizione e sul silenzio, il controllo della sessualità e dei corpi si è affermato mediante un progressivo proliferare di discorsi sulla “sessualità”. Al centro di essi, Foucault pone il meccanismo della confessione: un rito che mette l'individuo al cuore dei meccanismi di produzione della verità, attraverso il riconoscimento, da parte del soggetto, “delle proprie azioni o pensieri” [ivi, 54]: “La confessione della verità si è iscritta nel seno delle procedure di individualizzazione da parte del potere” [*Ibid.*]. Si confessano i propri crimini, desideri, sogni, passato. Le confessioni diventano narrazioni: anche la letteratura si assume il compito di mettere in luce la verità di sé stessi. Una verità che sembra essere trattenuta da istanze sociali che la reprimono, impedendole di emergere. Essa è rappresentata come sfuggente “all'ordine del potere” [ivi, 56], ma collocata al cuore dell'individualità: qui può essere raggiunta con un insieme di tecniche conoscitive e discorsive in cui si manifesta la “formidabile ingiunzione di dire ciò che siamo, quel che facciamo, quel che ricordiamo e quel che abbiamo dimenticato” [*Ibid.*].

È impossibile condensare in poche righe ciò che, ne *La volontà di sapere*, appare già sintetizzato all'estremo, come un piano di ricerca da percorrere ne-

gli anni futuri. Si tratta, infatti, di ricostruire genealogicamente quel “lavoro immenso al quale l’Occidente ha piegato delle generazioni per produrre – mentre altre forme di lavoro assicuravano l’accumulazione del capitale – l’assoggettamento degli uomini; voglio dire la loro costituzione come “soggetti”, nel duplice senso della parola (soggetti e sudditi)” [*Ibid.*].

#### 4. *Il soggetto e l’individuo nel mondo*

Se Foucault ha dato la veste di una “storia della sessualità” alla sua indagine sulle forme moderne di soggettivazione e assoggettamento, è perché in Occidente il “sapere del soggetto” si è costruito a partire dalla confessione cristiana, fino agli studi sull’isterismo e alla psicanalisi, concentrandosi progressivamente sulla “sessualità”. Com’è noto, però, le tappe successive della ricerca di Foucault hanno visto uno spostamento dei suoi interessi conoscitivi, nonché del quadro cronologico di riferimento, realizzatosi nei quasi otto anni trascorsi tra la pubblicazione di *Volontà di sapere* e quella del secondo e del terzo volume della storia della sessualità. Nell’introduzione a *L’uso dei piaceri*, è lo stesso Foucault a precisarne la traiettoria: dall’analisi del rapporto tra soggettivazione e assoggettamento, il focus della sua ricerca si volge verso “le forme e le modalità del rapporto con sé stesso attraverso le quali l’individuo si costituisce e si riconosce come soggetto” [Foucault 1984, 12]. La problematizzazione della sessualità, con la quale era iniziato il suo percorso, viene relativizzata quale elemento costitutivo di un campo più generale, quello delle “tecniche del sé” e delle “arti dell’esistenza” di cui Foucault rintraccia la formazione nell’antichità greca e romana. Il seguente passo condensa con chiarezza il rapporto tra tali pratiche e la confessione cristiana successiva. Le arti dell’esistenza sono

pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola [...]. Queste “arti esistenziali”, queste “tecniche di sé” hanno indubbiamente perso una certa parte della loro importanza e della loro autonomia quando sono state integrate, con il cristianesimo, nell’esercizio di un

potere pastorale e, più tardi, in pratiche di tipo educativo, medico o psicologico [ivi, 16].

L'emergere di un soggetto sembra costituirsi, all'interno delle tecniche del sé antiche, in modo assai meno determinato dal potere e dalle tecniche discorsive che ne costituiscono gli elementi sintattici. Il potere disciplinare dell'Occidente moderno, con la sua tendenza alla individualizzazione e alla essenzializzazione delle identità, viene visto come la trasformazione autoritaria di pratiche di soggettivazione dalle potenzialità originariamente liberatorie. A queste ultime verranno dedicati i corsi al *Collège de France* dei primi anni ottanta, e in particolare quello dell'anno accademico 1981-82, pubblicato con il titolo *Lermeneutica del soggetto*. Pur senza tentare di restituire gli elementi generali della vasta trattazione di Foucault, sembra importante evidenziare che queste pagine avvicinano notevolmente il suo percorso alle riflessioni di Dumont circa la nascita dell'individualismo, se non addirittura a Mauss. Infatti, pur dichiarando, ne *La cura di sé*, di non volersi occupare del sorgere di un'ideologia individualista nella società greca e in quella romana (nelle figure dei suoi filosofi e dei suoi medici) dei primi due secoli, ma di voler focalizzare lo sviluppo di una "cultura del sé" che possedeva caratteristiche sue proprie, Foucault tratta apertamente di quella opposizione tra soggetto e mondo, tra individuo e mondo, che sta alla base della visione dumontiana degli esordi dell'individualismo. La "cura di sé", le arti dell'esistenza iniziano laddove il soggetto decide di assumere consapevolmente una certa distanza dal mondo e dalle sue necessità.

Si ricorderà che, per Dumont, la peculiarità della traiettoria percorsa dall'Occidente può essere descritta come l'aver introdotto "nel mondo", facendone poi il centro di tutto il suo sistema di valori, una figura che si era già presentata sotto una pluralità di forme nella storia: quella del rinunciante, di chi rinuncia al mondo ponendosi come regola la ricerca della verità e della salvezza personale. Se individuo c'era stato, prima dell'individualismo, era un "individuo-fuori-dal-mondo", come ci mostra lo specchio della realtà sociale indiana e la sua figura del "rinunciante". Nel "mondo", nella società, la dimensione sociale della vita umana non favorisce il riconoscimento se non

attraverso la relazione con gli altri da sé. Le relazioni di parentela, i rapporti di autorità, le appartenenze ai gruppi e in generale le iscrizioni comunitarie decretano ciò che l'antropologia, da un po' di tempo a questa parte, tende a definire come la "dividualità" dell'essere sociale, designando così non solo la sua posizione di "nodo" in una rete di relazioni che lo identificano e lo connotano, ma anche la "pluralità dell'io" propria delle nozioni della persona che vi sono connesse. Nelle società non-moderne, piuttosto che di "individui" (si ricordi il Foucault di *La volontà di sapere*), si dovrebbe dunque parlare di *dividui*, anche se Dumont non ha mai usato tale termine.

In Occidente, una setta di "individui-fuori-dal-mondo", di rinuncianti cristiani, ha traghettato "nel mondo", attraverso una complessa storia di trasformazioni politiche e istituzionali avvenute nell'Europa cristiana, quell'"individuo-in-relazione-a-dio" che ha costituito la base ideologica di partenza sulla quale si è costruito l'individuo moderno. Ora, secondo Dumont, il cristianesimo "non avrebbe potuto fare breccia" nel mondo ellenistico se il suo terreno di crescita non fosse già stato preparato, almeno nella sua componente colta, da dottrine filosofiche come quella epicurea, quella cinica e quella stoica, portatrici dell'opposizione tra coscienza individuale e mondo. Queste "scuole della rinuncia" hanno mosso il primo passo verso il distacco dell'individuo dal mondo sociale: esse predicavano una "separazione originaria" in cui "l'individuo autosufficiente resta il principio, anche quando agisce nel mondo" [Dumont 1993, 45].

In queste poche pagine, si ritrovano intuizioni già avanzate, e in modo più preciso, da Mauss nel suo saggio sulla nozione della persona. Mauss ha insistito sull'importanza, a Roma, dell'influenza esercitata dai principi educativi dello stoicismo, in particolare da figure come quelle di Seneca, Marco Aurelio, Epitteto, evidenziando come sia stato proprio il periodo tra il II e il IV secolo d.C. quello in cui il contenuto semantico del termine greco di *πρόσωπον* abbia finito per indicare la persona come "essere cosciente, indipendente, autonomo, libero, responsabile" [Mauss 1965, 374-375]. Lo stoicismo ha avuto una parte importante nell'elaborazione della stessa parola *conscientia*: originariamente "aver visto insieme", essa si è trasformata progressivamente nel signifi-

cato di “coscienza individuale”, consapevolezza del bene e del male [ivi, 375]. Anticipando l’interesse di Foucault per le “tecniche del sé” degli stoici, Mauss sottolinea l’aspetto disciplinare delle pratiche di rinuncia e di controllo di sé elaborate da questi filosofi:

Epitteto conserva ancora il significato delle due immagini [di maschera e di persona nel senso attuale], intorno alle quali ha lavorato questa civiltà, quando scrive che ciò che viene citato da Marco Aurelio: “scolpisci la tua maschera”, fissa il tuo “personaggio”, il tuo “tipo”, e il tuo “carattere”, quando proponeva quello che poi è diventato il nostro esame di coscienza [*Ibid.*].

La vicinanza di queste pagine al Foucault di *La cura di sé* e di *L’ermeneutica del soggetto* è notevole. Anche Foucault individuava nella letteratura stoica l’emergere di una “cultura del sé” il cui principio di fondo, “l’aver cura di sé stessi”, ha costituito il fondamento di quelle “tecniche” che in età ellenistica hanno prodotto nuove e importanti forme di esercizio della soggettività. I primi due secoli dell’epoca imperiale costituiscono, per Foucault, una sorta di “età dell’oro” della cultura di sé: Seneca, Marco Aurelio, Epitteto esortano a un’“arte dell’esistenza” in cui la coscienza individuale, e il suo perfezionamento, sono al centro di procedure filosofiche codificate. La “cura di sé” diventa in questo periodo

un imperativo che circola in un buon numero di dottrine diverse; ha assunto la forma di un atteggiamento e di uno stile, ha impregnato di sé molti modi di vivere; si è sviluppato in procedure, pratiche e formule [...]; ha costituito anche una pratica sociale, dando luogo a rapporti interindividuali, a scambi e comunicazioni e perfino, delle volte, a istituzioni; ha promosso, infine, un certo modo di conoscenza e la elaborazione di un sapere [Foucault 1985, 48].

L’attenzione foucaultiana per il sé come costruzione, come risultante di una prassi attiva e di un regime discorsivo si accosta, per concludere su questo punto, più facilmente a Mauss che a Dumont, mostrando le ragioni di chi, come Karsenti [1997] considera Mauss una figura centrale nella storia delle

scienze sociali francesi, per l'apertura ad analisi meno strettamente ingabbiate dalla dicotomia durkhemiana tra "rappresentazioni individuali" e "collettive". Mauss – che nello stesso periodo stendeva il saggio sulle "tecniche del corpo" – ha iniziato a mettere in evidenza l'aspetto pratico, tattico e discorsivo della costruzione della soggettività. Tuttavia, quando Foucault insiste nel ricordare che per la "cura di sé" predicata dagli stoici era "necessario convertire il proprio sguardo distogliendolo dall'esterno, dagli altri, dal mondo [...] per farlo convergere verso se stessi" [Foucault 2003, 13], la connessione ideologica con l'individuo-fuori-dal-mondo dumontiano si impone da sé.

### 5. *Ritorno al futuro*

Una pubblicità della Bmw ci invita a "essere uno", uno come nessun altro ("One like no one"), come il modello reclamizzato. Ci ricorda, inoltre, che "essere uno è difficile" ("It's hard to be one"). Tra una catena di parrucchieri *Individual*, un conto in banca chiamato *Ego*, una linea di prodotti di igiene personale dal nome *m'amo* e un programma di risparmio *My Life*; tra le esortazioni a "volersi bene" e a curarsi di sé di medici e psicologi da rubrica, fatte sulle riviste e in televisione, i programmi pensionistici individuali e le prescrizioni sanitarie o di sicurezza personale imposte a tutti e a ciascuno di noi, troviamo mescolati, in multiformi articolazioni sintattiche, concetti dumontiani e temi foucaultiani. Tutto ciò mette in evidenza che la produzione delle soggettività, nel presente biopolitico, è ancora produzione di un'individualità ideologica che non ha mai occupato *tutto* lo spazio di quanto può essere "pensato, creduto, compiuto", ma è costantemente impegnata in una lotta per affermarsi.

*Riferimenti bibliografici*

BOURDIEU, P.

1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.

CELTEL, A.

2005, *Categories of self. Louis Dumont's theory of the individual*, Berghan books, Oxford.

DUMONT, L.

1965, *The modern conception of the individual. Notes on its genesis and that of concomitant institutions*, "Contributions to Indian Sociology", VII, pp. 13-61.

1984, *Homo aequalis 1. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano.

1986, *La civiltà indiana e noi*, Adelphi, Milano.

1993, *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano.

FOUCAULT, M.

1978, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.

1984, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano.

1985, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano.

2001, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in FOUCAULT M., *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano, pp. 107-146.

2003, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* Feltrinelli, Milano.

HARDT, M. e NEGRI, A.

2001, *Impero*, RCS, Milano.

KARSENTI, B.

1997, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Parigi.

MARIE, A. (a cura di)

1997, *L'Afrique des individus*, Karthala, Parigi.

LEIMDORFER, F. e MARIE, A. (a cura di)

2003, *L'Afrique des citadins*, Karthala, Parigi.

NIGRO, R.

2006, *Assoggettamento/soggettivazione*, in *Lessico di biopolitica*, manifestolibri, Roma, pp. 28-32.

RENAUT, A.

1989, *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, Parigi.

SINGLY DE, F.

2005, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Colin, Parigi.

SOLINAS, P.G.

1996, *Ego, alter, alter ego. La prima persona nella terminologia di parentela*, "Parole-chiave", 10/11, pp. 117-131.

1998, *L'esogamia perfetta*, in L. Piasere e P.G. Solinas, *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*, Cisu, Roma, pp. 203-300.

STRATHERN, M.

1992, *After nature. English kinship in the late twentieth century*, University Press, Cambridge.

FABIO D'ANDREA

## Louis Dumont: ideologia moderna e varianti nazionali

Louis Dumont è uno di quegli autori la cui opera è impossibile da ricondurre a una delle rassicuranti etichette con le quali la cultura attuale applica alla conoscenza l'antico principio romano del *divide et impera*, come l'indice di questa rivista mostra con chiarezza. Sebbene nasca e si ritenga indubbiamente antropologo, dopo un lungo lavoro sul campo in India e la pubblicazione di un testo ancor oggi essenziale per la comprensione del sistema delle caste – *Homo Hierarchicus* [1966] – decide di porre gli strumenti cognitivi messi a punto in quell'occasione al servizio di uno studio della *sua* cultura, alla quale applica il modello di analisi comparativa di cui l'antropologia si era fino ad allora avvalsa per lo studio delle culture altre: “L'idea generale di uno studio comparativo dell'ideologia moderna è scaturita dal mio precedente lavoro nel campo dell'antropologia sociale. Essa ne costituisce per me il seguito naturale ma, dal punto di vista accademico, è grande la distanza tra l'antropologia e un'indagine che a prima vista rientra in ciò che comunemente si definisce storia delle idee” [Dumont 1984, 17].

È un passo arduo, che affronta senza mezzi termini una delle questioni più spinose al cuore della disciplina antropologica, a dire il suo essersi configurata nel tempo come strumento di conferma e consolidamento del primato occidentale e dell'eurocentrismo che ne è alla base, dedicandosi esclusivamente allo studio di culture “in via di sviluppo” o “primitive” e sancendo così una discontinuità sostanziale e implicitamente valoriale con la cultura di cui è essa stessa espressione: l'antropologia “era strettamente legata all'idea di progresso, tanto che lo studio delle società di ogni tipo, incluse e privilegiate le società primitive, era finalizzato alla documentazione degli stadi e alla scoperta del processo unilineare dell'evoluzione sociale e culturale” [Spiro 1996, 196-197]. Col farsi strada della coscienza delle implicazioni egemoniche di un tale

atteggiamento, inizia una riflessione sullo statuto, sui limiti e sulla possibilità stessa di esistenza della disciplina che dura ancor oggi: “Da un lato ci si interroga sul “diritto” dell’antropologo di rappresentare l’altro, quindi di descrivere e di interpretare l’alterità culturale [...]. Dall’altro lato, ci si interroga sui rapporti con i soggetti-oggetti della ricerca, ossia sul tipo di relazione che si è creata sinora tra antropologo osservante e indigeno-informatore osservato” [Combi 2000, 35]. Queste tematiche emergono in prima istanza contro le distorsioni più evidenti dell’approccio iniziale – Boas ad esempio elabora il suo relativismo normativo in opposizione all’ispirazione razzista delle teorie etnocentriche sulla variabilità – ma portano in seguito all’affiorare di tesi che hanno esiti inattesi.

Dall’affermazione dell’impossibilità di disporre le diverse culture su una scala gerarchica di valore, e quindi di fondare su tali diversità pretese di legittimità di dominio, si passa, con la comparsa del relativismo epistemologico, all’idea che “generalizzazioni e teorie possono essere rispettivamente valide e veritiere solo ed unicamente se risultano specifiche in relazione a un gruppo – e dunque culturalmente relative” [Spiro 1996, 185]. Ciò si trasforma infine nella negazione di ogni possibile generalizzabilità e comparabilità dei dati e delle conoscenze acquisiti attraverso l’indagine etnografica, sulla base della premessa della diversità culturale che rende gli universi simbolici di culture differenti del tutto incommensurabili. In questo modo, tuttavia, l’interpretazione di questi ultimi diviene fine a se stessa e “le sue potenzialità di interesse [...] rimangono confinate a curiosità intellettuali accademiche alimentate solo dalle bizzarre consuetudini di gente esotica” [ivi, 196]. L’asserzione dell’inapplicabilità dei risultati di questi studi a realtà culturali altre, condivisa da un nutrito gruppo di antropologi, in particolare statunitensi, ha ricadute pesanti sulla disciplina: risulta, come Spiro argomenta convincentemente [cfr. ivi, 198-200] nella percezione diffusa, al di fuori del suo ambito, della sua fondamentale inutilità e quindi nel taglio delle risorse ad essa destinate e nell’esclusione dei suoi praticanti da organismi di prestigio e di indirizzo<sup>1</sup>; la negazione della potenzialità comparativa porta alla messa al riparo della

---

<sup>1</sup> In un tale clima culturale divengono almeno parzialmente comprensibili i drammatici

cultura di provenienza degli antropologi – di norma quella occidentale – da paragoni che potrebbero risultare in una sua critica, con conseguente necessaria riforma. È una mossa ideologica che si era già data a vedere proprio con l’attribuzione all’antropologia, tra le scienze umane, dell’incarico di occuparsi prevalentemente delle popolazioni primitive: se “ogni cultura è concepita, grazie alla famosa metafora di Ruth Benedict, come un segmento di un unico grande arco, mentre le altre scienze sociali studiano un solo segmento dell’arco – l’Occidente appunto – il compito precipuo dell’antropologia, grazie ai suoi strumenti concettuali calibrati sulle culture primitive, è quello di occuparsi della conoscenza di tutto il resto” [ivi, 197]. Con la diffusione dell’ipotesi epistemologico-relativista tale scopo è pienamente raggiunto, in piena armonia con il principio di compartimentazione del sapere che Dumont riconoscerà come tratto caratterizzante della configurazione individualista.

Per quanto l’idea della diversità radicale e dell’incommensurabilità delle culture venga presentata come autoevidente, diversi studiosi ne criticano i presupposti e la capacità descrittiva del reale, per non parlare dei corollari pratici che ne conseguono. Ciò non significa, naturalmente, che si asserisca una posizione diametralmente opposta: “Il fatto riconosciuto che ogni società si strutturi in una configurazione particolare è noto e condiviso. Questo crea però come conseguenza il problema della comparabilità, della traducibilità di aspetti caratteristici da una cultura ad un’altra. Non vi è irriducibilità né di insiemi, né di tratti culturali, ma «un insieme integrato di pratiche e di rappresentazioni simboliche di queste pratiche, inscritte contemporaneamente in una cultura e in una storia, e i cui *meccanismi* di integrazione e di associazione sono comparabili a quelli che sono effettuati in altre società. Si tratta di meccanismi e non di tratti culturali particolari essi stessi»” [Combi 2000, 28]. L’accento cade sugli aspetti di omologia e metonimia delle diverse componenti di particolari costellazioni simboliche e funzionali, come ben descritto dal “modello topico” di Durand [cfr. 1996, 137-163], mentre l’ispirazione semplice del relativismo epistemologico cede il passo a un’impostazione

---

errori di valutazione della situazione irachena compiuti dall’amministrazione statunitense in occasione della seconda guerra contro Saddam Hussein.

complessa capace di cogliere la tensione contraddittoria esistente tra elementi traducibili e intraducibili nel dialogo tra culture.

La rinuncia al relativismo radicale sembra poi imposta dalla constatazione dei risultati conseguiti dall'antropologia prima dell'avvento di questa versione della critica al suo eurocentrismo costitutivo: "Che gli etnografi siano stati in grado di raggiungere alcuni avanzamenti conoscitivi, costituisce di per sé elemento sufficiente a confutare la premessa della radicale diversità culturale, quella premessa dalla quale tale forma di relativismo trae i suoi propri assunti epistemologici" [Spiro 1996, 190]. Le ricerche sul campo svolte dai fondatori della disciplina hanno consentito l'elaborazione di teorie generali che conservano ancor oggi validità ed efficacia esplicativa e sono state pensate e perseguite in quanto tali, senza dubbi sulla possibilità o meno dell'approccio scelto di tradursi in sapere generale: "Per questi antropologi era assiomatico che, concepita come una scienza, l'antropologia trascendesse l'etnosciencia di ogni singola cultura, *inclusa quella occidentale*, e che, di conseguenza, la loro disciplina fosse in grado, sia in linea di principio che nei fatti, di formulare teorie esplicative dei sistemi socioculturali di ogni società, *inclusa, ancora una volta, la società occidentale*" [ivi, 198, corsivi miei].

La retroazione, quella che potrebbe simmelianamente chiamarsi *Wechselwirkung*, tra i sistemi socioculturali studiati sul campo e quelli di appartenenza è, in ultima analisi, la ragion d'essere dell'etnografia e dell'antropologia. Conoscere gli altri per meglio conoscere se stessi: per cogliere le proprie debolezze e rigidità, gli angoli ciechi della propria prospettiva. Impedendo questa dialettica demistificante, il tentativo in atto in ambito antropologico pare un'azione di retroguardia volta a proteggere un sistema di pensiero e di potere che mostra la corda, che può avere il successo che in effetti riscuote non per meriti scientifici, ma perché intercetta una diffusa esigenza di riduzione della complessità, fondata non su scelte filosofiche, ma sul bisogno di stabilizzazione di una realtà sfuggente e caotica; quanto osserva Accarino a proposito della dimensione politica può estendersi a ogni altra provincia del sociale: "Quanto più incontrollabile e complesso diventa il sistema politico, tanto più diventano attraenti modelli di pensiero che puntano su una semplificazione della

complessità e su una codificazione binaria” [Accarino 2005: 367]<sup>2</sup>. Per questa valenza generale, inoltre, il discorso non può dirsi limitato alle dinamiche interne di una sola disciplina: sostenendo un tale punto di vista si aderirebbe alla proposta di una rigida divisione del sapere in specializzazioni autonome e impossibilitate a ogni tipo di dialogo, mentre il tramonto del predominio dell’individualismo utilitaristico fa intravedere la possibilità della caduta degli steccati che questo dialogo hanno a lungo impedito.

Possibilità che deve essere comunque ancora difesa e accudita, poiché la tendenza a imporre etichette alla realtà e a dimenticarne il carattere strumentale per scambiarle per la realtà stessa ha radici psicologiche profonde e, anche per questa ragione, fa parte della strategia conoscitiva prevalente, caratterizzandola ben al di là di quanto le conclamate necessità logiche richiederebbero: “Ogni conoscenza opera per selezione di dati significativi e scarto di dati non significativi: separa (distingue o disgiunge) e unisce (associa, identifica); gerarchizza (il principale, il secondario) e centralizza (in funzione di un nucleo di nozioni essenziali). Queste operazioni, che utilizzano la logica, sono di fatto ordinate da principi «sovra-logici» di organizzazione del pensiero o *paradigmi*, principi occulti che governano la nostra visione delle cose e del mondo senza che ne siamo consapevoli” [Morin 1993, 6]. A un certo momento della loro storia, tuttavia, queste configurazioni implicite perdono coerenza e capacità descrittiva, non riuscendo più a soddisfare ad un tempo le esigenze della comunità scientifica e quelle esistenziali della società in cui sono in vigore. Sembra di poter sostenere che la problematica fase che la cultura occidentale sta attraversando sia interpretabile anche in questo senso: “Direi piuttosto che stiamo assistendo a una crisi del paradigma ideologico moderno. È vero che la tendenza a vedere crisi dappertutto è forte nell’ideologia moderna, e che, se una crisi esiste, essa non data certo da ieri; in un senso più ampio, questa crisi è anzi più o meno consustanziale al sistema, tanto che alcuni di noi potrebbero trovarvi un motivo di orgoglio. Si direbbe, tuttavia, che la crisi del paradigma del XX secolo abbia conosciuto di recente un’intensificazione, forse soprattutto una generalizzazione” [Dumont 1984, 26].

---

<sup>2</sup> Sulla valenza simbolica del caos cfr. D’Andrea 2005b, 31-34.

L'attenuarsi delle componenti ideologiche alla base della parcellizzazione del sapere lascia intravedere nuovi spazi nei quali avventurarsi. È ciò che ha fatto Dumont, che non ha mai dubitato della possibilità di una comparazione fruttuosa tra culture distanti e ha avuto il coraggio di seguire per un lungo tratto il cammino che questa gli indicava, per quanto lontano potesse portarlo. Volendo inserire la sua opera all'interno del dibattito che anima l'antropologia, è evidente che egli fa parte di coloro che ritengono infondate le obiezioni relativiste. "L'antropologia sociale è essenzialmente comparativa, anche quando non lo è esplicitamente" [ivi, 17], asserisce con salda serenità e indica, tra le possibili concause del malessere che affligge la sua disciplina – e le altre scienze sociali – il prevalere sempre più marcato dell'individuo a spese della comunità scientifica, forma olistica in declino: "Oggi qualsiasi proposizione generale, persino qualsiasi analisi approfondita, rischia di venir definita meta-antropologica o meta-scientifica. Come se noi dovessimo restare per sempre curvi sull'opera, senza mai alzare lo sguardo all'orizzonte. La relativa debolezza delle comunità scientifiche che costituiscono le scienze sociali, e la corrispondente gonfiatura della personalità del ricercatore portano troppo facilmente a scambiare l'artigiano per un «pensatore»" [ivi, 13]. Lo studioso persegue con umiltà il proprio percorso di ricerca, senza protagonismi ma mirando comunque all'estensione delle sue scoperte, al loro inserimento in un quadro più ampio attraverso il quale comprendere meglio se stesso e la propria cultura.

Tale comprensione, nell'attuale discorrere di globalizzazione ed omogeneizzazione planetaria, risente in particolar modo dell'incapacità di apprezzare sfumature culturali non coerenti, quelle stesse che Dumont si è invece allenato a riconoscere e valutare nel suo lungo lavoro, teorico e sul campo, sull'India delle caste, società tradizionale per antonomasia dove l'ideale occidentale dell'uguaglianza tra gli uomini non ha alcun riscontro: "Noi siamo separati dalle società tradizionali da ciò che io chiamo la rivoluzione moderna, una *rivoluzione nei valori* che sembra proprio essersi prodotta lungo i secoli nell'Occidente cristiano. Questo fatto costituisce l'asse di ogni comparazione delle civiltà" [ivi, 22]. Sono le riflessioni maturate nello studio della civiltà indiana e altre, relative alla sua cultura di provenienza, a spingerlo a dedicarsi

con la stessa passione a uno studio di questa che rinunci a considerarla un dato di fatto, ma ne indaghi gli aspetti meno evidenti, restituendole una fluidità e una problematicità che la sua immagine ideologica ha cancellato. Per far questo egli capovolge, con mossa critica originale, l'asse di comparazione tra civiltà utilizzato dall'antropologia, ribaltando così anche il pregiudizio eurocentrico: "Nella maggior parte dei casi, ciò che è stato tentato fino a oggi in materia di comparazione ha come centro il caso moderno: perché questa o quella grande civiltà non è arrivata a sviluppare le scienze naturali, o la tecnologia, o il capitalismo, che la nostra invece conosce? Bisogna rovesciare la domanda: come e perché si è prodotto questo sviluppo unico che chiamiamo moderno?" [ivi, 22-23]<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Nel momento in cui smette di considerarsi paradigmatica, la cultura occidentale deve constatare di essere atipica ed iniziare a riflettere sulle ragioni di tale condizione. Per Gadamer essa deriva dall'insolita alleanza che in Europa ha visto affiancate scienza e filosofia: "Conosciamo le grandi conquiste delle culture superiori del Medio Oriente e dell'America precolombiana, dell'Asia meridionale e orientale. Sappiamo insomma che non sempre e non necessariamente la civiltà ha imboccato la strada della scienza e del suo potere. È appunto l'Europa che ha percorso questa strada, e solo in Europa la vita spirituale si è specializzata in forme così diverse come la scienza e l'arte, la religione e la filosofia [...]. Si tratta di un fenomeno così singolare che per maggiore chiarezza converrà esaminarlo più da vicino" [1991, 9; 27]. Da queste osservazioni, che confortano l'affermazione di Dumont sull'inscindibilità tra configurazione individualista e specializzazione del sapere, deriva da un lato l'esigenza di riflettere criticamente "sull'unilateralità di questo «sapere» che in Europa è arrivato al dominio, un sapere a cui è spesso toccato il compito di esorcizzare l'altro, di allontanarlo da sé, e per converso, di giustificare la propria «parte» come «totalità», di contribuire a trovare nella vittoria del proprio modello scientifico la dimostrazione della sua eticità" [De Simone 2004, 145]; dall'altro la possibilità della fondazione di una vera identità europea nella lunghissima esperienza storica per cui l'Europa ha "saputo e dovuto imparare, più di altri paesi, a convivere con la diversità [...]. È come un lungo apprendistato a cui ci sottopone non solo la grandiosa impresa tecnico-scientifica, dall'estensione ormai planetaria eppure europea nella sua origine ma anche la convivenza tra culture e lingue diverse, tra diverse confessioni e fedi religiose [...]. Mi sembra di vedere qui un vero e proprio compito universale, e la molteplicità delle lingue europee – questa vicinanza dell'altro in uno spazio così stretto e su un piano di pari dignità – rappresenta sotto questo aspetto una scuola impareggiabile. Non si tratta qui dell'unità europea intesa come semplice alleanza politica e strategica: penso piuttosto che

Il principio comparativo diviene lo strumento privilegiato con cui analizzare la cultura d'appartenenza, poiché dalla posizione esterna ad essa rappresentata dal sistema indiano è possibile revocarne in dubbio le asserzioni fondamentali, interrogando il pensiero comune e accettando di rado le sue risposte senza averne prima verificato coerenza e fondatezza: “La rivoluzione nei valori da cui è uscita l'ideologia moderna rappresenta il problema centrale della comparazione delle società, che ci si proponga sia di descrivere e di comprendere le società tradizionali o civiltà superiori [...], sia di situare la nostra società in rapporto alle altre. Questi due compiti appartengono all'antropologia e di fatto ne costituiscono uno solo, perché è chiaro che se riuscissimo a sviluppare una visione antropologica della nostra società, la comprensione delle altre ne sarebbe grandemente facilitata, dato che potremmo disporre di un quadro di riferimento, di un sistema di coordinate non più mutuato dalla nostra mentalità particolare – ed eccezionale – ma veramente universale” [ivi, 25]. L'utilizzo acritico del paradigma riduzionista fa sì, come si è detto, che esso si applichi anche a se stesso, provocando distorsioni significative nella sua autorappresentazione, come avviene a seguito dell'adozione dell'ipotesi forte di diversità culturale del relativismo epistemologico: i vari sistemi socioculturali finiscono per esservi rappresentati come monadi in sé omogenee, incapaci di alcun rapporto, sacrificando così la pensabilità di una loro problematicità interna e di possibili rapporti reciproci. Dumont mostra invece, attraverso la sua analisi, che in seno alla cultura occidentale convivono versioni e adattamenti di un insieme comune di idee-forza, la cui considerazione è stata sinora carente.

Per condurre la sua indagine, Dumont sceglie di assumere come oggetto d'indagine l'ideologia occidentale, della quale dà in principio una definizione assai vaga: “Chiamiamo ideologia l'insieme delle idee e dei valori – o rappresentazioni – comuni in una società, o correnti in un determinato ambiente sociale” [ivi, 35]. La considera quindi un *insieme sociale di rappresentazioni*, la verità o falsità delle quali non gli interessa, ritenendo più rilevante il posto che esse occupano le une rispetto alle altre e i mutui rapporti che le collegano.

---

l'obiettivo ultimo della questione europea abbia a che fare con il futuro stesso dell'umanità del suo insieme” [Gadamer 1991, 22].

L'esistenza e il senso delle rappresentazioni risultano spesso più comprensibili alla luce di tali rapporti che non sulla scorta dei saperi razionali che si articolano a partire da esse e che, in quest'ottica, potrebbero quasi intendersi come derivazioni paretiane. Tipico è il caso dell'economia. Rifacendosi a Schumpeter, Dumont osserva: "A quanto pare, non è facile definire l'economico. Nella sua monumentale *Storia dell'analisi economica*, Schumpeter non dà alcuna definizione: definisce l'*analisi* economica, ma ammette ciò che chiama i «fenomeni economici» come dati immediati" [ivi, 43]. Da un punto di vista comparativo il compito non fa che complicarsi, perché "gli antropologi hanno una forte tendenza a identificare in tutte le società un aspetto economico, ma dove comincia e dove finisce questo aspetto?" [*Ibid.*]. L'economia, a un esame approfondito, rivela di poter giustificare il proprio modo di procedere (l'analisi di Schumpeter), ma di non potersi definire come scienza, né di poter specificare razionalmente il proprio oggetto, circostanza – va osservato – che la avvicina notevolmente alla sociologia.

A questo proposito si afferma l'utilità dell'approccio dumontiano, che ricerca il senso dell'economia nell'ideologia: "Ora, se l'oggetto, «l'economia», è una costruzione, e se la disciplina particolare che lo costruisce non può dirci come lo fa, se non ci può dare l'*essenza* dell'economico, i *presupposti* di base sui quali esso è costruito, dobbiamo trovarli nel *rapporto tra il pensiero economico e l'ideologia globale*, vale a dire nel posto che l'economico occupa nella configurazione ideologica generale" [ivi, 45]. Si tenta, in altre parole, di mettere in evidenza dimensioni di quest'ultima che una considerazione esclusivamente razionale non sarebbe in grado di apprezzare, ipotizzando una sua coerenza profonda che consente una migliore comprensione della società. Comprensione sovente scomoda, destinata a smentire luoghi comuni dalle molteplici funzioni e a straniare chi se ne avvallesse dal *suo* contesto "naturale", trasformandolo in uno straniero in patria con tutti i costi – ma anche con tutti i vantaggi cognitivi – che ne derivano<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Il compito di "antropologizzare l'Ovest" [Rabinow] è stato ripreso con entusiasmo soprattutto da studiosi sociali che dell'Ovest non fanno parte e che, grazie ad esso, hanno trovato una via per dare dignità al loro approccio comparativo. Accanto al contributo essenziale di

Per sondare le «coordinate implicite del pensiero comune», Dumont ricorre allo studio della cristallizzazione dell'ideologia negli scritti di autori ritenuti a tal fine particolarmente significativi. In ciascuno di essi, l'ideologia globale assume una “configurazione *sui generis*”, derivante dalla declinazione soggettiva cui viene sottoposta. Ciò non impedisce, però, che si riscontrino, nel complesso, costellazioni “che sono comuni a moltissimi di loro [e che] possono anche essere implicite nelle discussioni tra contemporanei” [ivi, 37], poiché “le idee fondamentali sono così evidenti che non c'è bisogno di esprimerle [...]”. Ecco la stessa idea uscita dalla penna di Hume: «Le concezioni che ci sono più familiari possono facilmente, proprio per questo, sfuggirci» [ivi, 38]. Per questa ragione, il punto di vista “indiano”, scelto dall'autore, si rivela fondamentale: “Una delle ragioni di questa generale impotenza [ad apprezzare la propria ideologia] è indubbiamente il fatto che non si può muovere una massa dall'interno. Ora, la civiltà moderna ha per l'appunto il vantaggio unico di disporre di una relativa abbondanza di informazioni su molte altre civiltà e culture; la comparazione è dunque il punto di appoggio: «vedere in prospettiva», come proponeva un antropologo esemplare, il compianto Sir Edward Evans-Pritchard, è ormai diventato una necessità» [ivi, 28].

A un'analisi ulteriore, ci si accorge che “fra queste configurazioni si incontrano presto forti differenze nazionali. Dire che l'ideologia moderna si presenta diversamente in paesi diversi, in culture diverse e in lingue diverse non sarebbe sufficiente. In realtà vi sono sotto-culture più o meno nazionali, diciamo inglese, francese, tedesca, che devono essere considerate come *varianti* (equivalenti) dell'ideologia generale” [ivi, 32]. Uno dei primi risultati ottenuti con questo metodo è così la messa in luce di culture vicine che interpretano in modi originali e non necessariamente armonici un gruppo di idee-valori che possono dirsi riassumere i caratteri fondamentali dell'ideologia occidentale, che Dumont chiama configurazione individualista: “Senza che l'enumerazione ambisca all'eshaustività, si considereranno come tratti generali o elementi architettonici i seguenti: individualismo (opposto a olismo), primato delle

---

Dumont, essi si avvalgono anche degli strumenti che l'ermeneutica mette loro a disposizione, con risultati di indubbio interesse, come dimostra ad esempio Kurasawa 2002.

relazioni con le cose (opposto a quello delle relazioni tra uomini), distinzione assoluta tra soggetto e oggetto (opposta a una distinzione solamente relativa, quasi fluttuante), segregazione dei valori in rapporto ai fatti e alle idee (opposta a una loro non distinzione o stretta combinazione), distribuzione della conoscenza su piani (discipline) indipendenti, omologhi ed omogenei” [Dumont 1991, 20].

Questo insieme di valori, per la prima volta nell’esperienza umana, si presenta delocalizzato, ossia non connesso a una cultura e ad un contesto specifici, e si vuole anzi universale, valido per ogni caso storico indipendentemente dalle sue possibili peculiarità. La sua affermazione, tuttavia, non avviene nel vuoto, ma attraverso un processo di incontro-scontro con le culture precedenti, tutte di tipo tradizionale o, utilizzando una categoria sociologica, olistica. Mentre finora gli esiti di questo processo si sono pensati, semplicisticamente, come una necessaria prevalenza dell’ideologia moderna su tutte le altre forme culturali, con timori di conseguenze spesso stigmatizzate di omologazione ed omogeneizzazione, Dumont ne propone un’articolazione diversa, capace di aprire nuove prospettive anche nel dibattito contemporaneo sul paradosso globalizzazione-localismi<sup>5</sup>. Egli sostiene che la proclamazione della supremazia assoluta della configurazione individualista è solo una mossa ideologica, poiché di fatto questa non ha la capacità di sostituirsi del tutto alle forme olistiche, ma anzi ha bisogno del loro supporto, per quanto occulto: “La tesi sarà non soltanto che l’individualismo è incapace di rimpiazzare completamente l’olismo e di regnare su tutta la società, ma che, di più, esso non è mai stato capace di funzionare senza che l’olismo contribuisse alla sua vita in modo inosservato e in qualche misura clandestino. Si nota in primo luogo che l’individualismo si è sviluppato in società che non hanno per questo smesso di vivere come avevano vissuto fino ad allora” [ivi, 21].

I rapporti tra il nuovo atteggiamento e le culture preesistenti si conformano a una vasta gamma di possibilità. Esso si afferma in modo apparentemente

---

<sup>5</sup> Per un quadro più preciso della questione si rimanda a Geertz 1999, Cesareo 2000, Cesareo e Magatti 2000, Bolaffi e Marramao 2001, Marramao 2003, Cotesta 2004 e D’Andrea 2004.

indiscusso solo in settori definiti della vita sociale, di norma l'economico e il politico, lasciando che i vecchi costumi continuino a prevalere in altre province. I contatti sotterranei tra le due impostazioni, i pesi diversi delle rispettive influenze, danno origine alle *varianti* culturali di cui si è detto, modellandone lo sviluppo. Dumont ipotizza che ogni cultura non moderna, confrontata con il nuovo *set* di valori, non ne accetti supinamente il primato, ma ponga in essere dei meccanismi di resistenza e adattamento che le permettono di non soccombere, ma la costringono a riconfigurarsi in modo originale nell'universo della modernità. Durante questo processo, essa costruisce delle rappresentazioni con cui riesce a *mantenere un senso* rispetto alla nuova cultura. In esse si realizza una sintesi in cui confluiscono due ordini di valori: gli uni, autoctoni, di ispirazione olistica, gli altri provenienti dalla configurazione individualista. Sono quindi una sorta di Giano bifronte: “Queste nuove rappresentazioni hanno così due facce, una rivolta all'interno, particolaristica, autogiustificatrice, l'altra rivolta alla cultura dominante, universalista. Ed ecco l'importante circostanza di cui sinora non ci si era accorti e che la nostra analisi porta alla luce: *grazie al loro lato universalista, questi prodotti dell'acculturazione di una cultura particolare possono entrare nella cultura dominante, la cultura mondiale dell'epoca*” [ivi, 29].

Non vi è, dunque, alcun influsso unidirezionale nelle relazioni tra culture, bensì una nuova figura della *Wechselwirkung* simmeliana che esprime l'estrema complessità di simili rapporti e sa spiegare contraddizioni apparenti, viste sinora come semplici sopravvivenze destinate ad esser soppiantate dal nuovo ordine. Si può supporre, invece, che il predominio dell'ideologia moderna possa durare fino a quando essa non tenti di colonizzare *tutti* i settori della società, dove si mantengono forme olistiche capaci di compensare gli squilibri che la configurazione individualista porta con sé. È quanto sostiene ad esempio Hobsbawm quando scrive: “I vantaggi materiali di una vita entro un mondo in cui la comunità e la famiglia declinavano erano e rimangono innegabili. Pochi però capirono che una gran parte della moderna società industriale, fino alla metà del nostro secolo, si era basata su una simbiosi tra la vecchia comunità e i vecchi valori familiari e la nuova società; di conseguenza pochi

compresero che gli effetti della loro rapidissima disintegrazione sarebbero stati ingenti” [1999, 400]. Quando l’equilibrio nascosto tra le componenti viene infine compromesso, quando cioè si realizza veramente il primato assoluto dell’individualismo, i costi umani e sociali delle sue visioni utopiche si fanno insostenibili e si apre un periodo di grande instabilità, simile a quello che attraversano le società industriali tardo moderne, dove la predominanza dell’economicismo ha quasi tradotto in realtà il sogno autoreferenziale dell’ideologia. Esso è tuttavia caduto nello stesso tranello escogitato per espugnare le ultime roccaforti oliste: ha perso coscienza della loro segreta necessità e si è inebriato della sua stessa propaganda, tanto da ritenersi effettivamente capace di divenire ideologia globale e autosufficiente [cfr. Mongardini 1997]. Così facendo, ha però minato alla base i presupposti del suo successo: “Infatti il sistema capitalistico, anche quando era stato costruito sul funzionamento del mercato, si era affidato a un certo numero di inclinazioni che non avevano alcuna connessione intrinseca con quel perseguimento dell’utile individuale che, secondo Adam Smith, alimentava il suo motore. Il capitalismo faceva affidamento sulla «abitudine a lavorare», che Adam Smith considerava uno dei moventi fondamentali del comportamento umano, nonché sulla disponibilità degli uomini a rinviare a lungo la gratificazione immediata, cioè a risparmiare e a investire in previsione di future ricompense, sull’orgoglio di ottenere buoni risultati, sul costume della fiducia reciproca e su altre attitudini che non erano implicite nella massimizzazione razionale dell’utilità di ciascuno” [Hobsbawm 1999, 402].

Questo esempio, relativo a una delle attività apparentemente più conosciute e importanti della vita contemporanea, mostra che l’immagine di una cultura occidentale monolitica, che si oppone e impone a tutte le altre culture esistenti sulla terra, è frutto degli stessi meccanismi con i quali il pensiero semplice riduce e interpreta la realtà. Mostra altresì quali possono essere le conseguenze di una lettura dicotomica e ap problematica del divenire sociale e spinge con forza in direzione di una comprensione più critica dei fenomeni salienti di questo, che rinunci ai numerosi luoghi comuni e pregiudizi sui quali si è fondata a tutt’oggi l’accettazione reciproca delle diverse varianti culturali.

La dualità delle rappresentazioni che ognuna di esse produce le rende capaci di influenzare e trasformare il tono della cultura comune e questo appare un ulteriore, convincente argomento contro le pretese del relativismo epistemologico. Nulla impedisce di ritenere, infatti, che, soprattutto negli attuali processi di globalizzazione, le rappresentazioni-ponte assolvano alla loro funzione di meticciamento anche nei rapporti fra culture più diverse tra loro di quanto non siano, dopo tutto, le varianti europee. Questo genere di rappresentazioni consente poi di dar conto dei fenomeni storici di prestito e rifiuto tra civiltà su cui fonda le sue tesi Braudel e la scuola degli *Annales* [cfr. Braudel 2003, 250-251], che a norma della premessa forte della diversità culturale non potrebbero aver avuto luogo. Questi processi consentono persino di individuare nello spazio aree culturali più permeabili ai reciprociflussi: “Se ogni civiltà è una rete di relazioni tra gli uomini, tra istituzioni, economie, culture, i nodi periferici saranno maggiormente a contatto gli uni con gli altri, con possibili fenomeni di sovrapposizioni, tensioni, conflitti. Proprio questo aspetto delle civiltà pone i problemi riconoscibili con il fenomeno dei prestiti e dei rifiuti. Per illustrar[lo] [...] non si ha che l'imbarazzo della scelta” [Cotesta 2004, 112].

Lo studio più attento delle varianti culturali si presenta dunque a Dumont come scopo prioritario: “Il punto di vista configurazionale è in realtà quello fondamentale, perché la totalità concreta elementare a nostra disposizione è la configurazione delle idee e dei valori che incontriamo in determinati testi, in determinati autori [...]. Lo studio delle varianti nazionali è un caso particolare di comparazione tra configurazioni differenti, questa volta in quanto predominanti in modo duraturo in un determinato paese” [1984, 34]. La sua analisi, particolarmente riferita alla cultura tedesca, è da questo punto di vista di grande interesse, poiché in essa si dispiega il potenziale euristico del suo approccio.

Il posto occupato dalla Germania nel panorama intellettuale della modernità è senz'altro di primo piano: è difficile trovare una disciplina, nelle scienze come nelle arti, alla quale i suoi figli non abbiano dato contributi fondamentali. A questo primato se ne affianca un altro che ne appanna in larga misura il

lustrò, tanto da trasformare la cultura tedesca in un enigma del quale si cerca ancora la soluzione. È questo il disagio che ha spinto Bruford al suo dotto studio sulla *Bildung*: “La vera difficoltà per gli ammiratori della vecchia Germania, allora e più tardi, stava semplicemente nell’immaginare come qualcuno imbevuto dello spirito di Goethe potesse tollerare che dei suoi connazionali facessero affermazioni e compissero azioni che alla pubblica opinione al di fuori della Germania apparivano del tutto inumane” [1975, viii].

Questa inspiegabile contraddittorietà, capace di esprimere geni come Schiller e Goethe e personalità demoniache come Hitler e i suoi accoliti, non si adatta alla visione omogenea e rassicurante dell’ideologia occidentale. Perché questa conservi una qualche validità occorre una lettura degli aspetti inaccettabili che li presenti come un’anomalia, una deviazione occasionale, una malattia; strategia che, avvalendosi del meccanismo oppositivo *aut-aut*, riesce inoltre a rinforzare la cosiddetta normalità della quale la modernità si ammanta. Il trattamento della questione nazista, e in particolare dell’Olocausto, da parte delle scienze sociali diviene anch’esso emblematico delle distorsioni conoscitive cui può portare una *forma mentis*, come ha ben messo in evidenza Bauman: “L’invito a «cercare di capire come siano potute accadere cose del genere» viene seguito, nella maggior parte dei casi, da una litania di rivelazioni su quel regime odioso che fu il Terzo Reich, sulla bestialità dei nazisti e su altri aspetti della «malattia tedesca», la quale, secondo quanto si crede e si è incoraggiati a credere, è il sintomo di qualcosa che «urta contro il carattere dell’umanità» [1992, 12].

L’allusione alla degenerazione specificamente tedesca viene ulteriormente rinforzata dal riferimento al carattere non umano dei misfatti nazisti, così da approntare una doppia linea difensiva che ribadisce la diversità patologica dei colpevoli e la loro totale estraneità alla tradizione razionale occidentale<sup>6</sup>. La menzione della specificità germanica del crimine, che potrebbe ricordare le argomentazioni di Dumont, riprende invece tratti remoti e leggendari dell’immagine del popolo tedesco, prima che diventasse a buon diritto moderno e simile agli altri europei; fa perciò leva su un insieme di pregiudizi che non

<sup>6</sup> Sul significato simbolico dell’animalità cfr. D’Andrea 2005a, 294-302.

intaccano in alcun modo la compattezza dell'ideologia moderna, ma anzi connotano il Terzo Reich come suo abbandono, temporanea ricaduta in modi di pensiero tradizionali che con essa non hanno nulla a che spartire. È una procedura molto rischiosa: “Esercitarsi ad individuare nella *germanicità* del crimine l'aspetto in cui deve risiedere la sua spiegazione è contemporaneamente un esercizio che assolve chiunque altro e, in particolare, *qualunque altra cosa*. L'ipotesi secondo cui i responsabili dell'Olocausto rappresentano una ferita o una malattia della nostra civiltà e non il suo prodotto terrificante ma coerente sfocia non soltanto nella consolazione morale dell'autoassoluzione, ma anche nella tremenda minaccia dell'inerzia morale e politica” [ivi, 13].

Bauman riconosce invece nel regime nazista un fenomeno comprensibile alla luce della cultura moderna, delle sue idiosincrasie e cecità selettive, inconcepibile al di fuori di esse e dei loro effetti devastanti sul tessuto sociale, avvicinandosi nello specifico a quanto Dumont sostiene in generale per le disparità tra varianti culturali: “L'Olocausto fu il prodotto specifico dell'incontro tra le vecchie tensioni che la modernità aveva ignorato, trascurato o mancato di risolvere, e i potenti strumenti di azione razionale ed efficiente creati dallo sviluppo della modernità stessa” [ivi, 15]. Per quanto sia arduo, si deve riconoscere al nazismo un carattere non accidentale, inscriverlo – con tutte le cautele e sfumature cognitive necessarie – tra le manifestazioni adattive di un processo di acculturazione iniziato secoli prima e, perché incosciente e anzi coscientemente rifiutato in nome di una visione ideologica, suscettibile di perversioni e distorsioni estreme<sup>7</sup>.

L'importanza di una ricognizione delle peculiarità di questi processi appare, alla luce di simili considerazioni, innegabile, quando si consideri che essi interessano potentemente la costruzione dell'Unione Europea, di cui si è da più parti sottolineato il deficit culturale e che sembra darli per risolti, se mai ne ha avuto sentore. A questo proposito, Dumont appare quanto meno scettico: “Il fatto è che le sotto-culture nazionali comunicano tra loro con minore immediatezza e facilità di quanto il senso comune non sia incline a credere

---

<sup>7</sup> Per una trattazione che si muove nella stessa direzione delle tesi di Bauman, pur svolgendosi a partire da assunti originali, cfr. Dumont 1983, 132-164.

[...]. L'ideologia moderna comporta in effetti un universalismo profondo che respinge fuori dal dominio cognitivo stesso le diversità che incontra: si parla di "caratteri nazionali" e ogni paese dispone di stereotipi sui paesi vicini. In fin dei conti le sotto-culture nazionali sono molto più opache l'una per l'altra di quanto non si pensi" [1983, 115-116]<sup>8</sup>.

Le varianti della comune ideologia moderna condizionano la comprensione reciproca a diversi livelli, anche per aspetti poco appariscenti. Dato il particolare peso che la produzione intellettuale tedesca ha nell'attuale cultura globale e il movimento di influenza reciproca che le permette di esportarvi dei caratteri specifici, lo studio di Dumont si conferma come assai rilevante. Dopo aver osservato che la Germania ha partecipato alla storia europea sin dall'inizio del periodo cristiano, condividendone valori e cultura, egli individua il momento di svolta e di cambiamento in tale clima d'armonia alla fine del XVIII secolo: "A partire dal 1770 e fino al 1830 in Germania ebbe luogo una straordinaria espansione intellettuale e artistica che equivale a una mutazione che pone la cultura tedesca, specialmente le lettere e la filosofia, su una nuova base. Contemporaneamente, questo stesso sviluppo segna l'inizio di un processo di allontanamento tra la Germania e i suoi vicini occidentali, a seguito del quale l'evoluzione delle idee e dei valori in Germania diverge da quella dell'Ovest in un modo che è infine apparso fatale ai migliori osservatori" [1991, 34]<sup>9</sup>. A esser precisi, l'evento all'origine della svolta nei rapporti tra Germania e resto

---

<sup>8</sup> L'attuale ricerca di Montanari sulle configurazioni immaginali di questi stereotipi può fornire preziosi strumenti d'indagine e comprensione del fenomeno di tipizzazione delle varianti nazionali. Cfr. in particolare 1995; 2002.

<sup>9</sup> Berlin suggerisce che la relativa eclissi del contributo tedesco alla cultura europea riscontrabile nel Seicento e nel primo Settecento, seguita all'incapacità di costituire uno stato unitario e ai disastri della guerra dei Trent'anni, abbia causato l'insorgere di "una sorta di gigantesco complesso di inferiorità nazionale, che prese forma in questo periodo, nei confronti dei grandi e dinamici Stati dell'Occidente, e soprattutto della Francia, questo brillante, scintillante Stato che era riuscito a schiacciare e umiliare i tedeschi, questo grande paese che dominava le scienze e le arti e tutte le province della vita umana, esibendo un'arroganza e un successo di cui non s'era mai visto l'eguale" [2001, 70]; complesso di inferiorità che potrebbe spiegare, almeno parzialmente, il successivo opporsi e divergere delle varianti, soprattutto con la rinascita di fine Settecento.

del continente è l'avvento dei Lumi e dell'insieme di idee-valori moderne che portano con sé. A spingere gli intellettuali tedeschi a reagire alla nascente ideologia individualista è il suo carattere disgregante nei confronti del legame comunitario da essi percepito e vissuto con intensità particolare, peculiare della loro cultura tradizionale. Come Dumont sottolinea ripetutamente, il tedesco si considera uomo perché tedesco e non si pensa, alla francese, prima uomo e poi incidentalmente francese: egli è così com'è per essersi formato ed esistere nella comunità di cui fa parte. Si tratta di un legame essenziale e imprescindibile che va difeso da una visione che lo riduce a relitto storico, sul quale si fonda tra l'altro la celebre coppia di opposti di Tönnies *Gemeinschaft/Gesellschaft*, che testimonia della continuità della preoccupazione di preservare il valore attribuito alla prima. All'ideale universale che vuole gli uomini uguali per il solo fatto della loro umanità, i pensatori tedeschi, Herder in testa, oppongono l'importanza insostituibile della differenza culturale nell'uguaglianza.

Il pensiero di Herder mostra il primo esempio delle rappresentazioni-ponte tra le culture scoperte da Dumont. Al fondo della sollevazione contro l'appiattimento che egli vedeva nel razionalismo dei Lumi sta infatti una percezione olistica della natura umana, che non sfocia però – come ci si potrebbe aspettare – nel sociocentrismo e nel conseguente primato della cultura di appartenenza: egli si oppone sì alla cultura francese, vista come corruttrice, ma per il resto si eleva al migliore universalismo e proclama la pari dignità e valore di tutte le culture in assoluto. La nozione tradisce l'influsso che i Lumi hanno, suo malgrado, su Herder, che di fatto trasferisce l'uguaglianza da essi predicata dall'individuo alla cultura o al “popolo” individuale [cfr. *ivi*, 23-24]. Questo ardito passo teorico gli è possibile poiché la cultura tedesca aveva già avuto il tempo di accettare e far proprio l'individualismo in un'altra versione, anch'essa dirompente, ma paradossalmente capace di non intaccare il legame di *Gemeinschaft*, quella della Riforma luterana: “La Riforma era l'individualismo applicato al piano allora più importante, quello religioso, e che lasciava fuor di questione il piano socio-politico. Nella Germania del XVIII secolo, l'individualismo luterano si era sviluppato, democratizzato, in quello che si è defi-

nito «pietismo», un individualismo puramente interiore che lasciava intatto il sentimento di appartenenza alla comunità culturale globale” [ivi, 24].

Si arriva a un altro aspetto caratterizzante dell'ideologia tedesca, che la connota profondamente e ne spiega l'apparente contraddizione tra forte senso della propria individualità e accettazione libera di forme anche esasperate di disciplina e inquadramento collettivo. L'impatto della predicazione luterana e del suo esplicito giudizio negativo su tutto ciò che è parte del mondo ha segnato profondamente la *Weltanschauung* tedesca, portandola in una direzione apparentemente simile a quella che stava intraprendendo la ragione occidentale. Il disprezzo per la realtà materiale inscritto in filigrana nella definizione di *res extensa* di Cartesio può superficialmente ricordare la *damnatio* che deriva dagli insegnamenti di Lutero: ne è però una forma anestetizzata, razionalizzata, al limite contraddittoria della benevolenza con cui ci si può misurare a un nemico potente, ma ormai sconfitto. Diverso è l'accento di lotta e contrasto che spinge la passione religiosa protestante, tinta dall'ardore della fede, ma anche dallo sdegno per la corruzione con cui le cose mondane hanno contaminato la Chiesa. Il solco che questa dottrina scava tra l'interiorità dell'uomo, il regno di Dio, e tutto ciò che lo circonda è un abisso e la separazione è tanto netta da richiedere l'adozione di strategie di sopravvivenza diverse per l'uno e l'altro ambito, senza percepire alcuna contraddizione tra loro, riferite come sono a contesti incommensurabili.

Nel suo ritorno al cristianesimo delle origini, Lutero è per questo aspetto meno originale di quanto si possa credere. Egli, secondo Dumont, recupera una posizione vicina a quella del “rinunciante” indiano [cfr. 1966; 1983, 35-38], sebbene con significative differenze che possono dar conto di sviluppi successivi non coerenti e perfino opposti. Tra chi in India abbandonava la sfera sociale e i primi cristiani esistono forti affinità che permettono di utilizzare in entrambi i casi la categoria di “individuo fuori dal mondo”, che descrive una condizione esistenziale di distanza dalle cose terrene da cui è possibile arrivare a una visione relativizzante del loro ordine e delle loro pretese e conquistare una coscienza di sé come autonomo da essi. Si tratta di un superamento dell'olismo tradizionale che ne è una naturale possibilità di sviluppo e che non

rappresenta perciò una soluzione di continuità nei suoi confronti: se si sceglie di restare nella società ci si conforma al suo dettato, accettandone le forme olistiche; se si decide di perseguire l'avventura individuale si taglia ogni ponte con il sociale per imboccare il proprio cammino solitario. Questa versione di individualismo non è tuttavia quella cui fa riferimento Dumont quando parla di “configurazione ideologica individualista”. Secondo gli assunti in essa prevalenti, l'individuo non lascia il mondo, bensì ne diviene il centro e il valore più importante, la società è una società di individui dove le logiche e i modelli olistici perdono di senso e di significato.

La domanda relativa a come due posizioni qualitativamente simili abbiano potuto dar luogo a sviluppi tanto diversi da culminare, in un caso, nella modernità assume una rilevanza cardinale. Dumont propone due snodi centrali nella storia della Chiesa, dopo i quali il modello teorico dei rapporti tra Chiesa e Stato è profondamente cambiato e ha acquisito *in nuce* la possibilità di un coinvolgimento politico della prima, descrivibile figuratamente come un'incarnazione progressiva dei suoi valori nel tessuto mondano. Con la conversione di Costantino nel 313, l'istituzione religiosa deve rivedere radicalmente la sua visione dello Stato, dal quale ottiene ora privilegi e ricchezze: mentre fino ad allora esso era associato alla generale disistima delle cose terrene derivante dall'atteggiamento extramondano comune anche al pensiero indiano, ora la Chiesa non poteva continuare a spregiarlo con la stessa intensità, ragion per cui “l'inferiorità strutturale dello Stato venne mantenuta, per quanto sfumata” [Dumont 1983, 50]. Ciononostante, il quadro generale di relazione tra le due istituzioni rimane ancora coerente a quanto l'osservazione della storia indiana suggerisce. Intorno al 500, papa Gelasio riafferma una “complementarità gerarchica” [ivi, 53] tra loro che le mantiene sovrane e separate nei rispettivi ambiti, pur ordinandoli su una scala valoriale che non lascia dubbi sul titolare della supremazia. All'*auctoritas* della Chiesa corrisponde la *potestas* del re e mentre l'una si inchina all'altro per quel che riguarda l'amministrazione del regno, quello deve inchinarsi a questa per quanto ha a che fare con le *res divinae*, di gran lunga più importanti. Supremazia senza potere, dunque, senza un coinvolgimento negli affari e nella politica ancora ritenuti secondari e indegni di attenzione.

Le cose cambiano circa tre secoli più tardi, quando prima Stefano II, poi Leone III costruiscono i loro rapporti con i Franchi su un reciproco riconoscimento di potere politico, pur continuando a pretendere che l'imperatore sia loro subordinato. Non si tratta più di sfere d'influenza separate, come il modello indiano e la tesi gelasiana avrebbero richiesto, ma di un primato nello stesso ordine: "È caratteristico che lo spirituale sia concepito come superiore al temporale *anche a livello temporale*, come se si trattasse di un grado superiore di temporale o per così dire del temporale elevato a una potenza superiore" [ivi, 57]. A questo punto la Chiesa e l'individuo cristiano sono a pieno titolo nel mondo e si è attivato un altro dei vettori che porteranno poi alla configurazione moderna.

Quando Lutero affigge le sue Tesi alla porta del duomo di Wittenberg nel 1517, proponendosi un recupero dell'extramondanità primitiva del cristianesimo, si muove in un contesto che non si è scostato soltanto superficialmente da quella condizione, ma l'ha di fatto abbandonata dopo una serie di slittamenti successivi che ne hanno minato i fondamenti teorici. Non è sufficiente il rifiuto delle lusinghe terrene, né il tentativo di ristabilire il senso del credente come "individuo in relazione a Dio" [ivi, 40], che pone questo rapporto privilegiato al più alto grado della scala di valori: la storia, da Carlo Magno in poi, è stata la storia del progressivo reinserimento del cristiano nel mondo e del superamento del dualismo spirituale/temporale su cui si fondano invece i regimi olisti. Con la perdita della distinzione qualitativa tra i due ordini, la separazione netta auspicata da Lutero diviene impossibile, pur innescando dinamiche diverse che porteranno a esiti riconducibili solo con difficoltà alla stessa configurazione di partenza. Da una parte tale impostazione porta alla Riforma, e quindi alla prima "rivoluzione" individualista dell'Occidente, che vaccinerà in seguito la Germania contro le febbri giacobine dei Lumi; dall'altra, consente che, in seno agli sconvolgimenti da queste causati nel continente, si affermino correnti destinate a superarla, fondando una concezione monodimensionale della realtà in cui l'azione umana gioca un ruolo preminente.

Lutero emancipa il soggetto dalla sottomissione alla gerarchia ecclesiastica e gli fa balenare davanti agli occhi le potenzialità che sono racchiuse in

lui, proibendogli però di attuarle nel mondo concreto, di nuovo condannato come prigionia dell'anima e abbandonato alla cura dell'autorità secolare. L'interdizione si scontra tuttavia con una prassi che aveva da tempo riscattato l'impegno terreno, perché la riduzione di temporale e spirituale allo stesso piano aveva portato con sé un appiattimento e un avvicinamento dei due ambiti: "Se la Chiesa diviene più mondana, all'inverso la sfera politica si trova adesso a partecipare più direttamente dei valori assoluti, universalistici" [ivi, 57]. Per un certo tempo la dottrina protestante riesce a imporsi nonostante la contraddizione che porta in sé: la negazione di ogni rilevanza all'agire mondano, culminata nella dottrina della grazia, investe ogni ambito della vita pratica, dal quotidiano al politico, saldandosi al sentimento olistico della *Gemeinschaft* e rinforzandone la coerenza; a fronte dell'assoluto disinteresse per l'esterno e in grado di compensarne i costi esistenziali, sta la sanzione positiva dell'ambito spirituale, dove ognuno è pienamente padrone di sé tanto da non aver più bisogno di intermediari con la divinità. Se ancora esistesse un "fuori-dal-mondo", ci si potrebbe trovare in una situazione "indiana" o comunque tradizionale. Di fatto, però, la storia occidentale ha imboccato un altro percorso e i due movimenti non possono procedere paralleli, ma sono destinati a collidere e a intrecciarsi, con esiti contraddittori, in quella che è senza dubbio una configurazione originale: "In contrasto con la teoria di Gelasio, la superiorità è qui accentuata a spese della differenza e correrò il rischio di chiamare questo cambiamento una perversione della gerarchia. Allo stesso tempo, tuttavia, si raggiunge una coerenza di tipo nuovo. La nuova unificazione rappresenta una trasformazione di un'antica unità" [*Ibid.*].

Il rinnovarsi dello iato tra spirituale e temporale in un contesto che non sa più concepire questa separazione ha conseguenze inedite: permette ad esempio di comprendere come può conciliarsi *de facto* "una tendenza quasi proverbiale ad ubbidire, la sottomissione spontanea alle autorità politiche e sociali [con] uno sviluppo interiore molto pronunciato dell'individualità, un'interiorità gelosamente coltivata" [Dumont 1991, 35]. È a partire dalla duplicità dell'ispirazione luterana che può apprezzarsi l'equilibrio contraddittorio, dinamico e instabile, che la cultura tedesca raggiunge al di là della razio-

nalità universalistica dei Lumi: quello che Herder annuncia con i suoi scritti viene poi ripreso da intelletti geniali e sottili come Humboldt e Goethe e a lungo rielaborato, tanto da portare all'istituzionalizzazione del percorso che si ritiene atto a realizzare questa "impossibile" conciliazione, la *Bildung* [cfr. D'Andrea 2005c]. Se la tensione tra aspetti individualisti e olisti riesce nel tempo a stabilizzarsi, dimostrando la possibilità concreta della convivenza di principi apparentemente irriducibili, essa conserva tuttavia in sé il germe del mutamento, rimane potenzialmente esplosiva, tanto che dalla sua fine scaturisce – in un contesto storico unico – quella che Dumont chiama la "malattia totalitaria": "Questa disposizione originale sembra essere stata notevolmente stabile nel XIX secolo e agli inizi del XX. Per certi aspetti, però, essa rappresentava un equilibrio precario che il dinamismo proprio dell'individualismo poteva e forse doveva minacciare [...]. La sconfitta del 1918, sentita come insopportabile, doveva far vacillare un equilibrio tanto delicato. Nei fatti essa doveva trasformarlo in una contraddizione di cui Hitler, insieme a molti altri, avrebbe sfruttato l'eredità" [Dumont 1983, 136-137]<sup>10</sup>.

Attraverso la ricostruzione dumontiana si giunge così a una migliore comprensione dei caratteri particolari dell'ideologia tedesca, uno dei quali – finora largamente sottovalutato – è il movimento pietista: "Si è oggi accertato su basi solide il contributo profondo e sostanzioso del pietismo alla costituzione della cultura e della filosofia tedesche classiche negli ordini più diversi" [Du-

---

<sup>10</sup> Il disgregarsi dell'equilibrio dinamico che aveva caratterizzato il secolo precedente – causa del risveglio prima, e dell'incremento parossistico poi, dell'antisemitismo – si rivela come l'ennesimo fenomeno paradossale nella storia di una nazione che diviene, *volens nolens*, il terreno di scontro degli antagonismi europei, la "«quintessenza dell'Europa». La Germania, e l'anima di ogni tedesco, è il campo di battaglia dell'Europa. La germanicità è un abisso" [Dumont 1991, 88]. Il paradosso sta nell'esplosione della furia nazista proprio nel momento in cui sembrava compiersi il processo di inserimento della minoranza ebraica nella nazione tedesca, che aveva caratterizzato l'Ottocento portando a quella che può definirsi "nei termini della *simbiosi* ebraico-tedesca. Questa si rafforza nell'*integrazione*, quale situazione di inserimento dell'ebreo nella vita sociale delle città tramite una condizione paritaria e di reciprocità rispetto agli autoctoni, non di subordinazione o dominio. La salvaguardia dell'identità ebraica, possibile fino all'*integrazione*, diventa assai difficoltosa quando l'ebreo anela all'*assimilazione*, ovvero cerca il processo di identificazione con la «germanicità»" [Kaiser A. 1995, 19].

mont 1991, 101]. Molti degli spunti di riflessione da esso inaugurati sono in seguito, attraverso i canali evidenziati da Dumont, entrati a far parte del pensiero occidentale, contribuendo potentemente a formarne aspetti importanti. Storicamente, il processo di risveglio dell'istanza individualista vi trova il suo culmine, in coincidenza col momento in cui il costo soggettivo della cacciata di Dio dal mondo si fa troppo pesante da sopportare e la distinzione artificialmente reintrodotta da Lutero inizia a mostrare la corda. È importante, ai fini dell'argomentazione che si viene costruendo, osservare come il compimento della svolta "terrena" del pietismo avvenga sotto l'influenza del secolo dei Lumi e delle reazioni culturali che suscita. Nel 1774 un poeta svevo, Schubart, si pone una domanda nella quale è racchiusa una gran parte della storia successiva: "Come può colui che non ama la sua patria visibile amare la Gerusalemme celeste che non vede?" [Kaiser G. 1966, 61]. Sulla scorta di questo interrogativo, attraverso un'equiparazione di piani interpretativi resa possibile dalla scomparsa della differenziazione qualitativa tra ambito spirituale e temporale, l'amore per la patria diviene prerequisito e segno della fede pietista, contribuendo in modo decisivo alla nascita del patriottismo e poi del nazionalismo tedesco, fino ad allora appannaggio di *élites* di scarso peso. Il circolo, in quegli anni ancora virtuoso, realizza appieno la dinamica interattiva tra culture ipotizzata da Dumont, fornendo una conferma alle sue tesi: "L'influenza pietista sull'espansione del patriottismo nei paesi di lingua e cultura tedesche non si manifesta solamente attraverso la canalizzazione delle energie spirituali, ma *determina anche una revisione, quasi una trasformazione, delle idee e dei principi insegnati dalla dottrina ufficiale del «secolo dei Lumi»*" [ivi, 63. Corsivo mio].

I cambiamenti si concentrano in particolare sulla dottrina politica, con il rifiuto delle tesi contrattualiste che vedono nello Stato solamente uno strumento utile agli individui per perseguire i loro scopi. Lo Stato può nascere solamente dal risveglio del sentimento patriottico nei cuori dei suoi membri ed è quindi una manifestazione non razionale della Grazia, una "comunità di fede e amore" [ivi, 65] del tutto simile a quella invisibile che unisce i fedeli pietisti. È assurdo voler stabilire puntigliosamente i limiti della sua ingerenza nella vita

dei singoli, come fanno i razionalisti, perché è solamente al suo interno che essi possono realizzarsi pienamente. La dedizione all'istituzione non è in alcun modo percepita come sacrificio o costrizione, bensì come "interpenetrazione e gioco di influenze reciproche" [ivi, 66] e il rapporto con essa si costruisce sul modello della comunità religiosa pietista e della particolare relazione che il fedele ha con essa: egli può raggiungere l'equilibrio solo al suo interno, mentre essa esiste solo quando ogni suo membro vive in modo personale e autonomo il rapporto con Dio. La separazione armonica tra il momento sociale e quello individuale, che ancora oggi tanto stupisce nel carattere tedesco, è qui ampiamente prefigurata, sia nel suo versante positivo di equilibrio dinamico possibile tra individuo e struttura sociale, che porterà ai diversi modi di intendere la *Bildung*, che nel suo versante negativo di tendenziale conservatorismo e disposizione a un'accettazione acritica delle istanze provenienti dal potere.

La relazione contraddittoria tra i due poli si manifesta a più riprese nella storia tedesca, facendo balenare la visione dei possibili futuri cui avrebbe potuto portare una diversa prevalenza delle sue componenti. Dall'amore per la patria, Schleiermacher e Herder giungono a derivare una condanna della guerra, ritenuta accettabile solo per scopi difensivi, di sorprendente attualità, fondata sull'equivalutazione già segnalata delle diverse culture e dagli accenti quasi profetici: "La patria lega gli uomini tra loro come una catena ininterrotta [...]. Com'è allora possibile che una patria si levi contro un'altra, o ancora peggio contro tutte le altre, i cui membri sono parimenti legati? [...] La lotta sanguinosa delle patrie è senz'altro il barbarismo più atroce del linguaggio umano" [Herder in ivi, 77]. Tuttavia, alcuni fattori erano all'opera per turbare quest'armonia paradossale: la costante erosione delle posizioni oliste da parte di un individualismo nel pieno del trionfo, il recupero della nozione di "popolo eletto" dalla Bibbia, con la sua secolarizzazione e applicazione evoluzionistica al corso della storia, in base alla quale ogni diversa epoca conosce una sola nazione chiamata a una missione particolare che la rende migliore rispetto alle altre. In Germania, in particolare [cfr. Dumont 1991, 38-40], questa connotazione assume caratteri assoluti che derivano da una particolarità dell'evoluzione storico-politica. Mentre le altre nazioni eu-

ropee, segnatamente Inghilterra e Francia, hanno conosciuto la transizione da una concezione di sovranità assoluta a una di sovranità territoriale limitata, consentita e accompagnata da profonde elaborazioni politiche, filosofiche e giurisprudenziali che ne hanno sancito la legittimità, la Germania non ha sperimentato nulla di simile: all'idea di Sacro Romano Impero medievale non si è sostituita alcuna rappresentazione di diversa portata, né alcun dibattito – anche a seguito dell'interdetto luterano – ne ha messo in dubbio la validità, cosicché all'indomani della riunificazione tardiva a opera della Prussia, questa proclama la nascita del suo Impero affermando simbolicamente una continuità preoccupante con la tradizione antica<sup>11</sup>. Si tratta di una tesi interessante, messa alla prova da Dumont in più occasioni e facilmente coniugabile con quanto sostenuto da Kaiser sulla non necessarietà dell'evoluzione in senso nazionalistico e intollerante del sentimento patriottico risvegliato dal pietismo, unica nel suo genere: “La divinizzazione della patria, la passione fanatica, la coscienza di una missione eccezionale riservata alla nazione sono altrettanti tratti che si ritrovano, più o meno accentuati, in tutti i nazionalismi europei; ma sotto l'effetto delle influenze che abbiamo mostrato essi si sono radicati molto più profondamente nel sentimento nazionale tedesco e vi hanno preso una forma assolutamente specifica” [Kaiser G. 1966, 80].

Nulla vieta di ammettere che una delle possibili forme evolutive del connubio tra religione e politica iniziato nel XVIII secolo si sia affermata sulle altre, nonostante la strenua opposizione della gran parte dei primi patrioti, collegandosi oscuramente alle remote correnti ideologiche che non avevano subito alcun processo adattivo alle nuove circostanze storiche e traendo da esse una forza e un'autorità incontrovertibili. I caratteri poco noti dell'ideologia tedesca possono così aiutare la comprensione dei grandi interrogativi del

---

<sup>11</sup> Si consideri che la nascita del primo *Reich* può farsi risalire, per buona parte della storiografia, a Ottone I, nel 906, e la sua fine al 1806, con la rinuncia alla corona imperiale da parte di Francesco d'Asburgo. Il secondo *Reich* viene fondato nel 1871 con la proclamazione di Guglielmo I, re di Prussia, quale imperatore di Germania. Un'altra tesi vede in questo il primo *Reich* e nella breve stagione di Weimar il secondo. Per entrambi gli orientamenti non vi è alcun dubbio per quel che concerne il terzo.

XX secolo, ivi compresi la questione tuttora oscura del pangermanismo<sup>12</sup> e il fatto “che gli intellettuali tedeschi [...] hanno largamente aderito fino al 1918 alla credenza che voleva la Germania chiamata per una sorta di prerogativa a dominare gli altri popoli” [Dumont 1991, 39]. La valutazione della guerra è anche un momento emblematico della difficoltà di mutua comprensione che incontrano le varianti nazionali dell’ideologia moderna e della notevole autopercezione delle proprie peculiarità da parte di esponenti di spicco della cultura tedesca. L’opposizione alle tesi illuministe di marca francese – viste a loro volta come caratteristiche dell’*intera* cultura occidentale in quanto diversa dalla tedesca – emerge a chiare lettere dalle parole di Mann: “Ho quindi l’impressione che la guerra attuale, che sotto un certo aspetto è decisamente una guerra per il potere ed il commercio, sia – considerata da un altro punto di vista – una guerra ideologica che è già stata combattuta in una sfera puramente spirituale, come se lo spirito tedesco fosse già una volta insorto «con profondo disgusto», nella formula di Nietzsche, contro le «idee moderne», le idee occidentali, quelle del XVIII secolo, contro i Lumi e la dissoluzione, la civiltà e la decomposizione, come se nello stesso Kant lo spirito sociale tedesco conservatore, costruttivo, organizzatore si fosse già sollevato contro il nichilismo occidentale” [cit. in Watier 1992, 225-226].

La coscienza della propria particolarità spirituale e culturale è dunque viva negli intellettuali tedeschi. Per quanto schematica, la ricostruzione del percorso che ha portato all’elaborazione della “variante tedesca” mostra con chiarezza

---

<sup>12</sup> Si tratta del movimento per la riunione di tutte le stirpi di lingua e cultura tedesca, sorto in Germania e in Austria nella seconda metà del XIX secolo. Esso andò assumendo una connotazione spiccatamente razzista, con la proclamazione dell’ineguaglianza delle razze e l’esaltazione della purezza della stirpe nordica e fornì ottimo materiale per sostenere le rivendicazioni territoriali naziste, volte all’unificazione delle genti germaniche. Materiale utile a livello propagandistico, ma del tutto destituito di valore storico: come ricorda Gennari, citando Enzensberger, “a causa della loro collocazione geografica, i tedeschi, così come gli austriaci, sono un popolo particolarmente composito. Che proprio qui le ideologie della razza e del sangue abbiano conquistato il dominio politico [...], si può tutt’al più intendere in senso compensatorio. L’ariano non è mai stato altro che un costruito ridicolo” [1997, 10].

za che essa veniva percepita come tale dai suoi rappresentanti più acuti. Essi si rendevano conto, anche, del fatto che la condizione instabile che ne era il presupposto richiedeva un'assunzione di responsabilità e un lavoro cosciente e costante per il suo mantenimento. È significativo che l'apprendistato a questo impegno intellettuale ed etico sia venuto a costituire la base dell'idea di formazione espressa dalla cultura tedesca, un'idea diversa dalle altre diffuse nel continente e tuttora riconoscibile dal termine che la connota, *Bildung*, “formazione o educazione di sé, che per più di un secolo ha rappresentato una vera e propria istituzione per i tedeschi istruiti” [Dumont 1991, 9]. L'Università di Berlino porta ancor oggi il nome del suo teorico più lucido, Wilhelm von Humboldt, responsabile, tra il 1809 e il 1810, della sua riorganizzazione e trasformazione in “prototipo dell'università moderna” [ivi, 163-164].

Già questa semplice osservazione mostra quanto profondo sia stato l'influsso della variante tedesca sulla cultura europea, sia grazie all'indiscusso prestigio che attraverso i meccanismi di trasmissione e contaminazione descritti da Dumont. A seguito del suo passaggio nella configurazione individualista, la *Bildung* rappresenta ancor oggi un'importante chiave interpretativa delle tensioni che percorrono la cultura occidentale: l'equilibrio dinamico da essa raggiunto è stato possibile grazie alla peculiare circostanza per cui, nel suo ambito, individuo e collettività non si escludono reciprocamente, come avviene invece nell'individualismo. Ora, alla luce di numerose riflessioni sul momento di crisi attraversato in questi anni dall'Occidente, si può affermare che questo è uno degli aspetti più problematici della fase in cui ci troviamo. Si è visto come il connubio clandestino di forme oliste e individualiste abbia sempre minor respiro e come queste ultime, da sole, siano incapaci di assicurare una convivenza equilibrata e sostenibile, spingendo piuttosto verso un'evoluzione che suscita allarme perfino in analisti di norma misurati, appartenenti a discipline che dell'attuale stato di cose sono espressione diretta, come l'economia. Scrive ad esempio Ruffolo: “Il capitalismo ha scatenato poderose forze distruttive dell'ambiente naturale e della coesione sociale, fino a minacciare la sopravvivenza stessa della specie” [2006, 114]. Ecco dunque che l'opera incompiuta di Dumont apre piste di riflessione e ricerca di grande

attualità, offrendo un quadro di riferimento all'interno del quale è possibile – con un approccio complesso e transdisciplinare – affrontare i temi che saranno con ogni probabilità centrali nell'agenda del XXI secolo: il riequilibrio dell'importanza delle dinamiche culturali all'interno dell'Unione Europea; la revisione del predominio della configurazione individualista e la proposta di una nuova formula, capace di conciliare contraddittorialmente gli apporti delle diverse forme culturali che hanno contribuito all'affermazione della cultura occidentale nel mondo. Compito, questo, che può sembrare di nostro precipuo interesse, ma nasconde invece una rilevanza ben più ampia: “In modo alquanto paradossale, ad essere davvero sotto processo nell'attuale battaglia costituzionale in Europa, non è la Costituzione dell'Unione europea, bensì il futuro del capitalismo stesso, non soltanto in Europa, ma in tutto il resto del pianeta” [Rifkin 2005, 42]. In un mondo dominato da logiche economiche, questa affermazione attinge a un livello di generalità che oltrepassa lo specifico per divenire posizione di intenti globale. Perché ciò avvenga, però, occorre una coscienza critica che può svilupparsi soltanto da un confronto sereno e serrato con l'ideologia della modernità.

*Riferimenti bibliografici*

ACCARINO, B.

2005 *Campi di battaglia e spazi politici. Le nuove identità della guerra*, in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, QuattroVenti, Urbino, pp. 333-375.

Bauman, Z.

1992 *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna.

BERLIN, I.

2001 *Le radici del romanticismo*, a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano.

BOLAFFI, A. e MARRAMAO, G.

2001 *Frammento e sistema. Il conflitto-mondo da Sarajevo a Manhattan*, Donzelli, Roma.

BRAUDEL, F.

2003 *Scritti sulla storia* (1969), Bompiani, Milano.

BRUFORD, W.H.

1975 *The German Tradition of Self Cultivation*, Cambridge University Press, Cambridge.

CESAREO, V.

2000 *Società multiethniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano.

CESAREO, V. e MAGATTI, M. (a cura di)

2000 *Le dimensioni della globalizzazione*, FrancoAngeli, Milano.

COMBI, M.

2000 *Corpo e tecnologie. Simbolismi, rappresentazioni e immaginari*, Meltemi, Roma.

COTESTA, V.

2004 *Sociologia del mondo globale*, Laterza, Roma-Bari.

D'ANDREA, F.

2004 *I problemi culturali dell'interazione*, in F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia, pp. 3-98.

2005a *Genius Loci. I luoghi del quotidiano attraverso Michel Maffesoli*, in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, QuattroVenti, Urbino, pp. 285-329.

2005b *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in F. D'Andrea (a cura di), *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, FrancoAngeli, Milano, pp. 21-53.

2005c *L'uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale*, FrancoAngeli, Milano.

DE SIMONE, A.

2004 *Identità, alterità e dialettica del riconoscimento. Filosofia europea contemporanea e mondo globale*, in F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia, pp. 99-344.

DUMONT, L.

1966 *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris. Tr. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano (1991).

1983 *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Editions du Seuil, Paris; tr. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano (1993).

1984 *Homo aequalis. 1. Genesi e trionfo dell'ideologia economica* (1977), Adelphi, Milano.

1991 *Homo Aequalis II: L'idéologie allemande*, Gallimard, Paris.

DURAND, G.

1996 *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel, Paris.

GADAMER, H.-G.

1991 *L'eredità dell'Europa*, Einaudi Torino.

GEERTZ, C.

1999 *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del XX secolo* (1995), il Mulino, Bologna.

GENNARI, M.

1997 *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropea*, La Scuola, Brescia.

HOBBSAWM, E.J.

1999 *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano.

Kaiser, A.

1999 *Introduzione. La struttura storico-critica dell'ebraismo tedesco tra Ottocento e Novecento: pedagogie della Bildung*, in A. Kaiser (a cura di), *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Bompiani, Milano, pp. 1-88.

KAISER, G.

1966 *L'éveil du sentiment national. Rôle du piétisme dans la naissance du patriotisme*, "Archives de sociologie des religions", n. 22, pp. 59-80.

KURASAWA, F.

2002 *L'immaginazione etnologica come autocritica della modernità europea*, "Quaderni di teoria sociale", n. 2, pp. 211-235.

MARRAMAO, G.

2003 *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

MONGARDINI, C.

1997 *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano.

MONTANARI, A.

1995 *Eroi immaginari. L'identità nazionale nei romanzi, film, polizieschi*, Liguori, Napoli.

2002 *Stereotipi nazionali. Modelli di comportamento e relazioni in Europa*, Liguori, Napoli.

MORIN, E.

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

RIFKIN, J.

2005 *Reinventiamo il capitalismo*, "L'espresso", n. 24, pp. 42-46.

RUFFOLO, G.

2006 *Rallentiamo il mondo*, "L'espresso", n. 24, pp. 112-116.

SPIRO, M.

1996 *Il relativismo culturale e il futuro dell'antropologia*, "Il Mondo 3", 1-2, pp. 182-202.

WATIER P.

1992 *G. Simmel, l'individualité, la communauté et la guerre*, in O. Rammstedt, P. Watier (sous la direction de), *G. Simmel et les sciences humaines*, Klincksieck, Paris, pp. 221-239.



MARCELLO TARÌ

## L'antropologia di noi stessi

**D**urante gli stessi anni, Louis Dumont e Michel Foucault condussero delle ricerche intorno ad alcune questioni che a un primo sguardo appaiono essere molto somiglianti, ma che in realtà cominciano a divergere non appena ci si addentra nelle rispettive opere. Tra i principali interessi perseguiti dall'uno e dall'altro durante gli anni '70-'80 del secolo scorso e che hanno riguardato grosso modo la storia delle idee – come si esprime Dumont – oppure – alla maniera di Foucault – la storia dei sistemi di pensiero, vi sono infatti le indagini condotte sul concetto di *produzione della soggettività*, se ci riferiamo alla prospettiva di Foucault o, per quanto riguarda quella di Dumont, sulla *genesì dell'individuo moderno*, insieme alla ricerca svolta da entrambi sul significato stesso della modernità in relazione a tali tematiche. Gli assi delle ricerche correvano dunque lungo la verticale dell'ideologia moderna e l'orizzontale del soggetto occidentale, per venire attraversate da *altre* ascisse, le quali disturbavano la percezione lineare delle due coordinate. I tempi, infatti, erano quelli del dopo '68 e del Vietnam vittorioso e una moltitudine di nuove soggettività accerchiavano la cittadella del sapere, mostrandone crudamente l'insufficienza, il suo essere null'altro che una "provincia" assurta al rango di "capitale" del mondo per un singolare equivoco che veniva svelato improvvisamente: l'Occidente e il Soggetto non erano mai state "la dimora dell'Essere".

### 1. *Le idee senza storia, la storia senza idee*

Una prima e fondamentale differenza con Dumont risiede nella scelta foucaultiana di operare una discontinuità con la tradizionale "storia delle idee", una rottura consumatasi molto presto, già ai tempi dell'*Archeologia del sapere*,

dove quella particolare maniera di intendere la vicenda storica del pensiero viene così definita: “La storia delle idee è allora la disciplina degli inizi e delle fini, la descrizione degli sviluppi nella forma lineare della storia” [Dumont 1993, 182]. In un certo senso, l'*Archeologia* ci dice che delle “idee” non si dà storia, o meglio, esse non la possiedono nella misura in cui la storia, nella tradizione dominante degli studi europei, era identificata in un principio trascendentale che faceva della teleologia il suo sigillo. Foucault, rifiutando la credenza che vuole la storia essere il dipanamento di una linearità susseguente, cercava piuttosto di creare le condizioni per una simultaneità dei diversi piani di consistenza temporale propri a ogni evento, anche di quelli del pensiero. Una certa influenza dello strutturalismo etnologico sul cosiddetto poststrutturalismo, d'altronde, credo debba essere colta proprio a partire dalla sua posizione critica verso lo storicismo europeo e la correlata filosofia del soggetto. Foucault, dunque, costruì negli anni una archeo-genea-logia che fa forza su di un concetto importante, specie per le sue ultime ricerche, e cioè la *problematizzazione*, ovvero l'estrazione da un determinato blocco temporale di quei modi operativi del pensiero che non sono riportabili ad alcuna invariante antropologica né a qualche variabile storicista, ma che risultano dall'analisi rigorosa di quelle *singolarità* che, determinandosi storicamente, possono investire questioni generali che riguardano *tutti*:

il lavoro di una storia del pensiero dovrebbe consistere nel ritrovare, alla radice di queste diverse soluzioni, la forma generale di problematizzazione che le ha rese possibili – persino nella loro opposizione; o, ancora, ciò che ha permesso di trasformare le difficoltà e gli ostacoli di una pratica in un problema generale per il quale vengono proposte diverse soluzioni pratiche. È la problematizzazione che risponde a queste difficoltà, ma facendo una cosa affatto diversa dal tradurle o manifestarle; essa elabora le condizioni in cui possono essere date le risposte possibili: definisce gli elementi a cui si sforzano di rispondere le differenti soluzioni [Foucault 1998, 247].

È questo dispositivo critico che, secondo Foucault, permette ad una contro-scienza sociale di non piegarsi all'unità trascendentale del discorso scien-

tifico, politico o etico-estetico e di resistere alla dinamica della “traduzione” tipicamente euro-occidentale. Nella misura in cui questo tipo di indagine viene a configurarsi come una forma di *diagnostica*, inoltre, essa porta lo stesso ricercatore non solo a problematizzare la sua epoca, e quindi il passato storico, ma anche a problematizzarsi in quanto soggetto di conoscenza seguendo, nell'uno e nell'altro caso, le discontinuità, le fratture e le soglie di trasformazione in cui il singolare e il generale possono arrivare ad agire positivamente l'uno nell'altro e così mutare le coordinate della produzione di soggettività, le condizioni di intelligibilità della storia e dunque modificare l'esperienza stessa che si fa del reale.

## *2. I limiti antropologici e il “principio della singolarità”*

L'accento sembra così spostarsi sui limiti positivi di ogni epoca, ogni presente e ogni soggettività. Il limite, cioè, non è più inteso come mera rappresentazione del negativo né come qualcosa di autoevidente, bensì come una linea plurale e sfrangiata che bisogna *illuminare* dopo aver affondato il bisturi analitico nella carne del corpo storico. I limiti possono essere utilizzati dalle stesse soggettività come linee di forza. Non, dunque, come delimitazioni territoriali o segnali di blocco nella produzione di soggettività, ma in quanto possibilità concreta di cominciamento di un'altra terra, un altro corpo, un altro pensiero a venire. Il limite, per così dire, annuncia una de-territorializzazione possibile. Le etnoantropologie che si sono sviluppate nella modernità non sono state univocamente disposte verso l'una o l'altra prospettiva. Semplificando, l'etnoantropologia moderna può essere ripartita in una corrente continuista – che può essere o meno evoluzionista – e in una delle rotture; vi è un'antropologia che ha privilegiato la continuità di una tradizione, di una razza, di una etnia, di una cultura avendo spesso come guida un'immagine – quasi un'utopia negativa – composta da popolazioni sostanzialmente inerti, forme di vita in balia di essenze o strutture funzionali le cui uniche possibilità di cambiamento risiedevano nell'incontro fatale con l'Occidente capitalistico;

e un'altra che, invece, ha creduto di poter analizzare i sistemi socioculturali rilevandone la singolarità e quindi i raccordi esterni e le fratture interne, cercando quelli che sono i segni, i mezzi, i luoghi e i tempi della autonoma trasformazione, ma anche le vie di comunicazione produttiva con altre formazioni socioculturali.

Sono eventi singolari, nella seconda ipotesi, che possono essere occasione di rottura del *continuum* psico-temporale di una società e quindi di modificazione delle soggettività coinvolte, laddove il problema dell'antropologia non è tanto quello costituito dai "popoli senza storia", bensì quello costituito dall'invenzione progressiva di un metodo che potesse affrontare con rigore militante i modi in cui può essere problematizzata la storia stessa in relazione alla produzione culturale della soggettività e che, inseguendo le fratture all'interno delle cosiddette strutture, si spingesse sino all'indagine sulla metamorfosi antropologica.

Se Foucault, come lo stesso Marx d'altra parte, va annoverato certamente tra i fautori della seconda opzione vista la sua insistenza sulle rotture epistemiche, sull'oltrepassamento di soglie scientifiche e la sua minuziosa attenzione all'apparire e allo scomparire di intere formazioni storiche, Dumont sembra pendere verso la prima, poiché i caratteri di continuità di ogni cultura, nonostante le loro trasformazioni, rimangono il baricentro della sua analisi. Uno dei contributi essenziali di Foucault alle scienze sociali è probabilmente quello di aver inventato il "principio della singolarità", un dispositivo teorico che poggia sull'irriducibile valore epistemico-ontologico dell'*evento*. Quello della singolarità è dunque un principio operativo che lavora il reale a partire dalla selezione di quegli eventi che producono "rotture dell'evidenza" nella storia minando alla base e al vertice lo spazio narrativo dello storicismo europeo, che più volte è stato identificato con la logica temporale del capitale il quale, scrisse Walter Benjamin, si sostanzia di un tempo vuoto, omogeneo e rigidamente teleologico che integra dialetticamente ogni altra singolarità storica e culturale traducendola, o meglio sussumendola nel proprio sistema di produzione di senso. La categoria marxiana di sussunzione (formale e reale) può essere fatta valere antropologicamente, sottolineando il fatto che non si tratta solo di

inglobamento economico, bensì di sussunzione di interi sistemi semiotici e materiali, di una decodificazione e ricodificazione di immaginari e linguaggi portati forzatamente a servire la valorizzazione capitalistica. Si tratta cioè di quella sussunzione di forme di vita che è narrata dalla storiografia e dall'antropologia occidentale come una progressione dello Spirito o, alternativamente, una evoluzione al cui vertice sedeva invariabilmente un Soggetto maschio, bianco e preferibilmente borghese.

L'esplosione della narrazione storicista, nel progetto che accomunò molti intellettuali militanti dell'epoca, avrebbe invece permesso non solo di produrre nuovi modelli di narrazione storica, ma anche di mostrare con più nettezza le singolari linee di forza nell'attualità per agire direttamente a livello della micropolitica generalizzata che il '68 annunciava a gran voce. Il principio della singolarità foucaultiano starebbe a indicare, così, una critica costituente delle generalizzazioni antropologiche o storiche che in una data epoca sono ritenute in qualche modo "necessarie e universali". Foucault parla al proposito della costruzione, singolarità per singolarità, di un "poliedro d'intelligibilità" del quale non si conoscono in anticipo il numero delle facce, ma che bisogna decomporre dall'interno per comprenderne la disposizione esterna: alla scomposizione interna corrisponde infatti una moltiplicazione delle *sporgenze* esterne [cfr. Foucault 2001, 842-843]. L'essenziale dunque, nell'analitica di una singolarità che rompe l'evidenza storica, è cogliere la polimorfia degli elementi che la compongono e la mettono in relazione con altri elementi, che in apparenza le sono estranei. Foucault sostiene, ad esempio, che bisogna pensare allo spazio europeo come qualcosa di molteplice e anche alla sua storia come *non-una* e che l'evento, appunto, non è semplicemente "un segmento di tempo" bensì "il punto d'intersezione tra due durate, due velocità, due evoluzioni, due linee di storia" [ivi, 581]. Siamo abituati a pensare a una tale dualità nei termini innanzitutto di dominanti e subalterni, sfruttatori e sfruttati e così via e se questa, comunque, rimane una semplificazione euristicamente valida è evidente che dobbiamo sforzarci di pensare in termini più complessi e perciò a più punti d'intersezione, a più storie, a più soggettività, a pensare cioè in termini di moltitudine, di soggettività nomadi, molteplici e sessualmente

sitate. L'Europa post-statuale della moltitudine non può prescindere dalla costruzione di un nuovo immaginario che concerne le transappartenenze, la sconfessione del logocentrismo etnocentrico, dell'alternativa nomadica al soggetto maschio, bianco, lavoratore e surrealmente impegnato nella difesa di presunti privilegi connessi alla nazionalità e alla cultura o civiltà.

Il principio della singolarità si applica dunque anche al pensiero, operando nel senso di rintracciare eventi propri a un pensiero anch'esso nomade, anch'esso *non-uno*; sono quelle singolarità del pensiero che permettono, dall'interno di una epistemologia, di sganciarsi da un'epoca e una storia, a volte di distruggerle, sicuramente di immaginarne altre a venire. Se il pensiero è storico, allora le sue singolarità sono trasformabili attraverso un «lavoro del pensiero su di sé»: *il pensiero è critico* [cfr. *ivi*, 1399].

### 3. *Le sporgenze del poliedro antropologico*

Il lavoro di un'antropologia culturale problematizzante, data questa prospettiva, potrebbe consistere nel cercare di costruire una rete di canali – ricolma di detriti –, attraverso la quale far comunicare le rotture dell'evidenza della storia con quelle del pensiero, tracciando così una diagonale tra la storia e la filosofia che le porti fuori di sé: fuori dall'Occidente, come ideologia culturale, e dallo Stato, come necessità politica e concreta funzione di comando. In sostanza, l'etnoantropologia e gli studi culturali sono in grado di sfidare il poliedro della modernità enucleando tutte le *altre* sue sporgenze, interne ed esterne? Bisogna esporsi e mettersi in contatto con un “fuori” – diranno in vari modi sia Foucault che Gilles Deleuze – per avere una possibilità di soggettivazione autonoma e l'antropologia, se è critica, non sfugge a questa regola.

Problematizzazioni antropologiche cruciali sono state, ad esempio, la questione della parentela e dell'economia primitiva, della guerra selvaggia e della nascita dello Stato o anche quella riguardante lo statuto della persona nei più diversi contesti e dunque, ciò che in particolare qui ci interessa, quella della storia etnologica della produzione di soggettività. Per ogni problematiz-

zazione, per ogni micropoliedro antropologico, in ogni caso, va prodotto un “fuori” adeguato. Un fuori che, effettivamente, costituisce la superficie sulla quale definire le sporgenze attraverso le quali riusciamo a scorgere i limiti di un dispositivo. Durante un dibattito a più voci sull’*Anti Edipo*, Gilles Deleuze così rispondeva alle sollecitazioni di Pierre Clastres:

Quanto all’etnografia, Pierre Clastres ha detto tutto, in ogni caso ciò che è importante per noi, quello che noi cerchiamo di fare è mettere la libido in relazione con un “fuori”. Il flusso di donne tra i primitivi è in rapporto con dei flussi di greggi, dei flussi di frecce. Improvvisamente un gruppo si nomadizza. Improvvisamente dei guerrieri arrivano sulla piazza del villaggio, vedete *La Muraglia della Cina*. Quali sono i flussi di una società, quali sono i flussi capaci di sovvertirla e il posto del desiderio in tutto questo? Qualcosa arriva sempre alla libido e gli arriva dal fondo dell’orizzonte, non dall’interno. Perché l’etnologia, così come la psicanalisi, non dovrebbe essere in relazione con questo fuori? [Deleuze 2002, 319]

Ecco cosa potrebbe significare produrre una problematizzazione antropologica e guardare alla funzione produttiva dei limiti e, specialmente, di ciò che preme dall’esterno per sovvertire l’interno. Anche se oggi il compito principale è piuttosto ravvisabile nella scomposizione interna dello spazio tutto saturo della mondializzazione per creare le condizioni di intelligibilità di quel “fuori” che preme dal suo stesso interno. Infine, per una definizione efficace del tema della problematizzazione è utile riferirsi a quella formulata da Judith Revel: “La problematizzazione è dunque la pratica della filosofia che corrisponde a una *ontologia della differenza*, cioè al riconoscimento della discontinuità come fondamento dell’essere” [Revel 2002, 82. Corsivi miei].

Anche Dumont parla spessissimo di differenza, cosa tutto sommato normale per un antropologo, eppure ciò che dobbiamo comprendere mi pare essere lo scarto esistente tra un pensiero della differenza, quindi delle singolarità pure e della discontinuità, e un pensiero differenzialista, dunque delle grandi essenze ideologiche continuiste, uno scarto che bisognerebbe cercare di approfondire provando a capire che tipo di relazione un’antropologia della soggettività può avere con un’ontologia della differenza come quella formulata da

Foucault. Il problema di Dumont, e in generale dei durkheimiani, è di fatto costituito da un atteggiamento teorico che lo porta a non poter fare a meno di respingere l'evento, e quindi la stessa problematizzazione del presente e della singolarità, nel campo dell'inintelligibile, opponendo la non-visibilità di tali singolarità a ciò che invece apparirebbe in tutta chiarezza e cioè il Sistema, la Struttura ovvero il Tutto sociale, che appare nelle cosiddette rappresentazioni collettive dalle quali deriverebbero le specificità sociali. Si potrebbe anche dire sistema unitario contro sistema del molteplice, oppure unimorfismo contro polimorfismo.

Diverso sembra essere il caso di Lévi-Strauss, il quale sosterrà che l'evento è sì leggibile, ma solamente *nel* sistema, così come la singolarità appare *nella* struttura: l'evento storicamente rivelatosi non è l'unico possibile ma, appunto, una singolarità possibile tra le tante virtualmente infinite ed è così che, forse, ci avviciniamo alla logica del molteplice che caratterizzerà il poststrutturalismo. Secondo Marshall Shalins, invece, l'evento sarebbe il *rapporto* tra un avvenimento storico e la struttura (Shalins fa l'esempio, non casuale, del Maggio '68), il che significa che un unico fatto storico può dare luogo a diversi eventi a seconda del contesto sistemico determinato dalla struttura culturale in cui avviene: in seguito ogni evento – e non un qualsiasi fatto storico – può dunque modificare le relazioni di significato in un dato contesto culturale [cfr. Shalins 1992]. Foucault dà all'evento ancora più intensità, poiché arriva ad opporlo senza mezzi termini alla struttura e arriverà a mostrare che, proprio per questo suo radicale opporsi, la singolarità di un evento non può essere in alcun modo un fatto “necessario” allo svolgimento storico e che, proprio perché *causa sui*, ogni evento ha la potenza di mutare le specifiche condizioni strutturali nel quale avviene: a ogni singolarità corrisponde un *telos* immanente così come a ogni evento un suo “fuori”.

#### 4. *Genesis o genealogia*

Sebbene abbiano compiuto percorsi dissimili e siano arrivati a conclusioni altrettanto diverse, sia il Dumont che il Foucault di quegli anni condivisero una comune ambizione, consistente nel tentativo di produrre un'*etnologia di noi stessi*. Spesse volte si sono ritrovati a tal fine a visitare gli stessi luoghi e tempi, come l'età del primo cristianesimo e della Riforma, la nascita del liberalismo, del nazionalismo e di quei passaggi che scandiscono la modernità fino all'età postmoderna di cui riconoscevano i segni dell'avvento. È da sottolineare che tutti e due hanno compiuto questo lavoro da storici – una storia, la loro, indubbiamente molto *sui generis*: così come Foucault ha utilizzato la storia per decostruire dall'interno la filosofia e per indicare un percorso pratico nel presente, Dumont ha fatto lo stesso per l'antropologia –, partendo da considerazioni che erano cruciali per il loro tempo e che, tutto sommato, rimangono assolutamente attuali. L'interrogazione che li spingeva a ripercorrere criticamente la vicenda occidentale gli derivava senza dubbio dalla convinzione di trovarsi a vivere in un momento di grandi cambiamenti strutturali, di eccezionali trasformazioni antropologiche, dell'apparire cioè di *singularità* che mettevano in discussione radicalmente l'assetto politico e culturale della modernità.

Attraverso le storie culturali e le genealogie dei saperi, le lotte della gente e il rilevamento dei dispositivi ideologici, l'analisi dei miti, dei rituali e delle discipline scientifiche, venivano da loro indagati come luoghi del pensiero e dell'agire che rispecchiano il negativo, ma anche il positivo di ciò che costituisce il *nostro* tempo, creando le condizioni per una nuova cartografia del presente: il negativo, nella misura in cui abbiamo attraversato negli ultimi trenta, quarant'anni periodi di intensa trasformazione antropologica che, per molti versi, ci fanno essere altro da ciò che i due autori hanno analizzato e anche vissuto; il positivo, nel senso che quelle analisi concernevano idee, pratiche e valori che, almeno in parte e in un modo tutto da comprendere, ancora ci attraversano e che dunque insistono nella produzione di soggettività contemporanea. Ma esse vertevano, almeno nel caso di Foucault, anche sulle nuove rotte attraverso

le quali viaggiano le nuove pratiche del sé, spingendo l'interrogazione conoscitiva verso l'affermazione ontologica.

Sia Foucault che Dumont, quindi, espressero una diagnosi del loro presente che guardava a quello che avrebbe potuto divenire, alle trasformazioni possibili delle idee, dei valori, delle culture e dei corpi su di un piano divenuto oramai mondiale. Molto forte, infatti, è l'impressione che le incursioni foucaultiane nell'Iran della rivoluzione islamica così come la comparazione "totale" tra oriente e occidente portata avanti da Dumont alla fine degli anni '70, siano state operazioni che appaiono come volte più a ricercare qualcosa di "noi stessi" che non una tradizionale ricerca storico-antropologica su *altri* soggetti. O meglio: a partire da eventi problematizzanti e da puntuali ricostruzioni storico-filosofiche, il mondo postcoloniale cominciava ad apparire come un'unica superficie nella quale l'oriente era in occidente e viceversa, dove la modernità sembrava mescolarsi allo spazio dell'arcaico e il tradizionale al presente della postmodernità, dando vita a figure mostruose nella loro ibrida composizione. In questo senso, ciò che viene problematizzato è soprattutto la formazione e il valore soggettivo di questo "noi" e "loro" mostruosi che si andavano a costituire nel passaggio al postmoderno e che, grazie all'opera di Antonio Negri e Michael Hardt, abbiamo imparato negli ultimi anni a chiamare *moltitudine* e *impero* [cfr. Hardt e Negri 2002]. Ma *moltitudine* e *impero* non sono figure dell'arcaico né del moderno; esse, al contrario, decretano una crisi costituente di entrambe come categorie esplicative, alludendo allo sfondamento irreversibile di ogni ordine e grado dei *limiti* e dei *confini* che, in molti modi, quelle configurazioni imponevano al mondo e all'immaginazione costituente. Se la cosiddetta guerra globale e permanente è una delle facce più evidenti del poliedro della globalizzazione, è anche vero che altre si sono rivelate come possibili *sporgenze* alternative: il Chiapas, Seattle, Genova, le *banlieues* in fiamme, sono solo alcuni dei nomi comuni con i quali possiamo chiamare le diverse sporgenze di un *fuori interno* che si va costituendo al ritmo delle lotte globali.

Attraverso le reti epistemiche gettate sul pianeta apparivano, quindi, alcuni elementi di quella parte di noi stessi che, per Foucault, erano luoghi da abban-

donare o da reinventare e che Dumont invece intendeva sottoporre alla critica antropologica per recuperare qualcos'altro – l'ordine gerarchico tipico del pensiero olistico – che, a suo avviso, la modernità aveva “dimenticato” e che forse poteva essere restaurato, quantomeno a livello del pensiero, dopo una propedeutica comparazione con società diverse da quelle occidentali. Cruciale però, nel discriminare gli sviluppi e i risultati delle due piste di ricerche, è il modo stesso di concepire e costituire l'oggetto da parte dei due autori. Uno o più oggetti che, pur potendo essere comuni, ad esempio nei loro stretti riferimenti storici, si aprono all'interno di prospettive epistemologiche radicalmente differenti: il fatto stesso di denominare “genealogia” o “genesi” l'approccio metodologico generale parla da sé. La nozione di genealogia ha per Foucault un fondamentale valore concettuale e di metodo, che andrà ad affiancarsi a quello archeologico da lui sperimentato in precedenza, permettendogli di analizzare oltre al campo discorsivo – abitato dagli “enunciati” – quello delle pratiche non discorsive – lo spazio cioè delle “visibilità” –, ovvero quello degli effetti di potere, delle regole di condotta, del funzionamento delle istituzioni e, quindi, dall'intersecarsi dei due livelli, interrogare quello della produzione storica della verità come anche della soggettività, legati tra loro da una relazione di immanenza. La genealogia, in poche parole, si occupa di studiare le condizioni materiali che presiedono alla produzione discorsiva e non discorsiva che in ogni epoca e società producono e regolano la politica, l'etica e l'estetica ma, innanzitutto, essa si pone esplicitamente in contrapposizione a ogni genetica storica e antropologica che presupponga una “origine”.

Ogni presunta origine, una volta trattata col metodo genealogico, mostrebbe invece la propria derivazione da qualche altra cosa, qualche altro materiale che costituisce la sua polimorfica superficie ontologica. L'origine, così, non appare più come se si stagliasse su di un unico fondamento che preannuncia un'unica e necessaria finalità, ma è dispersa in un insieme eterogeneo di fonti, di materiali, di parole, di cose e di corpi che, una volta messo in evidenza, la demistifica come pilastro della visione trascendentale della storia proprio nel suo rivelarsi in quanto irriducibile, materialistica, molteplicità: il mostro della molteplicità, sembra dire Foucault, è presente fin dal “principio”.

Una questione che sembra riapparire in studi recenti, come quelli ad esempio di Jean Loup Amselle [cfr. Amselle 2001], che arrivano a definire l'a-priori storico decisivo di ogni sapere antropologico all'interno di un dispositivo teorico in cui viene mostrato come l'ibridazione sia un "fatto" fin dai primordi delle culture umane, malgrado la storia del pensiero mostri altrettanto efficacemente l'estrema difficoltà che l'umanità ha incontrato e ancora incontra nel pensarlo. Possiamo anzi sostenere con una certa sicurezza che uno dei motivi scatenanti delle attuali tensioni globali sia contenuto esattamente in questo rivelarsi della mescolanza globale come destino comune, piuttosto che come origine comune, ovvero della poli-morfia o trans-morfia consustanziale all'essere biopolitico nell'età della mondializzazione.

In Dumont, il concetto di genesi, sebbene egli non dedichi grande spazio alla sua analisi teorica, pone evidentemente problemi differenti, ma può illuminarlo proprio il confronto con il sistema archeo-genea-logico. Sia in *Homo aequalis* che nei *Saggi sull'individualismo*, le sue due opere sulla modernità, il termine "genesi" compare in grande evidenza: nel primo caso, è addirittura compreso nel sottotitolo – *Genesi e trionfo dell'ideologia economica* –, mentre nel secondo figura come titolazione dei due primi sottocapitoli – *Genesi I e Genesi II*, entrambe riferite all'ideologia moderna – e dunque possiamo inferire che sia un concetto a cui Dumont non solo presta attenzione, ma a cui dà molta importanza a livello euristico. Inoltre, non bisogna dimenticare che il secondo capitolo di *Homo Hierarchicus* è intitolato programmaticamente *Storia delle idee*. Infatti, "genesi" è concetto assolutamente adeguato alla storia delle idee, come Foucault stesso non dimenticò di segnalare collegandolo logicamente ad altri due: la storia delle idee, scriveva Foucault, "segue la genesi che, partendo dalle rappresentazioni note o acquisite, dà vita a sistemi o opere [...]. Genesi, continuità, totalizzazione: ecco i grandi temi della storia delle idee" [Foucault 1980, 182]. E, in verità, queste altre due parole – continuità e totalizzazione – non sono affatto assenti, tutt'altro, dal vocabolario concettuale dumontiano.

Anche in Dumont, la genesi potrebbe sembrare che sorga dall'insieme eterogeneo delle condizioni di possibilità di quella che lui chiama una "con-

figurazione antropologica”, nel caso in oggetto la formazione dell’idea di individuo e in generale della configurazione globale della cultura o ideologia occidentale moderna; la differenza con Foucault risiede piuttosto nel fatto che Dumont privilegia le continuità interne a ogni singola configurazione antropologica e le discontinuità esterne che ognuna di esse presenta rispetto ad altre configurazioni, e quindi imprime a ogni singola configurazione l’andamento del tipo genesi-sviluppo-trionfo (e dunque fine o declino), mentre l’archeo-genea-logia foucaultiana, da un lato, serve a demistificare il tradizionale metodo storico e antropologico che tratta i discorsi come documenti da interpretare – ovvero “come segno di qualcos’altro” [ivi, 184] –, opponendogli la specificità dei discorsi in quanto tali e, dall’altro, persegue il rinvenimento delle soglie di discontinuità interne, delle differenze e degli scarti presenti in *ogni* dispositivo culturale e politico che ne costituiscono il limite plurale che agisce sullo stesso dispositivo ma che, in alcun modo, può rivestire il senso di una ordinata teleologia trascendentale. Le “configurazioni” o i “poliedri”, insomma, non sono sostanze o essenze chiuse in loro stesse, bensì dispositivi dinamici in costante e spesso conflittuale comunicazione col “fuori”.

### 5. *La battaglia dei saperi*

L’archeo-genea-logia si occupa dunque di selezionare materialisticamente quegli elementi che, una volta liberati dall’opacità della storia, permettono di far emergere con maggior nitidezza le *forze* che costituiscono un evento, discorsivo o meno, che a sua volta produce ulteriori discontinuità, altre differenziazioni tramite le quali possiamo apprezzare una mutazione antropologica. Se lo scopo di Dumont è di far comparire “la nostra cultura nella sua unità e specificità” [Dumont 1993, 41], Foucault si impegna al contrario a mostrarne le differenze interne, la dispersione, il caso, le singolarità, i saperi più o meno ufficiali che la decostruiscono dal suo stesso interno; sono tutti quegli elementi “minori” di un’epoca che vengono disposti in modo tale da apparire come il suo solido limite e, in prospettiva, il suo divenire. Foucault

mostra cioè la *fodera* interna, come la chiama Deleuze, di ogni dispositivo di potere-sapere, ciò che fa sì da rendere l'archeologia e la genealogia i principi formatori di una *contro-scienza* interdisciplinare, la quale funziona come una macchina decostruttiva di ogni progetto teorico unitario: “L'orizzonte a cui si rivolge l'archeologia, non è *una* scienza, *una* razionalità, *una* mentalità, *una* cultura; è un groviglio d'interpositività di cui non si possono fissare di colpo i confini e i punti d'incontro” [Foucault 1980, 210]. E lo si può fare, però, nel mentre si costituiscono le condizioni di possibilità per l'esercizio critico di una moltitudine di saperi comuni: “si tratta dopo tutto di una battaglia, di una battaglia dei saperi contro gli effetti di potere dei discorsi scientifici” [Foucault 2001, 168].

La battaglia che Foucault inaugurava a livello teorico – la stessa che nella pratica dei movimenti sociali di quell'epoca si dava per le strade e che Foucault non disdegnava affatto di frequentare – era dunque quella dei “saperi locali” contro le “prospettive globalizzanti”. Dumont notoriamente propendeva per una visione teorica globale che, a suo avviso, doveva essere quella della sociologia “sana” contro quella sociologia che, implicitamente, considerava come “degenerata”. Per saperi locali, invece, Foucault non intende certo qualcosa che abbia a che fare con dei “localismi”, tutt'altro: piuttosto sono quei discorsi e pratiche non dominanti, spesso afasici e non-visibili olisticamente, che costituiscono, situazione per situazione, il diagramma irregolare dell'alternativa immanente ai poteri e ai saperi dominanti: ogni qualvolta una “lotta locale” accade – cioè *parla, appare e agisce* pubblicamente – significa che qualcuno o qualcosa è stato in grado di far agire non lo specifico sul generale, ma di comporre e riprodurre la singolarità nel comune, rompendo in uno o più punti la rete discorsiva e/o materiale dei poteri e dei saperi dominanti a livello globale. Come scrive Deleuze a proposito del concetto di “locale”: “al funzionalismo di Foucault corrisponde una moderna topologia che non pone più un luogo privilegiato come fonte del potere, e che non può più accettare le localizzazioni puntuali [...]. *Si noti che «locale» ha due sensi molto diversi: il potere è locale perché non è mai globale, ma non è locale o localizzabile perché è diffuso*” [Deleuze 2002, 43. Corsivi miei].

Per Foucault, dunque, un qualsiasi sistema di potere non può mai essere raffigurato come un *tutto*, essendo ogni suo movimento innanzitutto segno dell'esistenza di singolari relazioni tra forze che si *diffondono* attraverso i corpi; sarebbe, per lui, privo di senso ciò che invece sosteneva Dumont, ovvero che il concetto primario può essere solamente il *tutto*, sociale e/o politico, oppure l'*individuo morale* [cfr. Dumont 1993, 88]. Per Foucault, l'essenziale approccio di base alla ricerca è infatti non la società in quanto *tutto*, ma la sua microfisica. L'attraversamento analitico di una società deve essere compiuto in modo tale da poter incontrare i micropoteri e i microsaperi disseminati in tutti gli strati sociali e perfino in ogni singolarità individuale, lì dove si batte e dibatte ciò che agisce direttamente per mezzo dei corpi e sui corpi. Là, cioè, dove l'ideologia stessa è ineffettuale rispetto alle *pratiche* di potere che producono sapere e viceversa [cfr. Foucault 1976, 30-31]. Una volta decomposto il dispositivo sociale dominante, dall'interno dei suoi microluoghi di potere/sapere, sarà relativamente più agevole individuarne le *sporgenze*, le facce esterne che ne delimitano la capacità di dominio, ovvero la forza del dominio di affettare la vita delle soggettività, ma anche la potenza delle soggettività di affettare l'ambiente e dunque di produrlo e riprodurlo alternativamente al dominio.

Molto sinteticamente, possiamo dire che laddove Dumont vede una configurazione ideologica totalizzante, Foucault scopre delle singolarità che la forano e la squarciano, aprendo vie di fuga da ogni lato (dove i lati non si sa mai quanti siano se non dopo averli attraversati); là dove il primo vede l'individuo morale, il secondo centra il suo discorso sulla positività dei corpi. In un dibattito con alcuni studenti, svoltosi a Parigi nel 1971, Foucault sostiene anzi che il credere nell'utilità analitica dell'immagine olistica di una società (nel senso preciso di una società considerata come un *tutto*, dal e per il quale derivano le specificità nelle quali si rivela la regola generale del suo funzionamento) significa fare dell'utopismo astratto, anzi assecondarne una particolare corrente che egli fa risalire alla nascita del capitalismo nel mondo occidentale: quest'ultima richiede, perché si possa parlare di una qualsiasi esperienza concreta, di domandare ai soggetti un *minimum* che consiste appunto nel tener sempre conto dell'insieme della società. Foucault chiede il contrario, un *maxi-*

*mum* che equivale a porre condizioni impossibili alla logica del capitale e che consiste nel non tener conto affatto dell'insieme della società "se non come oggetto da distruggere. In seguito bisogna sperare che non si avrà più nulla che somigli all'insieme della società" [Foucault 2001, 1103].

Foucault chiede cioè che i soggetti, ovvero la moltitudine che produce e compone le diverse società, vengano considerati in quanto rete di singolarità, tanto in divenire quanto irriducibili: esse formano una molteplicità agente il cui mezzo di concatenamento è la cooperazione sociale che gli è immanente, ma che non produce in nessun caso una totalizzazione trascendente (e quindi non c'è più *un* popolo, *una* nazione, *una* cultura, *una* società, ecc.). L'antropologia, in fondo e nonostante tutto, cosa ha scoperto di più importante se non la logica della molteplicità dispersa sull'unico – per quanto determinato storicamente – piano d'immanenza? Questi sono alcuni motivi che spingono a considerare i differenti lavori dei due autori come di estremo interesse per la nostra attualità, specie se confrontati a loro volta con la più recente produzione intellettuale e politica, ad esempio con quella dei *Subaltern* e *Postcolonial Studies*. Questi, ispirandosi più o meno direttamente all'opera di Foucault e alla corrente di studi chiamata post-strutturalismo, non possono fare a meno di contraddire profondamente uno sguardo antropologico come quello espresso in maniera esemplare da Dumont.

*Riferimenti bibliografici*

AMSELLE, J.L

2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des culture*, Flammarion, Paris.

DELEUZE, G.

2002, *Foucault*, Cronopio, Napoli.

2002, *L'île déserte et autres textes*, Les éditions de Minuit, Paris.

DUMONT, L.

1993, *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano.

1984, *Homo aequalis 1. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano.

FOUCAULT, M.

1980, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano.

1976, *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.

1998, *Archivio Foucault III*, Feltrinelli, Milano.

2001, *Dits et écrits I 1954-1975*, Gallimard, Paris.

2001, *Dits et écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris.

HARDT, M e NEGRI, A.

2002, *Impero*, Rizzoli, Milano.

REVEL, J.

2002, *La pensée verticale: une éthique de la problématisation*, in F. GROS (a cura di), *Foucault. Le courage de la vérité*, Puf, Paris 2002, pp. 63-86.

SHALINS, M.

1992, *Storie d'altri*, Guida, Napoli.



FOCUS

ROUTINE E INNOVAZIONE NELLA VITA QUOTIDIANA



Delano, Jack (1914). *At the Vermont state fair, Rutland* (settembre 1941).  
Farm Security Administration – Office of War Information Collection 11671-3  
Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C. 20540 USA [http://hdl.  
loc.gov/loc.pnp/pp.print](http://hdl.loc.gov/loc.pnp/pp.print).

GABRIELLA PAOLUCCI

## La *routine* dell'innovazione. Il capovolgimento della dinamica *routine*-innovazione nella società tardo-moderna

Il binomio “*routine*-innovazione” appartiene al novero delle coppie concettuali che portano su di sé il peso di una marcata enfasi normativa. Una tale vocazione deriva naturalmente dal carattere dei due concetti che compongono la coppia. La *routine*, modalità discredita dell'agire quotidiano perché priva di spessore creativo, si spoglia delle sue connotazioni negative a contatto con l'innovazione – che è invece emblema di mutamenti di segno positivo e di creatività – e, facendosi strumento di oggettivazioni più “elevate”, si libera delle sue caratteristiche più prosaiche. Lo statuto normativo delle due nozioni si trasferisce così alla dinamica della loro interazione, che a sua volta retroagisce sul loro specifico significato. Di fronte a qualsiasi concetto che presenti accenti di tipo normativo è utile tenere una certa distanza, e cercare di separare le incrostazioni normative dal significato originario. In alcuni casi, tuttavia, compiuta questa operazione, si può arrivare a scoprire, purtroppo, che le sovrastrutture normative sono così solidali con il senso originario che il concetto finisce per diventare ambiguo o addirittura “estinguersi”, mostrando in tal modo la sua natura ideologica. In altri casi, come accade sovente nelle scienze sociali, si giunge ad operare una specie di “riconversione” del significato originario, liberandolo dalla normatività che ne aveva in qualche modo motivato la nascita.

È il caso, ad esempio, del concetto di “vita quotidiana”. Nato per legittimare l'assetto sociale determinato dal capitalismo industriale, esso sancisce la legittimità di uno stile di vita che per i più non può che essere dominato dal continuo ripetersi del “sempre uguale”. Contemporaneamente, tramite la contrapposizione tra quotidiano e non-quotidiano implicita nel concetto stesso, decreta la natura profondamente negativa della vita di ogni giorno, in-

dipendentemente dalla natura fattuale di ciò che effettivamente si ripete tutti i giorni. Tra le altre cose, ciò ha spinto quegli approcci che hanno inteso distinguersi dalle ontologie negative della quotidianità, a definire “non-quotidiane” tutte le pratiche che, pur ripetendosi ogni giorno, trascendono l’ambito della pura e semplice autoriproduzione individuale.

La nozione di “tempo libero”, per riferirci ad un ambito attiguo a quello definito dalla problematica del quotidiano, partecipa di un’analoga ispirazione normativa. Comparsa nel lessico della modernità occidentale più o meno nella stessa epoca, sancisce e legittima la contrapposizione tra un tempo “libero” e un tempo “non libero” e confina l’ambito della libertà in una dimensione esterna ed *estranea* al lavoro (salarato). Al contempo, postula che il lavoro non possa che essere definito – per statuto – dalla illibertà. Come per la vita quotidiana, anche per il tempo libero si è fatto strada a poco a poco il tentativo di liberare il concetto dalle pesanti ipoteche poste su di esso dalla società che l’ha partorito. Gli approdi, anche in questo caso, sono risultati tuttavia assai contraddittori, se non addirittura ambigui. La nozione di tempo libero, nello sciogliersi dalle catene che l’hanno legata all’illibertà del lavoro salariato, si è ritrovata, da un lato, prigioniera di visioni ideologiche analoghe a quella originaria, e, dall’altro, privata di un preciso statuto concettuale. In molti casi, oggi le scienze sociali applicano la categoria di tempo libero agli ambiti più disparati, senza che vi sia la necessaria consapevolezza dell’ambiguità insita nel termine. Una consapevolezza che è tanto più necessaria nel mutato quadro contemporaneo della società, entro cui le sorti della quotidiana libertà e illibertà si giocano con regole nuove rispetto agli scenari della modernità industriale, dentro e fuori dal lavoro.

Se volessimo tentare di sottoporre la coppia *routine*-innovazione ad un medesimo processo di liberazione dalle incrostazioni normative, dovremmo in primo luogo osservare che la tras migrazione di senso cui si faceva cenno all’inizio è già di per sé un pesante ingombro. Appare dunque utile considerare i due concetti separatamente. Per il senso comune la *routine* coincide con il quotidiano e ne è l’essenza. Ma non solo per il senso comune. La storia della filosofia contemporanea e la storia del pensiero sociologico sono ricche di

teorie che guardano alla *routine* come cifra costitutiva della quotidianità. In tal modo, esse sembrano riproporre la vocazione originaria della categoria di vita quotidiana, nata per trasferire nel lessico ciò che le pratiche della vita moderna stavano già da tempo sedimentando nella società: per sancire, cioè, la separazione tra l'esistenza (o meglio, le esistenze) come insieme di pratiche di autoriproduzione e l'Esistenza come manifestazione dell'essenza umana. Il concetto di vita quotidiana sembra dunque incorporare, per statuto, la nozione di *routine*. La solidarietà tra le due categorie è talmente forte che appare assai difficile parlare dell'una senza tirare in ballo l'altra. Tant'è che tutte le ontologie della vita quotidiana, e cioè in tutte le teorie che ipostatizzano la quotidianità come modalità dell'esistenza di ogni giorno al di là delle determinazioni storico-sociali, siano esse negative (da Heidegger a Blanchot, fino a Agnes Heller), che positive (dalla fenomenologia, a Lefebvre, fino a Maffesoli), tendono a far coincidere la vita di ogni giorno con la *routine*. Il noto, il familiare, l'ordinario, ecc. per Heidegger come per la sociologia fenomenologica, per Lefebvre come per Maffesoli, si installano potentemente al centro della vita quotidiana e ne colorano il significato. Anche quando al registro dell'abitudine e della *routine* viene riconosciuta una valenza positiva, l'operazione teorica non cambia di segno: siamo comunque di fronte a un'ontologia. L'irruzione dell'evento, e dell'innovazione che esso apporta nella *routine* di ogni giorno, si colloca al di là del quotidiano e lo trascende. Perfino alcune delle teorie che aspirano a superare ogni visione ontologica della vita quotidiana, e fondano il concetto su categorie legate alla concretezza dell'autoriproduzione individuale, finiscono alla fine per riproporre ontologie, anche se *sui generis*.

La riflessione più recente, sia in campo sociologico che storico e filosofico, ha tentato di superare l'intimo dualismo che connota tutte le ontologie della quotidianità, introducendo nella teoria della vita quotidiana la dinamica *routine*-innovazione come dispositivo in grado di dare nuove aperture alla vita di ogni giorno. Di più. Ha elevato il tema dell'interazione tra *routine* e innovazione a oggetto privilegiato di analisi. Una tale rivisitazione del concetto è dovuta sia a motivi di ordine squisitamente concettuale che a ragioni di natura storica, legate cioè ai mutamenti intervenuti nel tessuto della società.

Tra i primi, possiamo annoverare la tensione concettuale propria di orientamenti che hanno posto attenzione alla funzione che svolge l'*evento* nella *routine* quotidiana e che hanno individuato in esso il tramite tra la *routine* e l'innovazione. Senza evento non vi è infatti alcuna innovazione. L'evento, che annuncia l'innovazione e ne costituisce l'ossatura, cambia le coordinate del 'sempre uguale', travolgendo i consolidati quadri di riferimento della ripetizione quotidiana. Indipendentemente dalla realtà fattuale con la quale entra in contatto, l'evento irrompe nel *continuum* quotidiano, apportando sempre uno sconvolgimento. Ma questa trasformazione della *routine* può essere colta come 'innovazione' solo *ex-post*, solo quando si potranno confrontare le *routine* precedenti con quelle successive all'evento. L'innovazione è tale, infatti, solo quando si consolida come nuova *routine*. Da questo punto di vista, l'evento che annuncia innovazione non conosce alcun limite né confine all'esercizio della propria azione. Dalla ricerca scientifica all'uso delle tecnologie, dalla sfera della politica a quella dell'economia, fino alla biografia dei singoli individui, l'evento rappresenta sempre una rottura tra un prima e un dopo, e segna lo spartiacque tra *routine* e innovazione. Per quanto concerne i motivi di ordine storico-sociale che hanno esercitato una certa influenza nell'alleggerire la vocazione normativa della dinamica *routine*-innovazione, possiamo proporre alcune banali osservazioni, che solo dopo una riflessione più approfondita potrebbero presentarsi come veri e propri spunti di riflessione per indagini ulteriori.

Prima osservazione. Dopo la crisi delle grandi narrazioni, e la connessa perdita di orizzonti temporali di ampio respiro – ormai consumate da tempo e sottolineate dalla perdurante incertezza che avvolge come una nebbia la vita dei singoli così come le pratiche collettive – ci si è resi conto che la vita quotidiana è tutto ciò che abbiamo. In altre parole, ci si è arresi alla constatazione che niente trascende, né può trascendere, il quotidiano. “La vita quotidiana è la misura di tutte le cose”, insomma, come osservava Debord già all'inizio degli anni Sessanta. Non rimane dunque che affidarci a ciò che la quotidianità stessa può offrire in termini di innovazione e di eventi in grado di trasformare i consolidati quadri della vita di ogni giorno.

Seconda osservazione, intimamente legata alla prima. La storiografia, almeno a partire dai lavori della scuola delle *Annales*, ha 'scoperto' che la Storia è innanzitutto l'insieme dei mutamenti che investe la vita quotidiana e che non si dà Storia senza che vi siano storie. Perfino le filosofie della storia, almeno quelle più laiche, non hanno potuto evitare di prendere atto dell'importanza cruciale delle micro-narrazioni quotidiane. Indotte ad abbandonare le concezioni 'forti' della Storia, esse si sono a poco a poco dedicate alla elaborazione di visioni più deboli e 'limitate', al centro delle quali la dialettica *routine*-innovazione ha assunto una funzione teoreticamente cruciale.

Terza osservazione. Anche le teorie della scienza hanno individuato nel ripetersi giorno dopo giorno della pratica di ricerca, la 'rampa di lancio' della scoperta scientifica e del mutamento di paradigma. L'innovazione, in questo caso, si presenta come rottura e svolta e si colloca esattamente nel lavoro che la *routine* costruisce giorno per giorno.

Questi tre piani sono ovviamente collegati tra loro. Essi intrattengono relazioni con molti altri aspetti del mutamento sociale che sarebbe certamente utile indagare. Ma in questa sede vorrei limitarmi a queste esili osservazioni di carattere molto generico e volgere semmai brevemente lo sguardo verso quanto accade nelle scienze sociali, che non di rado giungono per ultime nel cogliere le svolte culturali già da tempo ampiamente sedimentate in altri ambiti disciplinari. In ogni caso, credo che nessuno studioso della società contemporanea si sentirebbe oggi di sostenere che la dinamica innovazione-*routine* non si instaura entro le coordinate della quotidianità. Ciò riveste un'indubbia rilevanza sul piano della riflessione teorica, ma soprattutto su quello della ricerca empirica, dal momento che le scienze sociali sono chiamate a registrare e a comprendere il mutamento sociale che prende corpo proprio nei diversi ambiti della vita quotidiana. Sono chiamate cioè a studiare come gli eventi e le innovazioni (sia macro che micro) penetrino nelle *routine* della vita di ogni giorno e le modificano determinando *il* mutamento sociale. Si potrebbe addirittura affermare che lo studio del cambiamento delle società non è altro che lo studio della dinamica *routine*-innovazione e delle conseguenze che questa dinamica comporta al livello della vita quotidiana.

Ma non si tratta solo di questo. A fianco dell'analisi del modo in cui l'innovazione penetra nella vita di tutti i giorni, accanto allo studio degli eventi che irrompono nella ripetizione e ne cambiano la configurazione, la società contemporanea chiede alle scienze sociali un ulteriore impegno, meno ovvio e molto più complesso della mera fotografia dei mutamenti che avvengono nella sfera della quotidianità. Chiede, io credo, che siano interrogate le *condizioni* sociali che causano l'emergere dell'innovazione, e che siano considerate le forme dell'esperienza del nuovo. Perché questo tipo di indagine si configura oggi così importante e, oserei dire, indispensabile per comprendere la dinamica del mutamento e la natura fattuale della vita di ogni giorno? Non è solo perché il ritmo del mutamento della società capitalista avanzata è molto più veloce di quanto sia stato in epoche precedenti. Questo è vero, ma non è tutto. Ciò che segna in modo particolare la nostra contemporaneità, almeno quella occidentale, è un fenomeno inedito: è il fatto che l'innovazione stia diventando essa stessa *routine*. In altre parole, le scienze sociali devono confrontarsi a mio avviso con un'innovazione *routinizzata*. Il familiare, l'abitudinario, il noto, non sembrano essere costituiti più tanto dal "sempre uguale", quanto dal "sempre nuovo". Il nuovo sta diventando insomma ordinario. Gli oggetti, così come le identità, sono sempre più sottoposti ad una perpetua caducità, e ciò finisce per tappezzare le pareti della nostra vita quotidiana con un *continuum* ininterrotto di innovazione perenne. La rapida obsolescenza incorporata nelle merci di cui ci circondiamo quotidianamente; il martellante mutamento tecnologico che inchioda il tempo di vita di un oggetto ad una durata sempre più esigua; la catastrofe metropolitana costantemente in agguato di cui parla Paul Virilio, che costringe a convivere con la paura, pianificata con agghiacciante razionalità; la reiterazione della perdita e delle piccole morti quotidiane, di cui parla Bauman, messa in scena dal continuo avvicinarsi del sempre nuovo nei luoghi del consumo post-moderno: tutto questo, e molto altro ancora, dà luogo al capovolgimento del rapporto tra *routine* e innovazione, installando al centro del quotidiano un'innovazione perenne. Questo fenomeno è stato colto e analizzato ormai dalla gran parte degli studiosi più sensibili alle contraddittorie manifestazioni della società tardo-capitalistica.

Da Harvey a Bauman, da Sennett a Jameson – per citare solo i nomi di coloro che hanno messo a fuoco gli aspetti più eclatanti del fenomeno – si è andata costruendo una direzione di ricerca che ha mostrato non solo la dimensione fenomenica di questo processo, ma che ha soprattutto cercato di capire perché l'innovazione stia diventando la cifra costitutiva della *routine* quotidiana.

Nelle pagine che seguono intendiamo dar conto di alcuni aspetti di questo fenomeno, pubblicando i *paper* presentati al workshop “*Routine/Innovazione*” in occasione del convegno “Incerto Quotidiano”, organizzato dalla sezione “Vita Quotidiana” dell’Ais, nel novembre 2005 a Napoli. Il comune intento degli autori è stato quello di mettere a fuoco alcune delle suggestioni che il tema può suggerire, nonché di indicare alcuni dei possibili percorsi per l’analisi empirica. Sebbene non si possa riscontrare una comune matrice teorica, è tuttavia mia opinione che essi possano costituire un utile strumento per riflettere sulle forme che la dinamica *routine*-innovazione sta assumendo nella società occidentale contemporanea.

*Riferimenti bibliografici*

BAUMAN, Z.

1992 *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge.

2000 *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.

BLANCHOT, M.

1969 *L'entretien infini*, Gallimard, Paris.

DEBORD, G.

1961 *Perspectives de modifications conscientes de la vie quotidienne*, "Internationale Situationniste", n. 6.

FEYERABEND, P.

1975 *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso, London.

HARVEY, D.

1989 *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

HEIDEGGER, M.

1927 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle.

HELLER, A.

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

JAMESON, F.

1992 *Signatures of the Visible*, Routledge, New York and London.

KUHN, T.S.

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.

LEFEBVRE, H.

1947 *Critique de la vie quotidienne, I, Introduction*, Grasset, Paris.

MAFFESOLI, M.

1979 *La Conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, PUF, Paris.

PALUCCI, G.

2007 *Everyday Life: A Sui Generis Ontology?*, in J. Boros e M. Vajda (a cura di), *Ethics and Heritage. Essays on the Philosophy of Agnes Heller*, Brambauer, Pécs, pp. 105-126.

SENNETT, R.

1998 *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton, New York-London.

VIRILIO, P.

2004 *Ville panique*, Galilée, Paris.



LUISA AIELLO

Media, consumo e incertezza.

Riflessioni intorno al soggetto dell'innovazione

1. *L'evoluzione del rapporto routine/innovazione nella vita quotidiana per effetto dei media*

La vita quotidiana è fatta in larga misura di situazioni e compiti ricorrenti, che consentono l'adozione di atteggiamenti, conoscenze e condotte routinizzati. Basti pensare alla condivisione delle rappresentazioni sociali o alla cristallizzazione del comportamento reciproco in schemi fissi, che sta alla base di ogni istituzionalizzazione. Dal punto di vista soggettivo, le tipizzazioni sono incorporate nell'esperienza individuale in molteplici modi, ad esempio per mezzo dei ruoli che, interiorizzati, rendono il mondo sociale soggettivamente reale per ciascun individuo. Al vivere quotidiano appartiene una credenza incontestabile nella realtà del mondo e dei suoi oggetti, che è il cuore del senso comune. Nell'*atteggiamento quotidiano*, la realtà è assunta come non problematica e viene operata una sospensione del dubbio che le cose possano essere fatte o pensate altrimenti da come avviene nella propria società. Ciò offre i vantaggi della prevedibilità del comportamento sociale, di un notevole sgravio psicologico e del rafforzamento del senso di sicurezza ontologica.

Il fondo comune di conoscenza e di fiducia su cui riposa *l'atteggiamento quotidiano* ha, tuttavia, una dimensione aperta e dinamica ed è soggetto nel suo farsi a continue incursioni da parte di elementi appartenenti ad altre realtà. Il settore non problematico della realtà quotidiana è tale sino a che la sua continuità non sia interrotta da un problema, che richiede di essere risolto e integrato nella realtà della vita quotidiana, o fino a quando non avvenga un passaggio di *frame*, ad esempio verso l'esperienza del gioco, della scienza o dell'arte, come le analisi delle realtà multiple di William James, di Alfred Schutz o di Erving Goffman hanno evidenziato.

Il *medium* tipizzante per eccellenza è il linguaggio quotidiano e si può dire che l'ordinario sia in primo luogo una certezza linguistica. In un certo qual senso, però, la tendenza ad assumere la realtà come non problematica, che sul piano pratico genera la variabilità storico-sociale di abitudini e *routine* e sul piano cognitivo le diverse formazioni di senso comune [cfr. Jedlowski 2003b], è fondata sull'appartenenza a un comune dominio filogenetico: la prima chiave di lettura "comune" del mondo che l'uomo ha a disposizione è costituita dagli strumenti percettivi – sensoriali e cognitivi – sviluppati nel corso della filogenesi, la cui validità è limitata alla realtà in cui la nostra specie si è evoluta. Ad esempio, come ha mostrato Marchesini rifacendosi all'epistemologia di Bachelard, fa parte delle tendenze percettive e interpretative innate della nostra specie pensare che sia il sole a girare intorno alla terra o il non poter percepire gli ultrasuoni e ne consegue che gli uomini tendono a considerare non reali le cose estranee al dominio percettivo umano. In altre parole, si potrebbe dire che le capacità percettive dei nostri sensi operino una prima "chiusura" del mondo comune.

Tuttavia, le diverse forme di conoscenza sviluppate nel corso della storia della cultura e, in modo particolare, il modello scientifico della conoscenza fanno ricorso a numerosi partner di ibridazione (gli strumenti, gli animali, le sostanze psicotrope, i computer ecc.), che hanno consentito di integrare progressivamente le forme "comuni" di conoscenza che fanno forte affidamento sui modelli innati con modelli di conoscenza meno antropocentrici. Dal mondo della scienza e della tecnologia, così come dal mondo delle arti e dei fenomeni estetici, quali province di significato distinte dalla vita quotidiana, provengono continui stimoli a ristrutturare le *routine* e il senso comune: ad esempio, oggi è piuttosto condivisa e "metabolizzata" l'idea di derivazione scientifica che sia la terra a girare intorno al sole, idea che apparve scandalosa al tempo di Galilei; le tecniche costituiscono, però, anche uno sviluppo in continuità con la vita quotidiana, perché rappresentano la cristallizzazione di azioni sistematiche per raggiungere mete pratiche in un modo efficace.

La vita quotidiana, dunque, non è mai stata puramente ripetizione, cioè *applicazione* delle *routine*, abitudine, ma anche sfera di *elaborazione* delle *routine*, esperienza dell'innovazione e lavoro "di frontiera" tra il familiare e il non

familiare, l'interno e l'esterno. Del resto, l'intrinseca fragilità della *località*<sup>1</sup> e dell'atteggiamento quotidiano come tratti distintivi della vita sociale, anche nelle situazioni sociali più intime, spazialmente delimitate e geograficamente isolate, è attestata dalla diffusione, nelle società di ogni tempo e di ogni tipo, di processi rituali e tecniche di denominazione dei luoghi, di protezione delle risorse produttive, degli spazi e dei tempi sociali. Come rileva Appadurai, molta "conoscenza locale" documentata in tanta bibliografia antropologica è in realtà la conoscenza di come produrre e riprodurre la località (le *routine*, le abitudini e il senso comune) in condizioni di insicurezza, entropia, usura sociale, incertezza ecologica e fragilità cosmica, contro nemici, spiriti ed entità di ogni sorta [Appadurai 1996, 234].

I pericoli che corre la località sono, però, diversi secondo le epoche e i luoghi. Oggi l'incertezza è divenuta la cifra della vita quotidiana e sembra in atto un "indebolimento della *routine*". Ciò vuol dire, in primo luogo, che l'ambito della *routine* come applicazione si è ridotto enormemente, mentre il lavoro di elaborazione della *routine* si espande senza sosta. Basti pensare a come i fenomeni di globalizzazione vanificano costantemente le certezze della vita quotidiana e a come quest'ultima, che convive male con l'incertezza, ritesse senza posa *l'atteggiamento quotidiano*<sup>2</sup>. La seconda differenza tra l'elaborazione delle *routine* nelle società tradizionali e in quelle moderne mature è che i soggetti coinvolti nell'elaborazione delle *routine* sono cambiati, l'incertezza deriva dalla crescita costante dei centri di esercizio del potere simbolico<sup>3</sup> e dal-

<sup>1</sup> Intesa nei suoi aspetti relazionali e contestuali piuttosto che scalari o spaziali, intesa come qualità fenomenologica, sensazione di immediatezza sociale, di sicurezza ontologica, che si esprime in particolari forme di azione, socialità e riproducibilità; in tal senso la *località* può essere distinta dal *vicinato* come insieme di forme sociali effettivamente esistenti in cui la località si realizza in misura variabile: cfr. Appadurai 1996, 231; Silverstone 1994.

<sup>2</sup> Non soltanto i contemporanei media elettronici, ma anche i flussi di persone (nei viaggi, nelle migrazioni, nel turismo), i flussi finanziari, analizzati da Appadurai [1996] o da Lévy [1994; 1995] oggi minacciano continuamente il mondo culturalmente condiviso, lo attraversano fin nelle sue più remote pieghe e richiedono una capillare e continua riproduzione della località. Il confine, zona a rischio per eccellenza, si è frantumato in tutto lo spazio sociale.

<sup>3</sup> Per il concetto di potere simbolico si veda Thompson 1995.

la competizione che ne scaturisce. Mentre un tempo la *routine* e la località venivano messe in crisi sporadicamente, e le soluzioni erano previste e codificate socialmente, oggi l'irruzione del nuovo e dell'*altro* è continuamente presente e continuamente invocata e i processi di “addomesticamento” sono individualmente elaborati (anche se all'interno di comunità interpretative). Tale centralità degli individui costituisce la terza differenza rispetto al passato.

Questo articolo focalizza il ruolo dei media nell'evoluzione del rapporto *routine*/innovazione nella vita quotidiana. I mezzi di comunicazione sono parte imprescindibile della vita quotidiana; comunicazioni mediate e consumi sono, non a caso, al centro dell'analisi della vita quotidiana negli anni Novanta, perché temi privilegiati per l'osservazione della continua elaborazione dell'ordine simbolico oggi in atto [cfr. Jedlowski e Leccardi 2003]. Nella presente analisi, l'accento non è posto, tuttavia, sui pur numerosi e significativi contributi che l'esperienza mediata apporta ai principali processi culturali della vita quotidiana in termini di contenuto o *tematici*<sup>4</sup>, ma essenzialmente sulla capacità che i diversi media posseggono di decontestualizzare e ricontestualizzare le pratiche culturali, disarticolando il rapporto che il consumatore di cultura ha con i significati dal rapporto che costui ha con i membri delle comunità locali. Se l'interruzione dell'atteggiamento che dà per scontati i contenuti e le forme della realtà – *l'atteggiamento quotidiano* – può verificarsi o per nuove opportunità offerte dall'ambiente materiale (ad esempio, la messa a punto di un nuovo mezzo di comunicazione) o per il manifestarsi di nuovi punti di vista sul piano cognitivo [Jedlowski 2003b], è dell'intreccio tra questi due aspetti che si terrà conto, mostrando come le innovazioni medialità delle società complesse spingano costantemente i soggetti sociali verso la condizione dello *straniero* e dell'*esperto*, valorizzando la capacità<sup>5</sup> di deviare dal senso comune per avviare processi innovativi e riflettere sul senso dell'agire.

---

<sup>4</sup> I media offrono modelli di comportamento e opportunità di socializzazione, serbatoi di relazioni sociali e di legami deboli, contatti con partner di interpretazione degli oggetti culturali e partecipazione alla sfera pubblica, accesso a piccoli rituali che scandiscono le *routine* quotidiane o a grandi rituali che interrompono la vita ordinaria.

<sup>5</sup> Non solo dell'artista, dello scienziato, del giovane, delle minoranze, ma anche dei comuni consumatori.

La tesi esposta e discussa è, infatti, che le innovazioni mediali, determinando il transito tra cultura orale, cultura testualizzata-mercificata e cultura circolante attraverso le reti telematiche, laicizzando progressivamente la cultura e l'approccio agli oggetti simbolici, legittimando visioni del mondo alternative a quelle della tradizione e a quelle delle autorità, abbiano prodotto un'espansione degli spazi di innovazione nella vita quotidiana. Per discutere di ciò che accade oggi nel rapporto tra media e vita quotidiana, è utile disporre, però, di un termine di comparazione e occorre utilizzare strumenti analitici che rendano possibile e agevole tale comparazione: se il panorama mediale contemporaneo è caratterizzato dalla crescente centralità dei *new media* e delle comunicazioni attraverso le reti telematiche, la prima fase della modernità è stata caratterizzata dall'affermazione dei media di massa e dell'industria culturale. Tematizzando il rapporto tra i media e *le forme* dell'esperienza, nel testo ci si occupa, in primo luogo, di come i mass media abbiano accresciuto l'incertezza e l'innovazione nella vita quotidiana attraverso la valorizzazione della soggettività dei consumatori e il coinvolgimento di questi ultimi, intesi come soggetti attivi, nella rielaborazione della cultura. In particolare, si esamina come, a partire dall'epoca di diffusione del medium della stampa e della cultura romantica, i consumatori siano divenuti importanti agenti di innovazione nella vita quotidiana, entrando in competizione con i precedenti poli del potere simbolico (come le comunità locali, le autorità religiose ecc.). La fase matura dei mass-media, caratterizzata dalla estetizzazione della vita quotidiana<sup>6</sup> e dalla individualizzazione dei processi di consumo<sup>7</sup>, non avrebbe che sviluppato quella valorizzazione della vita quotidiana e delle soggettività che la abitano presente in germe già nella nascita dell'Arte, della cultura come

---

<sup>6</sup> Per estetizzazione della vita quotidiana, si intende l'erosione del confine arte/vita, festivo/routinario cominciata con le Avanguardie e proseguita con i flussi radiotelevisivi e l'esplosione dei recinti spettacolari in tutto lo spazio urbano e finanche nello spazio "privato" della dimora [cfr. Abruzzese 1995; Williams 1974].

<sup>7</sup> Non solo individualizzazione dei tempi e dei modi di consumo, ma soprattutto responsabilizzazione del soggetto nella partecipazione alla cultura, trasformazione di quest'ultimo in agente *riflessivo*.

merce e del pubblico borghese<sup>8</sup>. L'attivazione della soggettività dei consumatori aveva trovato fondamento nei *mass media*, nella “emancipazione” degli oggetti culturali – sotto forma di merci liberamente accessibili e di cultura testualizzata – dalle spire delle relazioni faccia-a-faccia nei contesti spaziali locali. Nell'ultima parte del contributo, si prova a esaminare, invece, la relazione tra *new media*, elaborazione della *routine* e soggettività, inquadrando criticamente alcune proposte contemporanee di analisi e fornendo una proposta per la loro revisione.

## *2. Il consumo tra mondo premoderno e moderno: la società dei consumi e l'incertezza*

Molto a lungo nel corso della storia l'accesso agli oggetti (culturali), da quelli più comuni nelle pratiche quotidiane a quelli carichi di significati simbolici, è stato mediato dalle relazioni interpersonali nella comunità, o dalle istituzioni preposte alla gestione del potere simbolico [cfr. Thompson 1995]. Nelle società tradizionali, il consumo del patrimonio simbolico della società richiedeva la presenza fisica dei membri delle comunità locali. I significati culturali “viaggiavano” attraverso i corpi degli anziani, delle autorità, che se ne facevano portatori e che ne prescrivevano i modi, i tempi di consumo, l'interpretazione.

---

<sup>8</sup> Si può affermare che l'Arte contenesse in germe la valorizzazione delle soggettività di produttori e pubblico perché essa è un prodotto del regime mediale della modernità ed è legata indissolubilmente alla centralità sociale della scrittura. L'arte appartiene all'universo simbolico della *rappresentazione* [cfr. Debray 1992], nel quale l'impressione prodotta dalle immagini non deriva più dal loro contenuto (come accadeva fino al Medioevo), ma dalla loro forma. Non deriva, cioè, da categorie etiche o metafisiche, ma estetiche; l'Arte non vuole essere contemplata come essenza, ma come esistenza e, in quanto tale, rinvia ad un artista-artefice che prende parola, deriva dall'iniziativa di un soggetto umano che iscrive se stesso nello spazio, che traccia un “proprio” fuori di sé. Il prodotto artistico è l'esito di uno “sguardo privato” sul mondo e invoca forme di godimento, di comprensione e di fruizione da parte del pubblico ugualmente radicate nei tratti personali degli individui.

Il mondo tradizionale, fin dentro la prima modernità, misconosceva, infatti, la ricchezza della vita quotidiana e delle soggettività che la abitavano (gente comune, classi subalterne, donne, giovani, ecc.) e attribuiva centralità unicamente alla dimensione collettiva, pubblica della vita sociale. Ci si appoggiava alle certezze pubbliche e non c'era spazio di articolazione per l'esercizio quotidiano della responsabilità soggettiva.

È la modernità, con le sue tecniche e le sue istituzioni, con i suoi mezzi di comunicazione, ad avere accelerato e laicizzato la circolazione simbolica, ad avere dato voce all'altro e agli altri con valori e fini irriducibilmente diversi, ad avere ridotto il potere del passato e della tradizione, dunque ad avere messo a repentaglio le *routine* consolidate. Solo quando la cultura viene affidata alla testualità alfabetica, industrializzata e mercificata, le persone "comuni" si trovano "sole" davanti ai significati simbolici e possono sviluppare la facoltà di "vedere altrimenti" – e dal proprio punto di vista – il mondo. Si tratta, in sintesi, di una emancipazione degli oggetti culturali che ha prodotto pian piano anche l'emancipazione di soggettività prima subalterne.

Ci si potrebbe chiedere qual è il momento in cui l'uomo comune comincia ad essere coinvolto e interpellato nel processo di rielaborazione-ricostruzione delle *routine* che passa per il consumo e quand'è che la dimensione soggettiva viene vista, piuttosto che come fonte di quel disordine da contenere e irreggimentare attraverso le pratiche simboliche prescritte dalla tradizione, come risorsa da valorizzare, come polo di una possibile riflessività da attivare e da rendere simbolicamente e socialmente produttiva. All'interno della modernità, secondo l'analisi condotta da Colin Campbell, possono essere individuate due importanti tappe attraverso le quali, nel processo di rielaborazione e ricostruzione della *routine*, si giungeva a interpellare la soggettività dei consumatori: la prima coincide con la diffusione delle componenti sentimentali-pietistiche del Protestantismo e la seconda con il Romanticismo e con la fruizione delle arti intese in senso moderno. Mentre *l'uomo delle società orali* non può che aderire all'offerta simbolica che gli proviene dal soprannaturale e il *suddito* non può che partecipare alla celebrazione del potere simbolico che proviene dal Regno e dalla corte, la possibilità dell'individuo comune di praticare in

forme individualizzate l'ordine simbolico risale alla cultura protestante. A tal riguardo, sembra che *il capitalista protestante* studiato da Weber, che incarna le componenti calviniste del protestantesimo, costituisca una figura di confine tra l'assenza di un costrutto e di un ruolo sociale di "soggetto" nelle società tradizionali e la nascita della moderna cultura del consumo descritta da Campbell (che costituisce un importante volano della soggettività), fondata sul Pietismo e sul Romanticismo. Questi (il capitalista protestante) dipende, almeno quanto l'uomo delle società orali, da un sapere divino che lo riguarda, da un ordine simbolico che è immutabile; tuttavia può, se non ancora intervenire direttamente nella ricostruzione dell'ordine simbolico, agire nella sfera pratica e professionale per colmare il deficit di conoscenza riguardo alla propria predestinazione.

La garanzia di "poter agire", di fronte al potere smisurato delle forze naturali, soprannaturali e/o sociali, in passato gestita collettivamente nel rito o nel gioco [cfr. Aiello 2005], mediante la dislocazione dell'agire su un piano separato, viene a trovarsi per la prima volta nelle mani del singolo individuo e a ricadere nella sfera dell'agire professionale.

Figura di confine, si diceva, perché il passo successivo è *l'intervento diretto dell'individuo, questa volta in veste di soggetto-consumatore, nell'ordine simbolico*: così come Weber ha studiato l'etica sottesa all'agire produttivo (il versante razionale-ascetico del protestantesimo), Colin Campbell ha analizzato l'etica (derivante dal versante sentimentale-pietistico del protestantesimo) sottesa all'agire di consumo, etica di tipo romantico. Da tale etica sarebbe scaturita una componente culturale che favoriva la negoziazione individuale dei significati pubblici e chiamava il soggetto a esprimere una verità soggettivamente data.

### 3. *La soggettività come costrutto della cultura moderna e del moderno ordine mediale: la concezione "espressivista" dei romantici*

Prima di entrare nel merito dell'analisi di Campbell, che si riferisce al ruolo di innovatori assunto dai consumatori, a partire dall'epoca romantica, all'interno

della sfera dell'Arte<sup>9</sup> (fenomeno che costituirà il presupposto per lo sviluppo di un nuovo modello del consumo dei beni di ogni tipo e per l'estetizzazione della vita quotidiana) è opportuno fare alcune precisazioni. Va ricordato, ad esempio, che il costruito stesso di *soggettività* non è una costante storica e che emerge per la prima volta nel mondo moderno. Nel mondo premoderno, la validità di norme e proposizioni teoriche poggiava sull'ordine del cosmo, su un ordine oggettivo del mondo e la stessa Ragione veniva intesa come oggettiva, ossia come Logos. Benché il cristianesimo sia stato determinante per l'emergere dell'idea di coscienza, il primo habitat favorevole ad accogliere la domanda di autoriferimento dell'io si costituisce nel periodo della Riforma (che, non a caso, è anche il periodo di diffusione della stampa). Tuttavia, con Descartes e poi con Kant, dunque all'inizio della modernità, la base su cui era fondata la validità della conoscenza e della condotta fu concepita come soddisfacimento dei requisiti di razionalità di un soggetto umano ideale: un Soggetto astratto e ideale insito in ciascun individuo umano concreto. La qualità soggettiva della forma moderna di razionalità era soggettiva in un senso assai peculiare: la ragione soggettivizzata della prima modernità continuava ad essere in qualche modo oggettiva, i criteri di validità continuavano ad essere *esterni* all'individuo, di portata sovraindividuale [cfr. Ferrara 1998].

Anche Alain Renaut [1995] osserva come il vero valore della modernità sia l'*autonomia*, vale a dire l'affrancamento delle condotte individuali da ogni principio dogmatico; tale valore, pur attribuendo centralità al soggetto, non si riferisce affatto all'individualismo e all'indipendenza assoluti, ma solo all'indipendenza da ciò che pretende di imporsi senza passare al vaglio dell'elaborazione intersoggettiva. In ogni caso, il termine *soggettività* entra in uso dopo Kant per designare quella che viene considerata una caratteristica eminente dell'età moderna, il valore del soggetto nella sua consapevolezza e autonomia individuale o la qualità inerente al soggetto, in quanto dotato di autoriferimento e di coscienza [cfr. Bodei 2002, 397, nota 53]. Furono i romantici, però, che, ispirandosi anche a Rousseau, intesero la soggettività

---

<sup>9</sup> Ambito culturale nel quale per la prima volta veniva istituzionalizzata l'articolazione tra la dimensione pubblica della cultura e quella soggettivamente vissuta.

maggiormente in continuità con le peculiarità di specifiche comunità o di specifici individui: essi pensavano che ogni individuo avesse una sua potenza creativa e potesse esprimere la sua singolarità [cfr. Crespi 2004, 42-43]. La concezione espressivista si è venuta poi sempre più “laicizzando”, fino ad accogliere l’idea che l’uomo non ha alcuna essenza predeterminata, ma può scegliere chi essere.

Riassumendo, si può dire che, per quanto riformulato e riformulabile secondo gradi crescenti di laicità, il costrutto di soggetto emerge senza dubbio nel mondo moderno ed è il prodotto di un particolare ordine sociale e mediale. La trasformazione della cultura da area di significati pubblicamente esperiti ad area di significati pubblicamente disponibili, resa possibile con la diffusione della cultura alfabetica prodotta dalla stampa, è stata tra i fondamenti della civiltà occidentale e del costrutto moderno di *soggetto*. Lo *spettacolo* dei significati, vale a dire l’emancipazione dei significati dai contesti, la disponibilità di questi come oggetto di conoscenza autonomo dalle situazioni sociali, come merce accessibile al di là delle occasioni rituali fissate dal calendario sociale, come materiale da poter plasmare riflessivamente, avvia un’analoga emancipazione dei consumatori di tali significati dall’orizzonte della tradizione, un’emancipazione della soggettività dai princìpi di ordine al riparo dal divenire [cfr. Aiello 2005].

#### 4. *L’analisi di Campbell*

Colin Campbell intende confutare la tesi secondo la quale l’etica studiata da Weber, fondata sull’introspezione e sull’esame di coscienza, predominante nelle moderne società occidentali, sarebbe stata abbandonata nella matura società dei consumi e soppiantata da un’altra etica, “eterodiretta”. Campbell nutre dubbi sulla tesi del declino dell’etica protestante [Campbell 1987, 19] e sul fatto che l’etica protestante si fosse mantenuta inalterata, dalla prima formulazione nel XVI secolo, sino al XX secolo, momento in cui sarebbe declinata. Egli sviluppa allora l’enunciazione di Weber sul legame

tra protestantesimo e capitalismo e scopre che tanto il versante razionale-ascetico quanto quello sentimentale-pietistico del movimento religioso hanno contribuito allo sviluppo dell'economia moderna. La rivoluzione dei consumi, osserva Campbell, si verificò in quei segmenti della società borghese dove più viva era la tradizione protestante, cioè le classi medie, del commercio, degli artigiani, dei piccoli proprietari terrieri. Infatti, in costoro l'etica protestante aveva già sviluppato una capacità di controllo delle emozioni, che servì da base per l'esperienza estetica.

Di solito si intende per "puritano" qualcuno privo di emozioni, mentre il termine potrebbe, con altrettanta logica, indicare chi è in preda a passioni assai intense, ma controllate: come ha fatto Campbell [ivi, 328-330], bisogna asserire che esistevano nel Protestantesimo, e persino in quel suo ramo severo conosciuto come Puritanesimo, due correnti principali di pensiero, che corrispondono in linea di massima alla distinzione che Weber fa tra Calvinismo e Pietismo. Mentre la prima – chiamata comunemente l'etica protestante – in seguito sfociò nel razionalismo e nell'utilitarismo, la seconda confluì invece nel sentimentalismo e nel romanticismo [ivi, 331]. Mentre la prima accentuava la razionalità, l'essere uno strumento di Dio, l'operosità, il raggiungimento dei propri fini, la diffidenza nei confronti del piacere, la seconda<sup>10</sup> si evolve dapprima nei culti della benevolenza e della malinconia, e poi nel sentimentalismo vero e proprio.

Entrambe le etiche sono individualistiche, a direzione interiorizzata, esigono un'intensa introspezione e un esame di coscienza; mentre è differente ciò che in ciascun caso viene individuato come il "vero io", è questa realtà interiore a fungere da giudice supremo al quale appellarsi per resistere alle richieste che vengono dall'esterno e che sono considerate inammissibili [ivi, 331]. Il tramite culturale è costituito per entrambe dalle classi medie, e ciascuna a suo modo contribuisce in modo vitale al compimento della rivoluzione industriale e a legittimare un modo di vita essenzialmente "borghese" [ivi, 198].

---

<sup>10</sup> Che copre un arco di tempo che va dalla rivolta arminiana contro la predestinazione ai neoplatonici di Cambridge e ai teorici latitudinari anglicani, e che incorpora una versione "ottimista", "emozionista" della dottrina calvinista dei segni.

Ma, al di là della portata “rivoluzionaria” della cultura protestante nel suo insieme nello scavalcare le mediazioni culturali e le autorità che fino a quel momento avevano governato l’esistenza degli individui, è necessario chiarire in che senso il versante sentimentale-pietistico del protestantesimo stimolava l’agire di consumo e costituiva un appello alla soggettività del consumatore (interpellandolo nella rielaborazione delle *routine*). Nell’etica religiosa improntata alla benevolenza, e fondata sulla manifestazione frequente di profonde emozioni, la virtù era associata ai sentimenti caritatevoli della pietà e della compassione, alla palese partecipazione alle sofferenze di tutti gli sventurati e miserabili del mondo. L’ideale cristiano che veniva esaltato negli scritti dei neoplatonici di Cambridge era quello di un uomo benevolente, comprensivo, il quale, mosso da pietà e compassione a compiere atti di carità verso i suoi simili, esemplificava l’idea di santità come bontà. La dottrina dei segni alla base di tale etica religiosa stabiliva che gli uomini di genuina bontà si distinguessero dagli altri per il fatto che i loro atti di carità scaturivano dalle tenere emozioni della pietà e della compassione [ivi, 175]. Successivamente, le emozioni cessarono di avere un significato spirituale e furono ricercate per il loro piacere intrinseco: era nato il sentimentalismo vero e proprio [ivi, 311-312]. Ciò gettò le basi per l’edonismo moderno, edonismo inteso come centralità del sentire, della spaziatura emotiva come base per l’esperienza. Il consumismo, infatti, è caratterizzato dal desiderio intenso di tradurre in realtà quei piaceri creati e goduti nell’immaginazione [ivi, 313] e perciò dalla ricerca incessante di novità. Ciò che più importa è che, per effetto della centralità attribuita al sentire dal pietismo protestante e dal sentimentalismo, i termini dell’esperienza simbolica del produttore e del consumatore di beni (in un primo tempo di beni artistici) cambiarono drasticamente: la soggettività degli individui, con il suo potenziale di innovazione (in un primo tempo la soggettività degli artisti e dei loro pubblici), acquistò crescente protagonismo nella sfera simbolica, nella vita quotidiana e nel consumo.

I romantici, invece di postulare individui che si migliorano e migliorano la propria posizione nel mondo attraverso il duro lavoro, la disciplina e le privazioni auto-imposte, hanno introdotto il concetto di individui che “si

esprimono” o si “autorealizzano” esponendosi a sensazioni di grande potenza e ricorrendo ad esperienze intense di ogni tipo [Campbell 1983]. Campbell, per illustrare la questione, prende in considerazione la figura di quello che chiama “lo specialista del sé”, l’artista moderno. Prima del Romanticismo il genio artistico non esisteva affatto e furono gli artisti romantici, non più garantiti dai mecenati, ma con margini di indipendenza dai gusti del pubblico, ad “inventare” il privilegio autoriale dell’artista come interprete dalla sensibilità superiore. Se nel periodo pre-romantico il fruitore di arte doveva trarre da questa degli insegnamenti morali – qualcosa che non era collegato all’artista né al membro del pubblico come soggetti dotati di unicità – il consumatore romantico, al contrario, doveva cercare di “ricreare” – attivando la propria sensibilità e l’esperienza soggettiva – i sentimenti che gli artisti avevano espresso nella creazione delle loro opere. Così consumare prodotti culturali divenne parte dell’educazione del sé. Grazie alle forme della nascente industria culturale (si pensi alla diffusione del romanzo tra un pubblico borghese), il Romanticismo ha potuto fornire anche alle masse un nuovo modo di sperimentare il mondo.

L’analisi di Campbell può essere riassunta schematizzandola in tre snodi: 1. il versante sentimentale-pietistico del Protestantesimo produsse un impulso che indusse gli individui a utilizzare la *sensibilità* per immedesimarsi nel piacere-dolore altrui, attività autodiretta ed eticamente motivata; 2. questo stimolo a usare la sensibilità fu accolto nella cultura romantica: il consumatore romantico doveva far fluire la sua sensibilità (di individuo) per rivivere la sensibilità creativa dell’artista-autore (non più per avere insegnamenti morali); 3. a partire dalle sfere della produzione e del consumo dell’arte, l’enfasi sulla soggettività e sulla sensibilità si diffuse nella vita quotidiana e nella cultura del consumo dei beni di ogni tipo, in cui il sentire, l’immaginare, il tradurre in realtà i piaceri immaginati divennero il tratto fondante.

### 5. *Il consumo nel mondo contemporaneo*

Il terzo punto è stato analizzato molto attentamente da Featherstone [1991; 1995]. Così come l'atteggiamento romantico di espressione del sé transitò dagli artisti al pubblico, il postmodernismo, dopo avere toccato profondamente le avanguardie artistiche e intellettuali dello scorso secolo, viene diffuso nella cultura del consumo degli oggetti di ogni tipo. La medesima tensione all'erosione della differenza arte/vita si manifesta sia nelle arti, come sperimentalismo e avanguardia, sia nella cultura del consumo, come estetizzazione della vita quotidiana e di tutte le merci. Se tanto Campbell quanto Featherstone sembrano inquadrare il procedere della società dei consumi e l'incertezza, la "contingenza" che deriva dalla moltiplicazione dei soggetti e delle fasce sociali chiamate a intervenire creativamente nella circolazione simbolica, sottolineandone le opportunità, non tutti gli studiosi concordano con questa lettura. Per Maffesoli [1988, 1997], ad esempio, siamo nell'era del consumo tribale, nella quale il protagonista non è più l'*individuo*, ma la *persona*, che consuma, piuttosto che per definire la propria identità, per appartenere, esprimendo senza più le remore moderne il suo lato dionisiaco. Pur avendo in comune la centralità del sentire come base dell'esperienza, l'edonista romantico e il consumatore tribale sarebbero, per Maffesoli, profondamente diversi: il primo sarebbe mosso dalla sua sensibilità personale, il secondo [Maffesoli 1997, 31] da ciò che è emozionalmente comune.

A questo punto dell'analisi, si profila la necessità di riflettere sull'evoluzione possibile dell'estetizzazione del consumo e della vita quotidiana fin qui descritta all'interno del nuovo panorama mediale caratterizzato dalla diffusione dei new media. La domanda di conoscenza si può articolare nel modo seguente. Se la prima forma di sollecitazione della sensibilità delle *moltitudini*<sup>11</sup> all'interno della cultura protestante e in senso lato occidentale, che ha

---

<sup>11</sup> Abruzzese osserva come il "risveglio" delle moltitudini, presente in germe nella modernità, sia stato soffocato nel capitalismo (primo) moderno mancando di adeguate piattaforme comunicative in cui potersi esprimere e soggiacendo alle forme di aggregazione e di fusione nella "massa". È solo nel mondo contemporaneo e grazie ai media digitali che la

avviato l'“indebolimento” della *routine*<sup>12</sup>, ha trovato il proprio presupposto nell'emancipazione degli oggetti culturali<sup>13</sup> e nell'aumento della dimensione oggettiva dell'esistenza<sup>14</sup>, che cosa accade quando i new media fanno il loro ingresso sulla scena? Profetico pur senza essere testimone della diffusione sociale dei new media, McLuhan, uno dei pionieri della Scuola di Toronto, già osservando le forme analogiche dell'era *elettrica*, preconizzò la fine dell'era di Gutenberg e l'emergere di una sorta di rinnovata “società dell'orecchio” e di rinnovata tribalità, idea condivisa dallo studioso contemporaneo che è ritenuto il suo principale erede intellettuale, Derrick de Kerckhove.

Nel contesto neo-tribale, caratterizzato dalla comunicazione istantanea, gli oggetti culturali, i testi, la cultura oggettivata finirebbero per essere nuovamente “risucchiati” nelle interazioni sociali. Bisogna chiedersi perciò se, con l'erosione della dimensione oggettiva della cultura, viene a sgretolarsi anche la soggettività, se si è in procinto di ricadere nell'oralità, se si profila un declino della sfera dell'elaborazione della *routine*, se vengono a crearsi nuove *élite*, ecc. In altre parole, occorre chiedersi se le nuove tecnologie di comunicazione e di riproduzione dei significati, i new media, accrescono la ricchezza del confronto individuo/significati sociali, e quindi valorizzano positivamente l'incertezza, oppure ripropongono la fuga dell'Io nel Noi. L'emergere della soggettività (e la sua valorizzazione sociale) era basato anche sulle tecnologie, come la scrittura alfabetica e la stampa, che avevano prodotto nel clima culturale dell'Uma-

---

creatività tattica ed esperienziale si dispiega nella vita quotidiana, secondo logiche anti-generaliste [Abruzzese 2003].

<sup>12</sup> Perché ha reso continua e disseminata nel corpo sociale la revisione delle *routine* cui siamo soggetti.

<sup>13</sup> L'oggetto culturale, che non è più emanazione del soprannaturale e/o della tradizione, ma che è *artefatto*, prodotto umano, di un autore e di un apparato produttivo, *icona* [Debray 1992], come tale può essere consumato e interpretato laicamente.

<sup>14</sup> Simmel aveva analizzato il fenomeno includendolo nell'eterno contrasto tra *vita e forma*, ma aveva allo stesso tempo messo in evidenza le peculiarità della cultura moderna, che nelle società industriali e di mercato produce una crescita abnorme della cultura oggettiva, superiore a quella di tutte le epoche precedenti, portando per così dire allo scoperto l'eterno contrasto tra vita e forma.

nesimo l'autonomia dell'uomo da qualsivoglia forma di alterità (e dunque anche dagli altri uomini), presupposto per la valorizzazione dell'originalità della personalità individuale. Al contrario, i new media posseggono alcune qualità che minano l'inviolabilità dell'individuo – si pensi alle nuove tecnologie che invadono il corpo e la mente – e con ciò minano anche la soggettività.

6. *I new media e l'incertezza: il rapporto dei new media con la scrittura secondo gli studiosi contemporanei*

L'universo culturale moderno era basato sulla scrittura. La scrittura consentiva la riflessività e la riflessività quell'idea di soggettività che entra in uso dopo Kant per designare il valore dell'individuo nella sua consapevolezza e autonomia. Ma questa autonomia e questa riflessività sono, di fatto, ancora esercitabili? I new media, oltre a dare accesso a contenuti più vari e ancora più ricchi di quelli dell'universo mass-mediale, conservano la distanza dai significati propria dell'universo scritturale o piuttosto re-tribalizzano la società e la cultura? I vari momenti di cui consta l'approccio del fruitore al testo, così come descritti nella manualistica sulle comunicazioni di massa, *attenzione-interesse, coinvolgimento, riconoscimento di rilevanza, comprensione, interpretazione, accettazione/resistenza, valutazione*<sup>15</sup> riescono a trovare applicazione nel

<sup>15</sup> *Attenzione-interesse* (un qualche particolare del testo attira l'attenzione del potenziale lettore predisponendolo alla fruizione), *coinvolgimento* (quando l'interesse è forte il lettore è attratto da ciò che dice il testo e da come lo dice al punto da impegnarsi anche emotivamente a comprenderne il significato), *riconoscimento di rilevanza* (per motivi oggettivi, es. un *media event* o soggettivi, ad esempio in un film c'è un attore amato: il riconoscimento di rilevanza è una sorta di legittimazione sociale e culturale del coinvolgimento che avviene a livello psicologico); quando si è molto coinvolti la *comprensione* (in cui si applicano schemi cognitivi semplici) si trasforma in *interpretazione*. Segue la fase dell'*accettazione/resistenza* (i significati devono confrontarsi con i valori del lettore, che li apprezza o li rifiuta) e quella della *valutazione* (il soggetto esprime a sé e agli altri l'apprezzamento per ciò che ha letto, visto, ecc.) [Livolsi 2003, 124-125]. È ovvio che non sempre la fruizione implica tutte le fasi menzionate e non necessariamente in successione. Ciò che importa rimarcare, è che il soggetto può arrestarsi ad una lettura-comprensione, al livello denotativo, e guida-

tempo della comunicazione istantanea e, soprattutto, l'individuo è ancora il loro referente nel tempo della comunicazione e dell'*intelligenza connettiva*<sup>16</sup>?

La radice del problema sembra stare nel rapporto che le nuove tecnologie hanno con il medium della scrittura, con l'universo simbolico e il nesso soggettività/oggettività preesistente alla loro diffusione sociale. Le nuove tecnologie contengono, infatti, insieme all'amplificazione di molti aspetti delle comunicazioni scritte, anche una tendenza all'incremento dell'istantaneità. La condivisione, attraverso i canali mediali, delle attività simboliche individuali espande, inoltre, la dimensione *connettiva*, cooperativa e sovraindividuale dell'esperienza, attirando l'Io verso una *émigration extérieure*. Accade, così, che la condizione contemporanea (definita tardomoderna o post-moderna dai diversi analisti) sia interpretata da alcuni studiosi come radicalizzazione del moderno rapporto soggetto/oggetto e da altri come sconfinamento in un oltre.

Tra gli autori che riconducono pur sempre ai singoli individui la riflessività e per i quali i new media producano un incremento della stessa, del compito di articolare globale e locale, collettivo e individuale, vi è ad esempio Anthony Giddens<sup>17</sup>. Manuel Castells [1997], al contrario, sottolinea gli aspetti dei new

---

ta dai suggerimenti espliciti del testo, o giungere ad un lavoro di interpretazione a livello connotativo, in cui vengono attivati intensi processi di inferenza tra elementi del testo e schemi cognitivo-emotivo già in possesso del lettore (derivanti dalla vita quotidiana o da precedenti esperienze di fruizione).

<sup>16</sup> Per De Kerckhove, la valorizzazione dell'individualità e la psicologia moderne sono legate alla diffusione sociale della scrittura alfabetica: *l'interiorizzazione del linguaggio* e l'autonomia individuale sono un risultato della cultura del testo. Il passaggio dalla scrittura all'elettricità instaura una psicologia globale incentrata sullo *scambio del linguaggio*.

<sup>17</sup> Anthony Giddens pensa che l'individuo sia investito di un compito di soggettivazione crescente, sia durante la modernità e la modernità avanzata, sia in quell'oltre che si starebbe profilando e che non definisce meglio. Per tutta la modernità vivere in un mondo mediato ha comportato tanto un esproprio dell'esperienza (ad esempio nei *sistemi esperti*) quanto una possibilità di ricomposizione dei frammenti e di controllo sulle circostanze di vita inusitata in situazioni premoderne [Giddens 1991, 249-266]. Possibilità di ricomposizione sempre esposta al fallimento e in qualche caso interdotta, ma, in linea di massima, crescente. L'idea di Giddens appare interessante, perché è in linea con la letteratura sui new media che associa sviluppo dei linguaggi digitali e redistribuzione sociale dell'in-

media che producono un superamento del modello scritturale della circolazione simbolica e sposta il fuoco del problema sui new media come causa di disuguaglianza sociale<sup>18</sup>. Infine, vi è chi, come il già citato Maffesoli e come de Kerckhove, è più incline a pensare che i new media dissolvano la forma storica di soggettività edificata sulla scrittura.

7. *Le innovazioni tecnologiche come dispositivi immunitari e il potenziale di innovazione della soggettività nel mondo contemporaneo*

Diversamente dall'esagerata enfasi attribuita da molti studiosi contemporanei alle qualità dirompenti dei new media, è possibile interpretare le innovazioni tecnologiche in termini di dispositivi immunitari [Aiello 2005], richiamando l'analisi del concetto di *immunitas* del filosofo Roberto Esposito [Esposito 2002]. Così come è chiaramente riscontrabile nella semantica medica dell'immunità (l'immunità come esito della guarigione da una malattia e non come assoluta assenza dell'agente patogeno), l'innovazione "guarisce" dal passato, dal male, incorporandolo, in una dimensione ospitale. La scrittura non cancellava la partecipazione emotiva e simbolica del fruitore alla dimensione collettiva e comunitaria tipica delle società orali, pur trasformandone i termini<sup>19</sup>; così, non è vero che i *new media* automatizzino la partecipazione comunitaria

---

telligenza, della memoria, in breve del potere simbolico [cfr. Lévy 1994]. Le pratiche di consumo, secondo la posizione espressa da Giddens, pur in presenza di un'espansione del "senso comune" contenuto nelle tecnologie e nelle interfacce, avrebbero insomma la capacità di trasformare sia l'identità del soggetto-consumatore sia la sfera pubblica.

<sup>18</sup> Secondo Castells, i new media possono essere fonte di un incremento di riflessività per gli individui, ma solo in quelli che dispongono di preesistenti *skills culturali* [Castells 1997]. La società in rete, con la complessità dei suoi flussi globali, produce per la stragrande maggioranza della popolazione un'incapacità di esercitare la riflessività che fu propria dell'individuo moderno, una difficoltà a ricongiungere globale e locale, e lo sviluppo di *identità di resistenza comunitaria*, vincolate alle realtà locali [ivi, 5-13].

<sup>19</sup> I Cultural Studies, la semiotica della ricezione, l'analisi delle sottoculture l'hanno detto con grande chiarezza.

restituendoci a una dimensione tribale e dissolvendo lo spazio della soggettività.

Così come il consumatore di scrittura e dei moderni mass media era stato *immunizzato* dall'oralità, dai significati che in precedenza passavano attraverso i corpi, ne era stato affrancato così da godere di una oggettività crescente dei significati, e con l'interiorizzazione del pensiero gli si apriva un compito di interpretazione e di riflessività inaudito, una nuova forma di attività e di intreccio individuo/collettivo, il consumatore dei new media è affrancato dalla *visione* solo per padroneggiare meglio la relazione tra scena e mente. La *visione*, vale a dire la possibilità di "avere i significati dinnanzi" (anziché di esservi immersi in una sorta di dipendenza dalla tradizione e dal Noi del gruppo) e quindi l'indeterminatezza, l'incertezza, la possibilità di "giocare" con i significati, nel contemporaneo orizzonte mediale ritornano ma trasformate, trasfuse dal piano del *pensiero discorrente* e dell'interpretazione dei testi al piano del *pensiero operante*<sup>20</sup> [Aiello 2005]. Aspetti della *visione* sono ad esempio: il fatto che i consumatori dei nuovi media hanno la possibilità di interagire con gli ipertesti percependosi come costruttori del proprio dominio di conoscenza e come attualizzatori di un testo particolare tra i molti possibili; il fatto che la miniaturizzazione, la personalizzazione e la mobilità dei media istituiscono una crescente prossimità tra significati pubblici e vita quotidiana, spingendo i consumatori a trovare modi originali per articularli; il fatto che i consumatori contemporanei, diversamente dagli individui delle società orali ostaggi del contesto, possono padroneggiare il passaggio di *frame*, la relazione tra l'esperienza di un mondo interiore, di uno spazio mentale, garantita dalla scrittura

---

<sup>20</sup> Come sostengono sia Maldonado sia Lévy [Maldonado 1995; Lévy 1994], il potere di trasformare la conoscenza e la realtà sociali insito nel pensiero discorrente è stato tradizionale appannaggio dell'intellettuale come uomo di scrittura, ma i nuovi media erodono sempre più le barriere specialistiche che la scrittura aveva prodotto nel rapporto con la *memoria*, la *verità* e l'*avvenire* e determinano una redistribuzione sociale della funzione intellettuale: il potere di cambiare la conoscenza e la realtà sociali è sempre più accessibile alle persone comuni. Il "punto di vista" di queste ultime non passa necessariamente per dei *discorsi*, ma per *pratiche* dei testi e degli ipertesti, per *letture* delle quali resta traccia. Tale è il pensiero operante.

e l'esperienza di immersione nei contesti, consentita dalla capacità dei nuovi media di simulare l'esperienza della realtà e forme percettivo-motorie di apprendimento.

Con la *visione* ritorna anche la soggettività, sebbene trasformata. Se l'emancipazione dei soggetti avvenuta nel mondo moderno era connessa strettamente all'emancipazione degli oggetti e all'amplificazione della dimensione oggettiva della cultura nell'universo scritturale, *una lettura immunitaria dell'innovazione* rende possibile affermare che oggi ha luogo piuttosto una *trasformazione* della soggettività. Del resto, come reazione alle sociologie e filosofie di derivazione postmoderna, oggi è in atto un tentativo di recupero della soggettività<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Ad es. in Italia con Ferrara, Bodei, Pulcini e in senso più strettamente sociologico con Touraine, Giddens, Morin. Non essendo possibile in questa sede fare riferimento in maniera puntuale a ciascuno dei contributi menzionati e mettendo da parte anche quei tentativi di recupero della soggettività presenti nel panorama contemporaneo che cercano di conciliare la libertà del Sé moderno con l'idea classica di un orizzonte di significato che trascende il Sé, come quella del filosofo canadese Charles Taylor, si proverà a presentare il tentativo di Ferrara, che propone di sviluppare una nozione di soggettività più appropriata all'epoca in cui viviamo. Ferrara [1998] propone di rimpiazzare la nozione primo-moderna di *soggetto autonomo e razionale*, piuttosto che con la nozione di *intersoggettività* (o di post-soggettività, aggiungiamo), con quella di *soggettività autentica*. *L'autonomia* si riferisce alla piena responsabilità dell'attore sociale nello scegliere una certa linea di condotta. *L'autenticità* presuppone l'autonomia, ma in più possiede la qualità di essere connessa al centro della personalità dell'attore sociale e di esprimerne almeno un qualche aspetto, di mettere in gioco l'identità personale e unica piuttosto che l'identità culturalmente o socialmente condivisa [Ferrara 1998, 23]. Rousseau, Herder, Schiller, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger hanno costituito il terreno di sviluppo per la cultura morale dell'autenticità, allontanandosi dalla tradizione primomoderna dell'autonomia e affermando un'idea dell'essere umano in cui è la capacità di "essere se stessi" a costituire l'aspetto fondamentale della persona e il nucleo della dignità umana [Ferrara 1998, 28]. Con Ferrara, si può dire che, se tutte le identità sono forgiate nell'interazione, tuttavia è autentico solo colui che erige se stesso a tesi, che porta a espressione quell'unicità e irripetibilità che si è socialmente costituita e che nessun contesto sociale può mai obbligare l'individuo a portare a espressione. Poiché il nesso tra il momento diagnostico (chi si è veramente) e quello deliberativo-operativo è l'elemento qualificante la disposizione *phronetica* (una versione attuale e postmetafisica della quale guiderebbe l'attore sociale nel raggiungimento della soggettività autentica) ne deriva che, per una feconda dinamica

Dopo la svolta comunicativa, la sociologia contemporanea guarda a una ricostruzione dell'analisi intorno alle forme di relazione tra individuo e sistema sociale. Le proposte teoriche di Touraine, di Mongardini<sup>22</sup> o di Giddens fanno riferimento all'individuo e al modo con cui l'individuo si relaziona al sistema sociale.

All'interno della sociologia dei consumi (e dei consumi mediali), sarebbe auspicabile un'analoga revisione delle forme di analisi [cfr. Aiello 2005]. Anche le teorie del consumo, infatti, hanno patito a lungo quella polarizzazione tra ontologie negative/positive che ha caratterizzato l'analisi della vita quotidiana. A partire dall'incremento della dimensione della cultura oggettivata, nelle società moderne il consumatore è stato inteso come succube degli apparati di comunicazione o, al contrario, come del tutto privo di condizionamenti sociali, anche se è piuttosto l'articolazione tra soggetto e struttura che occorre studiare. La comunicazione va analizzata come articolata con il mondo sociale, e la vita quotidiana come fatta sia di *abitudine* sia di *esperienza*. Al contrario, è molto forte il rischio che le analisi del consumo nell'era digitale

---

oggettività/soggettività (globale/locale), per una feconda rielaborazione delle *routine*, occorre che il consumatore – anche il consumatore dei flussi comunicativi digitali – passi di tempo in tempo dalla mera *comprensione* all'*interpretazione*, dall'*uso* irriflesso dei materiali culturali e degli artefatti a quello responsabile. Tale passaggio all'interpretazione e all'uso responsabile è necessario perché la realizzazione della soggettività autentica richiede la capacità del soggetto di guardare l'altro e di guardarsi dentro, per distinguere gli aspetti del mondo interno della persona che sono cruciali da quelli che invece non lo sono. A questo proposito, non c'è nulla che possa essere preso in carico dalla dimensione connettiva, è il soggetto quello che dona.

<sup>22</sup> A Giddens si è già fatto riferimento. Per Touraine, la nuova scienza sociologica deve affrontare l'analisi di un tipo di soggettività radicalmente nuovo, nel quale persino la costruzione del *sé* consiste nella continua rivisitazione e ristrutturazione delle proprie vicende biografiche alla luce di diagnosi e di alternative stabilite in modo laico e individualizzato. Il *soggetto* di cui parla Touraine non è un essere etereo, costituito da ideali astratti, perché è radicato nella vita quotidiana, a differenza dell'ideale illuministico del cittadino perfetto, come essere esclusivamente pubblico. Anche Mongardini ha proposto una scienza sociale che parta dalla libertà dell'attore e dal concetto di gioco. Gioco e conflitto sono speculari.

riproducano gli schemi usati per interpretare la comunicazione di massa, condizionando pesantemente gli studi sulla vita quotidiana.

In altre parole, è forte il rischio che la vita quotidiana della presente epoca globale e digitale, attraversata dai flussi e tormentata dai dubbi, in cui crescono vertiginosamente le risorse di conoscenza e individuazione, venga intesa come composta esclusivamente di abitudine, di “dato per scontato”, di “esoneri” resi possibili dalle tecnologie, di uso irriflesso e irresponsabile di metodi e procedure standardizzate attraverso i media. Se questa impostazione teorica dovesse affermarsi, si verificherebbe una drastica inversione di rotta rispetto al paradigma della *riflessività*, che ha caratterizzato l’analisi della vita quotidiana negli ultimi decenni [cfr. Jedlowski 2003a]. Si rinunciarebbe all’idea che l’ordine della società viene riprodotto e rinnovato dalle innumerevoli attribuzioni di senso con cui gli attori si rivolgono alla propria realtà, e soprattutto all’idea che gli attori hanno *responsabilità nella riproduzione e nell’evoluzione delle forme simboliche*.

## 8. Conclusioni

Il contributo di questo articolo, e della prospettiva *mediologica* adottata al dibattito in corso tra gli studiosi della vita quotidiana sul rapporto *routinel* innovazione nel mondo contemporaneo, può essere riassunto nel modo seguente. Dopo avere rilevato come la diffusione sociale delle forme alfabetiche, dei mass-media e delle merci culturali – quali specifiche modalità di fissazione e circolazione del patrimonio simbolico caratterizzanti il mondo moderno – ha laicizzato il rapporto degli individui con la cultura, si è fatto riferimento all’analisi del consumo condotta da Colin Campbell e si è illustrato il ruolo giocato da alcune componenti culturali, il Pietismo protestante e la cultura romantica del consumo, nel favorire la negoziazione individuale dei significati pubblici e la valorizzazione dell’identità personale di produttori e consumatori. L’azione congiunta dei fattori mediali e culturali sopra descritti ha prodotto, nel mondo moderno, un nuovo modo di consumare cultura e,

conseguentemente, un incremento dell'*incertezza* e dell'innovazione nella vita quotidiana, dovuto all'emergere della *soggettività* come nuovo polo di esercizio del potere simbolico.

Nel corso della modernità, l'incertezza, un tempo derivante dall'esito (incerto) delle *performance* attraverso le quali gli uomini cercavano di conformarsi all'ordine morale della società, comincia a derivare da un eccesso di *immaginazione* a livello sociale, dalla competizione tra gli agenti del potere simbolico e dalla comparsa del soggetto e della soggettività tra i poli di esercizio dell'attività simbolica. Se nel mondo moderno, dunque, la vita quotidiana somigliava sempre meno all'universo del dato-per-scontato a causa della *coltivazione* dell'atteggiamento estetico ed espressivo esercitata dai media e dalla cultura religiosa e del consumo, la domanda che oggi bisognerebbe porsi è: chi è, oggi, il soggetto dell'innovazione? Si può dire che gli individui e le soggettività individuali esercitino ancora un ruolo centrale? Oppure bisognerebbe affermare che i sistemi (di comunicazione) tecnologicamente avanzati, così come accrescono la portata proiettiva degli individui sul mondo, ne diminuiscono l'autonomia (e dunque la responsabilità individuale)?

Pur riconoscendo il nesso esistente tra l'ambiente mediale moderno e l'affermazione del costruito di soggetto, sono state esposte le ragioni per le quali il declino dei mass media e l'avvento dei new media, nella tarda o post-modernità, non debbono indurre necessariamente a teorizzare la fine del soggetto, l'esonero *dall'*individuo, l'apparato mediale come nuova trascendenza nell'al di qua. Del resto, come ha osservato Crespi [Crespi 2004, 39], negare consapevolezza e riflessività a livello individuale, considerare la comunicazione sociale quale unico livello di esistenza del sé, dire che l'ipseità sia interamente oggettivabile, come fanno alcuni analisti è riprodurre al contrario, ma specularmente, l'errore dell'idealismo soggettivo hegeliano. Il rapporto soggetto/oggetto va pensato, invece, al di là di ogni tentazione di polarizzare la totalità del senso. La proposta avanzata, sviluppando un'idea dell'innovazione tecnologica come *dispositivo immunitario*, è di evitare di leggere i *brainframe* prodotti dalle tecnologie come cose che si avvicendano, e di elaborare piuttosto strumenti teorici per pensare la loro coesistenza complessa [Aiello 2005].

Scartata la tesi della cosiddetta “retribalizzazione”, occorre pensare a come i new media implichino ancora quella “visione” dei significati dalla quale ci immunizzano.

Come sopravvive, dunque, la “visione” nell’universo digitale? E come sopravvive il soggetto, che a quella “visione” è legato? La tesi avanzata è che la *visione* – vale a dire la possibilità, anche per gli individui comuni, di “avere i significati dinnanzi” e di poterne “disporre altrimenti” – e quindi l’indeterminatezza, la possibilità di “giocare” con i significati, ritornino ma trasformate, trasfuse dal piano del *pensiero discorrente* al piano del *pensiero operante* (si veda il paragrafo sette). Ciò che si verifica attualmente è, perciò, un incremento della portata proiettiva dell’uomo sul mondo, qualità che era tipica della fase scritturale. La dissoluzione della soggettività nelle emergenti forme connettive e ibride del rapporto uomo-alterità resta al momento solo un’ipotesi teorica: anche nelle forme più istantanee della comunicazione, fintanto che non ci sarà la connessione permanente alle menti e ai corpi altrui, resterà possibile entrare ed uscire dai contesti, inserire gli artefatti in un’azione responsabile, nella *cura*<sup>23</sup>. A causa del fatto che attualmente le nuove tecnologie telematiche (1) producono un incremento della responsabilità dei fruitori nei confronti del patrimonio simbolico<sup>24</sup> e, tutto sommato, (2) consentono la sopravvivenza dell’individualità sia nell’esperienza *online* sia in quella *offline* – entrambi aspetti tipici dello scenario mediale moderno in cui la soggettività si era affermata – l’idea della fine del soggetto come agente di innovazione nella vita quotidiana non sembra sostenibile. Una lettura immunitaria dell’in-

<sup>23</sup> Heidegger usa il concetto di “cura” come connotazione pratica anziché teoretica di ciò che Husserl chiamava *intenzionalità*, estende il concetto di intenzionalità dall’immaginare-significare-percepire le cose all’avere a che fare con le cose.

<sup>24</sup> Si può dire che la tendenza verso la “connessione permanente” produca contemporaneamente due effetti divergenti: valorizza la dimensione locale (*in se*) e la diversità, ma, trasformando ogni agire in comunicazione, trasforma anche la responsabilità individuale, la accresce, tramuta l’*uso* in *interpretazione*, il “mondo naturale”, lo “sfondo” dell’esperienza – costituito dalla dimensione tecnico-oggettiva – in problema (esigendo una produzione di conoscenza locale *per se*). La distinzione tra conoscenza “locale *in se*” e “locale *per se*”, come prodotto/processo – fatta utilizzando le categorie marxiane – è di Appadurai.

novazione mediale [Aiello 2005], che metta l'accento sulla persistenza della *visione* dei significati nell'orizzonte mediale contemporaneo, rende possibile affermare che oggi abbia luogo, piuttosto, una trasformazione della soggettività e fa propendere per ricostruzioni del costruito di soggetto come quella di Ferrara, basata su un nuovo modello di universalismo e sulla nozione di unicità esemplare<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Se per universalismo si intende la proprietà di un enunciato o di una norma di poter proiettare un qualche genere di coerenza al di là del contesto in cui si origina, la forma di universalismo maggiormente appropriata a un punto di vista postmetafisico è quella che deriva dall'autocongruenza esemplare di un insieme simbolico (si può ricorrere agli esempi della congruenza di una storia di vita o della congruenza di un'opera d'arte riuscita), nel quale l'universale deve essere identificato nello stesso momento in cui gli si attribuisce il particolare e non esiste prima (Ferrara fa riferimento al giudizio riflettente kantiano in opposizione al giudizio determinante: cfr. Ferrara 1998).

*Riferimenti bibliografici*

ABRUZZESE, A.

1995, *Lo splendore della TV. Origini e destino del linguaggio audiovisivo*, Costa&Nolan, Genova.

2003, voce "Moltitudini" in *Lessico della comunicazione*, Meltemi, Roma.

AIELLO, L.

1999, *Dallo stupore all'amicizia. Sociologia dei beni culturali*, Bulzoni, Roma.

2005, *L'immunità dello spettatore. Interpretazioni del consumo e teoria sociale*, Cooper, Roma.

APPADURAI, A.

1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; tr. it. 2001, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.

BECK, U.

1996, *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. 2000, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.

BODEI, R.

2002, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano.

CAMPBELL, C.

1983, *Romanticism and The Consumer Ethic; Intimations of a Weber-style Tesis*, "Sociological Analysis", 44(4), 1983.

1987, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*; tr. it. 1992, *L'etica romantica e lo spirito del consumismo moderno*, editrice Lavoro, Roma.

CASTELLS, M.

1997, *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.; tr. it. 2003, *Il potere dell'identità*, EGEA Università Bocconi Editore, Milano.

CRESPI, F.

2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Bari.

DEBRAY, R.

1992, *Vie et mort de l'image*, Gallimard, Paris; tr. it. 1999, *Vita e morte dell'immagine*, Il Castoro, Milano.

ESPOSITO, R.

2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.

FEATHERSTONE, M.

1991, *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage, London; tr. it. 1994, *Cultura del consumo e postmodernismo*, Seam, Roma.

1995, *Undoing culture: globalization, postmodernism and identity*, Sage, London; tr. it. 1998, *La cultura dislocata. Globalizzazione, postmodernismo, identità*, SEAM, Roma.

FERRARA, A.

1998, *Reflective authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London; tr. it. 1999, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano.

GIDDENS, A.

1991, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd.; tr. it. 1999, *Identità e società moderna*, Ipermedium Libri, Napoli.

JEDLOWSKI, P.

2003a, *Sociologia e vita quotidiana in Italia: uno sguardo d'insieme*, in Jedlowski P., Leccardi C., *Sociologia della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

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

JEDLOWSKI, P. e LECCARDI, C.

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

LÉVY, P.

1994, *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, La Découverte, Paris; tr. it. 1996, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano.

1995, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris, La Découverte; tr. it. 1997, *Il virtuale*, Cortina, Milano.

LIVOLSI, M.

2003, *Manuale di sociologia della comunicazione*, Laterza, Bari.

MAFFESOLI, M.

1988, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de massa*; tr. it. 1988, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Armando, Roma.

1997, *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*, Librairie Générale Française, Paris; tr. it. 2000, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, FrancoAngeli, Milano.

MALDONADO, T.

1995, *Che cos'è un intellettuale? Avventure e disavventure di un ruolo*, Feltrinelli, Milano.

MARCHESINI, R.

2002, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Boringhieri, Torino.

MONGARDINI, C.

1998, *Saggio sul gioco*, FrancoAngeli, Milano.

RENAUT, A.

1995, *L'individuo. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier, Paris; tr. it. 2003, *L'individuo*, Ipermedium libri, Napoli.

SILVERSTONE, R.

1994, *Television and everyday life*, Routledge, London; tr. it. *Televisione e vita quotidiana*, il Mulino, Bologna 2000.

THOMPSON, J.B.

1995, *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Polity Press, Cambridge; tr. it. 1998, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, il Mulino, Bologna.

TOURAINÉ, A. e KHOSROKHAVAR, F.

2000, *La recherche de soi*; tr. it. 2003, *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto*, Il Saggiatore, Milano.

WILLIAMS, R.

1974, *Television: Technology and Cultural Form*, Fontana, London; tr. it. 1981, *Televisione. Tecnologia e forma culturale*, De Donato, Bari.



MAURIZIO GHISLENI

## *Routine: l'incerto significato della ripetizione*

L'uomo nasce in un mondo che esisteva prima della sua nascita, e questo mondo è fin dalla sua nascita non meramente fisico ma anche socio-culturale.

Alfred Schütz

L'individuo non nasce sociale, ma lo diventa progressivamente.

Jean Piaget

### 1. *Introduzione*

In questi ultimi decenni, la sociologia è stata interessata da una serie di cambiamenti che ne hanno modificato sotto più aspetti l'intero impianto teorico. Al pari di una rinnovata attenzione nei confronti delle dimensioni sociali del tempo, dello spazio, della corporeità, così come delle più generali questioni relative al mondo dato per scontato della vita ordinaria, la riscoperta del tema delle *routine* ha svolto, ai fini di tale mutamento, un ruolo di primo piano<sup>1</sup>. Si può dire che si è passati dall'egemonia di un approccio strutturalista caratterizzato, come quello degli anni 1950-1970, da una concezione della società come sistema composto da ruoli funzionali e fra loro reciprocamente integrati, a prospettive teoriche che, in quanto meno interessate all'analisi delle dinamiche macro-istituzionali, hanno fatto dell'indagine sulle micro-dimensioni della vita collettiva il centro dei propri programmi di ricerca [cfr. Ghisleni 2004a; 2004b]. Ma a dispetto dell'importanza così acquisita dal

---

<sup>1</sup> Dall'interno della tradizione sociologica, occorre ricordare a questo proposito il pionieristico lavoro svolto da Alfred Schütz nel suo noto libro del 1932, *La fenomenologia del mondo sociale* [Schütz 1974].

tema delle *routine*, questa è una categoria che tuttora stenta a farsi pienamente legittimare sul piano teorico-formale. Se non sorprende constatarne l'assenza dai vecchi dizionari di sociologia, non poco stupisce che questo accada anche in quelli più recenti, dove ne è del pari assente. Circostanza che, anche se le *routine* si trova ad avere in comune con altre non meno significative categorie, da quella di intersoggettività a quella di relazioni interpersonali, ha una sua possibile spiegazione, nel caso specifico delle *routine*, nell'incertezza che ne contraddistingue lo statuto scientifico. In particolare, a causa dell'infelice tendenza ad appiattirne i significati sugli aspetti più ripetitivi della vita quotidiana. Non perché le *routine* non siano assimilabili alla ripetizione: al contrario, questo è vero quasi per definizione. Ma questo è solo un aspetto della questione: nel senso che il tema della ripetizione tocca più problemi e può esser visto sotto più profili.

Al fine di indagare alcuni di questi profili, è tuttavia nostra opinione che sia necessario riaprire la stessa riflessione sullo statuto delle *routine*. Il saggio che presentiamo nasce da tale intento. In particolare, in quanto segue intendiamo privilegiare due linee di ricerca: la prima concerne il tema della costituzione della realtà sociale e il ruolo che a questo proposito vi giocano le *routine* (par. 2 e 3); la seconda consiste nell'approfondire i motivi che inducono a vedere nella reiterazione qualcosa di più che non la pura e semplice ripetizione di situazioni e atteggiamenti identici: dopo aver discusso, nella prima parte del saggio, il modo in cui le *routine* concorrono all'organizzazione dei più complessivi rapporti sociali, l'ipotesi che intendiamo presentare – relativamente alla seconda linea di ricerca – è che nella ripetizione si debba vedere *anche* una forma di mutamento, sebbene del tutto particolare e riferita a una classe specifica degli stessi eventi ordinari (par. 4 e 5).

## 2. *Routine: vincoli e stabilità sociale*

Si è appena detto che la prima questione che intendiamo affrontare riguarda il contributo delle *routine* alla formazione della realtà sociale. Da questo lato, se

si identifica la “realtà sociale” – come crediamo si debba fare – con un insieme di *situazioni* che pur essendo composite non sono però in sé né arbitrarie né alla mercé delle più estemporanee fluttuazioni, non vi è dubbio che il contributo delle *routine* alla stabilizzazione della realtà risulti fondamentale sotto più profili. In primo luogo, perché sottrae la realtà all’incertezza. E, in secondo luogo, perché la imbriglia per così dire in *vincoli* che in quanto *specifici* le consentono di formarsi una propria consistenza empirica. Infatti, se il tratto fondamentale delle situazioni è che queste non sono in sé né aleatorie né fluttuanti, i vincoli istituiti dalle *routine* rappresentano elementi che strutturano i rapporti sociali lungo una duplice direzione: da un lato, in quanto circoscrivono le situazioni strutturandone le *proprietà* e, dall’altro, nel senso che danno forma alle *regole* e ai *significati* di ciascuna situazione definendone le *logiche*. Così, poiché i vincoli non sono mai generici ma particolari, se parlare di *routine* significa riferirsi a comportamenti che periodicamente si ripetono nella duplice dimensione del tempo e dello spazio, l’equivalenza fra *routine* e ripetizione dipende dal fatto che le *routine* rappresentano *consuetudini* espressione di vere e proprie *abitudini* – vale a dire, di atteggiamenti che col tempo hanno assunto il carattere di comportamenti divenuti *familiari* perché si è imparato a *conoscerne* le procedure.

Tuttavia, proprio perché le procedure sono sempre particolari, per svolgere qualsiasi tipo di attività occorre che ci si collochi all’interno di un determinato universo fisico-simbolico. Parlare genericamente di società non è che abbia molto senso: contano piuttosto le molte forme di reciprocità che si instaurano fra gli individui. Sono tali forme di reciprocità che, da un lato, rappresentano “il destino e la forma cui ciascuno va soggetto per via degli altri” e che, dall’altro, qualificano la realtà nei suoi specifici elementi storico-sociali [Simmel 1983, 42]. La realtà sociale è data infatti da un composito insieme di *sotto-mondi*, dotato ciascuno di proprie logiche<sup>2</sup> – così che per stare in cia-

---

<sup>2</sup> Sembra opportuno distinguere i *sotto-mondi* dai *campi semantico-relazionali*. Con “campi semantico-relazionali” intendiamo riferirci alle specifiche modalità – interazioni e relazioni – attraverso cui si hanno i rapporti fra gli individui; ogni campo semantico-relazionale si configura nei termini di un “macroambito caratterizzato da interazioni/relazioni basate

scuna di queste sotto-realtà occorre comprenderne le “regole” e saper far uso delle relative proprietà fisico-simboliche. Per prendere il treno, ad esempio, è d’obbligo che ci si collochi, anche mentalmente, nella relativa realtà, perché vi è una sequenza di atteggiamenti ai quali si è vincolati e il cui senso si definisce in primo luogo dall’interno della logica di tale sotto-mondo. Va da sé che la realtà di ciascun sotto-mondo risulta in prima istanza oggettivamente data: singolarmente preso, nessun utente del servizio ferroviario è in grado di influire sugli orari dei treni, né sulle loro destinazioni, né su molte altre cose. Ma questo non significa – come è ovvio – che la realtà empirica dei vari sotto-mondi prescinda dalle scelte e dai comportamenti degli individui. Sono gli “uomini *insieme*” che danno vita all’“ambiente umano, con la totalità delle sue formazioni socio-culturali e psicologiche”: così come “è impossibile per l’uomo svilupparsi in una condizione di isolamento”, è altrettanto “impossibile per l’uomo isolato produrre un ambiente umano”; in fondo, “*homo sapiens* è sempre, e nella stessa misura, *homo socius*” [Berger, Luckmann 1969, 79].

Ma se per agire in ciascun sotto-mondo occorre che se ne comprenda la logica, questo non implica però che se ne debbano conoscere le regole nei

---

su comuni esperienze intersoggettive di senso; tali esperienze variano da campo a campo poiché ciascun macroambito possiede un proprio stile cognitivo (schemi di tipizzazione), un proprio apparato semantico (linguaggio) e una propria logica nei termini di una propria specifica struttura psico-pratica” [Ghisleni 2004a, 133]. Nell’accezione qui proposta, esempi di campi semantico-relazionali sono i legami di parentela, di amicizia, di coppia, lavorativi, etc [cfr. la relativa discussione in Ghisleni 2004]. Diversamente dai campi semantico-relazionali, che si riferiscono a rapporti diciamo fra individui in carne ed ossa, i “sotto-mondi” incarnano gli ambiti fisici e culturali entro i quali si svolgono le attività degli individui. Se sono capostazione, questo mio ruolo ha senso nel sotto-mondo del treno; e analogamente, se sono barista, ciò vuol dire che sto in un preciso sotto-mondo contraddistinto da un insieme di oggetti, luoghi fisici, culturali, etc, che danno senso a quanto faccio. Per contro, l’amicizia non rappresenta un sotto-mondo – nel senso qui inteso – per la semplice ragione che è un legame che si riattiva nei luoghi più disparati. È probabile che l’espressione stessa “sotto-mondi” non sia particolarmente efficace, ma al momento non ne possediamo una migliore – tanto più che l’idea dei sotto-mondi non deve essere confusa con quella dei sottosistemi, tipica di un approccio strutturalfunzionalista dal quale intendiamo invece distanziarci.

minimi dettagli. Ammesso che ciò sia possibile, o che abbia anche un senso<sup>3</sup>, nessuna regola è mai in grado di prevedere tutte le possibili situazioni che possono verificarsi. Ai fini dei percorsi di azione, è invece più ragionevole ipotizzare che basti aver compreso la logica di massima del sotto-mondo in questione, e averne quindi assimilato l'*habitus pratico-cognitivo*. Per prendere il treno, non ci deve esser spiegato per filo e per segno tutto quanto potrebbe esser utile: una volta che a grandi linee se ne è compreso il senso, il resto viene da sé in modo relativamente consequenziale. Perché ciò che conta è la familiarità con gli *habitus* dei vari sotto-mondi. È in virtù di tale domestichezza che si è in grado di relazionarsi alle sotto-realtà comprendendo il significato di massima dei vincoli e delle relative *routine*. Se nelle *routine* abbiamo così modelli standardizzati di comportamento, proprio qui va colto anche il contributo che esse danno alla costituzione della realtà: dal momento che la realtà sociale è costituita da comportamenti che si sono stabilizzati in atteggiamenti pratico-cognitivi standardizzati [cfr. Garfinkel 1967], l'apporto delle *routine* risulta fondamentale nel senso che nelle *routine* occorre vedere comportamenti e situazioni non estemporanee. Se a un comportamento o a una situazione che si verifica una sola volta non può attribuirsi la qualifica di *routine*, dal momento che le *routine* presuppongono che i propri vincoli siano ripetuti nel tempo, in questo modo le *routine* partecipano a stabilizzare la realtà tramite la formazione di quel *minimo sapere pratico-simbolico di base* a partire dal quale si sviluppano gli interscambi fra gli individui. Tale sapere è costituito da un eterogeneo e articolato insieme di *schemi di tipizzazione*: vale a dire, da schemi che consentono di riconoscere e interpretare la realtà. Oltre a fornire gli strumenti per agire empiricamente, nelle *routine* abbiamo quindi anche le chiavi culturali e simboliche per interpretare la realtà: nel senso che, da un lato, le *routine danno forma* alla realtà imbrigliandola in vincoli che ne riducono la complessità e, dall'altro, nel senso che tendono a ritradurre le sue varie situazioni in circostanze familiari e conosciute<sup>4</sup>. In termini più formali, le *routine* rappresentano *pratiche relazionali standardizzate* perché basate su

---

<sup>3</sup> C'è da chiedersi in effetti cosa voglia dire conoscere in dettaglio una regola.

<sup>4</sup> Su questo punto, torneremo più in dettaglio nel paragrafo 5.

*vincoli intersoggettivi*; tali pratiche si sviluppano a partire dal *minimo sapere pratico-simbolico* di una data società e concorrono all'organizzazione della sua realtà tramite *specifici schemi di tipizzazione*; questi ultimi, e i conseguenti *habitus pratico-cognitivi*, sono ciò che consentono di collocarsi con successo nella realtà dei vari *sotto-mondi*<sup>5</sup>.

### 3. *Le routine e il primo livello della realtà sociale*

Dalla definizione appena data emerge che nelle *routine* si hanno pratiche sociali standardizzate perché vincolate su un piano intersoggettivo. Banalmente, nessuno di noi “inventa” le procedure di come prendere il treno: dal costo del biglietto a come timbrarlo, si è qui di fronte a vincoli che si definiscono su un piano intersoggettivo; o per meglio dire, nel corso di interazioni che ripetendosi nel tempo assumono i loro significati dall'interno dei vari sotto-mondi della vita quotidiana:

il mondo è fin dall'inizio non il mondo privato del singolo individuo, ma un mondo intersoggettivo, comune a tutti noi [...]. Il mondo della vita quotidiana è [così] il palcoscenico e anche l'oggetto delle nostre azioni e interazioni. Lo dobbiamo dominare e mutare al fine di realizzare le mete che perseguiamo nel suo ambito insieme con i nostri simili. Lavoriamo e operiamo non solo entro il mondo, ma anche sul mondo [...]. Il mondo, in questo senso, è qualcosa che dobbiamo modificare attraverso le nostre azioni o che modifica le nostre azioni [Schütz 1979a, 183].

---

<sup>5</sup> In *Economia e società*, Max Weber osserva che l' “atteggiamento rigorosamente *tradizionale* [...] è assai sovente una specie di oscura reazione a stimoli abitudinari, che si svolge nel senso di una disposizione una volta acquisita. La massa di tutto l'*agire quotidiano* acquisito si avvicina a questo tipo” [Weber 1980, I, p. 22, corsivi nostri]. Tuttavia, è nostra opinione che tale parallelismo con la tradizione non debba essere spinto troppo avanti; ci sembra infatti che il tema delle *routine* sia più ampio – tant'è che non è forse irragionevole pensare agli atteggiamenti tradizionali nei termini di una sotto-classe dei comportamenti di *routine*.

Ora, la semplice e ovvia constatazione per cui nel mondo privato del singolo individuo si riflettono le più generali caratteristiche del mondo sociale solleva la questione del perché ci si attiene ai comportamenti di *routine* prevalenti nella propria società. A questo proposito, e benché si possano fornire più spiegazioni, può essere opportuno limitare il raggio della nostra discussione a richiamare una linea di ragionamento dalla cui critica si possono dedurre utili considerazioni. Nel merito dell'approccio che potremmo chiamare dell'*eticizzazione assoluta*, la spiegazione del perché ci si attiene ai comportamenti di *routine* fa leva sull'ipotesi dell'adesione ai valori-ultimi su cui sono costruite tali *routine*. Si è qui di fronte a un tipo di spiegazione che nell'ambito del discorso sociologico possiede una lunga e consolidata tradizione. In una fra le sue più influenti versioni contemporanee, quella suggerita da Talcott Parsons, la società è descritta nei termini di un'entità collettiva fondata su un comune insieme di valori fra loro ritenuti armonici e pienamente integrati. La condivisione di una medesima etica collettiva è in questo caso ciò che orienta normativamente l'azione stessa: ne definisce sia i fini sia i mezzi. Si ritiene che tali fini e tali mezzi siano conformi ai valori collettivi che si sono interiorizzati, e che proprio perché interiorizzati impediscono le deviazioni dalle norme collettive. Così, poiché la personalità – stando a Parsons – si definisce in virtù dell'etica collettiva, l'“integrazione di un complesso di modelli di valore comuni con la struttura interiorizzata di bisogno-disposizione delle personalità costituenti rappresenta il fenomeno centrale della dinamica dei sistemi sociali” [Parsons 1981, 49; cfr. Hamilton 1989]<sup>6</sup>.

Ma per quanto tale spiegazione possieda una propria efficacia, non poche sono però le perplessità che essa suscita. In fondo, se per entrare in rapporti di interscambio, formarsi delle aspettative e agire di conseguenza occorre una reciproca comprensione, non è necessario che si abbia in comune anche il medesimo sistema etico. Nella spiegazione delle ragioni che determinano la

---

<sup>6</sup> In quest'ottica, è degna di nota l'attenzione rivolta da Parsons al tema del Super-Io in Sigmund Freud. Per Parsons, uno dei contributi fondamentali di Freud è da cercarsi proprio nella “scoperta dell'interiorizzazione dei valori morali come di una parte essenziale della struttura della personalità” [Parsons 1970, 18].

conformità a tali presupposti, ci si può ragionevolmente limitare a porne in luce le esigenze pratiche: nel senso che se non ci si attendesse ai significati e al modo in cui agiscono gli altri, questo ostacolerebbe gli stessi interscambi – il che invece richiede che in qualche modo si cooperi. Ma ai fini di tale *cooperazione pratica*, che si condividano, o che si abbiano in comune, anche le medesime norme etiche, non ne è una premessa indispensabile: così come si seguono le norme del codice stradale a prescindere da quanto le si ritengono giuste, non altro perché se così non si facesse ciò metterebbe a repentaglio la nostra stessa incolumità, analogamente il fatto di aderire ai comportamenti di *routine* consente di far proprio quel minimo sapere pratico-simbolico di base, fatto di atteggiamenti e forme di reciprocità, che permette l'intreccio degli interscambi.

Se la cooperazione può dunque essere *involontaria*, o, per meglio dire, obbligata ai fini dell'agire pratico, l'adesione più o meno implicita al minimo sapere pratico-simbolico di base, oltre a fornire diciamo le condizioni prime per lo sviluppo delle forme più elementari di interscambio, svolge anche il ruolo di ridurre il dispendio di energie che si avrebbe se per ogni atteggiamento se ne dovessero valutare i pro e i contro. Va da sé che la ripetizione nel tempo delle pratiche sociali porta allo sviluppo di veri e propri *automatismi* per così dire *irriflessi*: tali abitudini fanno delle realtà dei sotto-mondi situazioni date per scontate – così che conformandosi a tali automatismi, si è indotti a pensare che anche gli Altri agiranno sulla base dei nostri stessi schemi di tipizzazione. Nella “vita di tutti i giorni, diamo per scontato che le nostre azioni abbiano un senso; che tale senso sia lo stesso che gli altri danno alle nostre azioni; che tale senso sia corretto” [Santambrogio 2006, 67]. Questo è infatti il punto – che fra gli effetti della ripetizione vi è che la reiterazione porta a un'implicita *naturalizzazione* degli schemi pratico-cognitivi delle *routine*: tali schemi finiscono con l'essere dati per scontati, ritenuti parte di ciò che è in sé ovvio perché è così.

Ma se in tal modo la realtà sociale si naturalizza, nondimeno occorre sottolineare come si tratti pur sempre di una realtà socialmente costruita: “ogni conoscenza data per scontata ha una struttura fortemente socializzata” (Schütz

1979b, 75), perché “la nostra esperienza conoscitiva appare in ogni caso come una forma di mediazione simbolica, che ha sempre a che fare con altre forme già determinate nella mediazione simbolica, senza possibilità di riferimento *immediato* a oggetti esterni ad essa” [Crespi 1984, 11]. Non vi è cioè una naturalità che possa considerarsi tale: questa passa sempre attraverso la mediazione della *cultura* – vale a dire, la capacità soggettiva e collettiva di riflettere sulle proprie *esperienze*. Nel caso delle naturalizzazioni, l’efficienza dimostrata dalle varie pratiche nel permettere di raggiungere gli obiettivi che ci si è dati è ciò che rafforza tale processo, e quindi la tendenza a fare di tali comportamenti realtà date per scontate. Si potrebbe dire che è qui all’opera una sorta di *principio di efficacia*: nel senso che si naturalizzano quegli schemi mentali e comportamentali che nel passato hanno permesso di raggiungere le mete che ci si era ripromessi. Tale principio agisce in una duplice direzione: da un lato, nel senso che pone la realtà al di là dei dubbi, risultando quindi un suo elemento di stabilizzazione e, dall’altro, nel senso che l’efficacia sul piano pratico dimostrata dai comportamenti è altresì fonte della costituzione di quel minimo sapere pratico-simbolico di base da cui poi si sviluppano gli interscambi.

In questo senso, possiamo dire altresì che le *routine* equivalgono a una qualche forma di *aspettativa*: permettendo di rendere in qualche modo prevedibile l’azione futura, il menzionato principio di efficacia induce a credere che anche gli altri utilizzino i nostri stessi schemi di tipizzazione; il che è una forma di autoconvinzione che ci consente di programmare le nostre attività rassicurandoci sulla loro ipotetica plausibilità. La reiterazione tipica degli atteggiamenti di *routine* non è in fondo che la ripetizione di ciò che è andato a buon fine. Nel senso che se ogni conoscenza data per scontata presume che “sia data per scontata non solo da *me*, ma da *noi*”, proprio per tale “ragione vi è una possibilità oggettiva data per scontata che azioni future tipicamente simili a quelle che si sono dimostrate realizzabili nel passato siano praticabili anche nel futuro” [Schütz 1979b, 75].

Ora, se gli atteggiamenti di *routine* sono improntati a un principio di efficacia, l’efficacia da cui conseguono le *routine* è assimilabile all’architrave di ciò che si potrebbe chiamare il *primo livello* della realtà. Se è ragionevole ipotizza-

re che la realtà sociale sia composta da più livelli<sup>7</sup>, tale “primo ordine” consiste nelle esperienze dell’attore e nelle sue opinioni, nelle sue convinzioni, nei suoi presupposti, in riferimento al mondo, quello fisico e quello sociale, che egli *dà per scontato e al di là di ogni questione* [...]. Questo ordine di esperienze ha per il momento superato la prova ed è, pertanto, accettato senza problemi come dato, sebbene come dato solamente ‘fino a prova contraria’ [Schütz 1979b, 74, corsivi nostri].

Nell’efficacia pratica attraverso cui si sono svolti (e si svolgono) gli scambi più semplici si può dunque vedere il modo in cui prende forma tale primo livello della realtà. Ma per spiegare tale primo livello – come già si diceva – non occorre che si ricorra all’idea dell’interiorizzazione morale delle sue regole di comportamento: ai fini della cooperazione immediata, le ragioni pratiche possono essere più che sufficienti. La cooperazione involontaria agisce qui nel senso che per entrare in rapporti di interscambio occorre che ci si adegui agli automatismi che gli Altri utilizzano, perché diversamente si rimane all’interno di un universo solipsistico. Il che non significa che non vi siano atteggiamenti adottati perché se ne condividono *anche* le sottostanti regole morali. Ma ai fini dei comportamenti che possiamo considerare tipici del primo livello della realtà, questi sembrano più casi limite che non la norma. Anche perché non si deve pensare che qualcosa sia normativo solo se fondato su un piano etico – o tale comunque da trovare legittimazione a questo livello. Se la realtà sociale esiste perché vi sono dei vincoli, per definizione questi sono normativi. Ma tale normatività non è necessariamente riconducibile a un’etica condivisa: può non andare oltre il fatto che attenersi è opportuno proprio da un punto di vista pratico. In fondo, è irrilevante che si ritenga giusto o sbagliato pagare un prezzo per il biglietto del treno: al momento, questo è un vincolo a cui (in linea teorica) non ci si può sottrarre, se si vuole prendere il treno.

---

<sup>7</sup> Per una prima discussione, si veda al riguardo Ghisleni [2004a, 31-34].

#### 4. La ripetizione come esperienza della realtà

In generale, se le *routine* danno forma a quel sapere pratico-simbolico grazie al quale si intrecciano gli interscambi al primo livello della realtà, in prima istanza tale sapere risulta impersonale e oggettivo proprio in virtù del carattere intersoggettivo delle *routine*. Tuttavia, se nessuno può definire a proprio arbitrio le modalità di come si debba prendere il treno, dal momento che queste sono convenzioni che grazie alla reiterazione diventano abitudini fondate intersoggettivamente, tali vincoli debbono però esser visti anche come gli strumenti dell'*espressività soggettiva*: definendo quel minimo sapere di base a partire dal quale si sviluppano gli interscambi, la *riattualizzazione* delle situazioni è resa possibile proprio grazie all'utilizzo di tale sapere.

Le *routine* consentono così di fare esperienza delle più varie situazioni creandone e ricreandone le proprietà<sup>8</sup>. La dinamica della riattualizzazione attraverso cui si ha la presenza-assenza delle situazioni e dei sotto-mondi è tanto più importante nel caso degli *eventi ordinari*: questi sono gli eventi diciamo più tipici e abituali nel tran-tran della vita giornaliera. Lo studio di questi eventi presenta però notevoli difficoltà perché la dinamica del loro tran-tran giornaliero induce a pensare che questi non mutino, e che quindi tendano a rimanere più o meno identici nel tempo. In realtà, come è ovvio, ciò è un'illusione, dato che anche le abitudini più consolidate cambiano. Ma il problema è che mutano in modo apparentemente impercettibile e in modo tale che solo su una scala retrospettiva di medio-lungo periodo tali cambiamenti risultano evidenti.

Prendendo atto di questa difficoltà, e volendo soffermarci ad analizzare i mutamenti che intervengono nel caso degli eventi ordinari<sup>9</sup>, possiamo ipotiz-

---

<sup>8</sup> “Quel che noi esperiamo soggettivamente determina la nostra conoscenza di essere continuamente ‘in una situazione’, le cui circostanze sono definite autobiograficamente” [Schütz 1975, 122].

<sup>9</sup> Nell'ambito delle scienze sociali, quello del mutamento è un tema da sempre oggetto di intensi dibattiti. A tal proposito, Raymond Boudon ha esempio osservato che molti dei modelli utilizzati nell'ambito delle scienze sociali sembrano una versione riveduta della filosofia della storia, con i suoi approcci teleologici [cfr. Boudon 1985, 17].

zare due possibili modalità: la prima è quella indotta da eventi tali da segnare palesi discontinuità nel tran-tran ordinario – si pensi a circostanze più o meno imprevedibili quali ad esempio malattie, morte di persone intime, divorzi, etc., eventi che possono portare a ridefinire in profondità le stesse traiettorie biografiche<sup>10</sup>; vi è però anche una seconda modalità più interna per così dire al normale flusso degli interscambi giornalieri: diversamente dalla prima modalità, dove in fondo il mutamento è indotto da ipotetici eventi di frattura, in questa seconda modalità il cambiamento è connesso alla stessa normale pratica del tran-tran ordinario, consiste in una novità tale da rappresentare una innovazione rispetto alla reiterazione, senza che per questo se ne stravolgano immediatamente le normali logiche.

Si immagini, ad esempio, che sia stato programmato un aumento delle tariffe ferroviarie su una serie di tratte e che questo provochi da parte degli utenti una reazione di disappunto tale da portare alla raccolta di firme per chiederne la revoca, ritenendo l'aumento immotivato alla luce della qualità del servizio; e si immagini che tale petizione ottenga così tante adesioni da indurre le autorità competenti a soprassedere alla propria decisione; in questo caso, la pratica e la conoscenza di ciò che vuol dire prendere il treno ha portato ad una reazione che, grazie al successo della petizione, ha introdotto o rafforzato il principio per cui gli utenti debbono considerarsi attori attivi di tale sotto-mondo – benché poi il modo di prendere il treno non abbia subito cambiamenti sostanziali<sup>11</sup>. L'esperienza del tran-tran di un evento ordinario, qual è il fatto di prendere il treno, è ciò che ha spinto gli utenti a un'azione collettiva che tramite la petizione ha reso palese la *voce*<sup>12</sup> degli utenti. Naturalmente, non si è qui di fronte a un cambiamento radicale, né si tratta di un

<sup>10</sup> Per una prima discussione relativa a questa classe di eventi, cfr. Grossetti 2004; 2006.

<sup>11</sup> Benché in modo semplificato, tale esempio si riallaccia a quanto realmente accaduto nella regione Lombardia: cfr. "Corriere della sera" 1 marzo 2002. Ringrazio Giampaolo Nuvolati per avermi segnalato questa circostanza. Sul tema dell'associazionismo degli utenti ferroviari, cfr. Nuvolati 2002.

<sup>12</sup> Per voce si può qui intendere "un qualsiasi tentativo di cambiare, invece di eludere, uno stato di cose riprovevole, sia sollecitando individualmente o collettivamente il management direttamente responsabile, sia appellandosi a un'autorità superiore con l'intenzione

evento della stessa natura di quelli legati a circostanze limite quali malattie, morte di persone care, etc., ma è pur sempre un cambiamento.

Per comprendere meglio quanto si sta cercando di dire, e quindi il fatto che nella ripetizione si deve vedere il *luogo* stesso dei cambiamenti diciamo non radicali, occorre tener conto di un aspetto di fondamentale importanza: che i vincoli istituiti dalle *routine* sono al contempo anche le *risorse* per l'azione. Se appropriarsi della realtà significa appropriarsi dei suoi vincoli, è a partire dall'uso dei vincoli che si sviluppano gli interscambi. Non solo, ma se negli interscambi occorre tener conto di quanto fanno gli altri, l'esperienza è ciò che permette di valutare le proprietà di tali vincoli e di intervenire su di questi. Infatti, se per agire in modo dotato di senso occorre che l'agire "sia riferito – secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli individui – all'atteggiamento *di altri* individui, e orientato nel suo corso in base a questo" [Weber 1980, I, 4], nel corso della vita "dobbiamo continuamente ristrutturare la nostra comprensione di ciò che sono gli altri" [White 1992, 6]. In altri termini, se l'esperienza nasce dalla ricreazione delle situazioni, nel senso che la reiterazione è anche un modo per mettere in forma la realtà e attribuirle un senso, fondamentale a questo proposito è come la si percepisce; o per meglio dire, dato che la percezione è essa stessa un'"attività" legata al contatto diretto con l'ambiente [cfr. Heider 1972, 26], le *routine*, se viste da questo lato, sono non meno gli strumenti attraverso cui si percepisce la stessa multiforme realtà della vita sociale. In quanto composte da schemi di tipizzazione e habitus pratico-cognitivi strutturalmente differenziati, per l'uso appropriato delle *routine* si richiedono abilità e competenze che variano a seconda delle *proprietà dei contesti*. Si immagini di essere in stazione ad aspettare un treno e di incontrare un proprio cugino, che è poi anche il capostazione: il fatto di essere in un contesto lavorativo (quantomeno per nostro cugino) condiziona l'interazione – cosa diversa sarebbe se si fosse a casa nel tempo libero. Il contesto, quindi, predetermina i gesti e i comportamenti appropriati perché anche i comportamenti di *routine*, pur essendo automatici, debbono essere interpretati. Non

---

di imporre un cambiamento nel management, sia mediante vari tipi di azioni e proteste, comprese quelle intese a mobilitare l'opinione pubblica" [Hirschman 1982, 31].

ogni comportamento di *routine* è appropriato: vi è un lavoro ermeneutico di messa a punto dei contesti che è ineliminabile e che passa attraverso la loro percezione.

### 5. *Routine, regole e potere*

Nella messa in forma della realtà, la caratteristica delle *routine* è che queste tendono a riportare qualsiasi situazione al quadro di ciò che è *già noto*. Quantomeno inizialmente, gli schemi di tipizzazione ne sono il metro di paragone: “Tutte le forme non patologiche di coscienza sono esperite in base all’aspetto della *familiarità*” [Searle 2006, 151-152, corsivo nostro]. Non solo, ma questo è un tipo di atteggiamento che influisce anche rispetto all’*identità soggettiva*. Se non fossimo in grado di prendere il treno perché non se ne afferra la logica, ciò, oltre a procurarci un elevato senso di frustrazione, impedirebbe anche la nostra identificazione quali utenti del servizio ferroviario. Diversamente, il fatto che nel corso di una giornata si sia in grado di passare, senza apparenti problemi, da un ruolo ad un altro (figlio/a, lavoratore, studente, marito/moglie, utente del servizio ferroviario, del sistema bibliotecario, etc.) dipende dal fatto che gli automatismi e gli schemi di tipizzazione della realtà legati alle *routine* rappresentano un *espediente organizzativo* che riducendo, se non sospendendo, i costi psicologici delle scelte, permettono di agire avendo una ragionevole fiducia circa la credibilità dei propri comportamenti<sup>13</sup>. Va qui notato che si torna sempre allo stesso punto, al fatto che le *routine* consentono di mettere “fra parentesi il dubbio che le cose possano essere pensate o fatte altrimenti da come si è imparato a pensarle ed a farle” [Jedlowski 2003, 176].

---

<sup>13</sup> Vale qui quel “senso di autoefficacia” di cui parla Albert Bandura: tale senso “si riferisce alla convinzione nelle proprie capacità di organizzare e realizzare il corso di azioni necessario a gestire adeguatamente le situazioni che si incontreranno in modo da raggiungere i risultati prefissati. Le convinzioni di efficacia influenzano il modo in cui le persone pensano, si sentono, trovano delle fonti di motivazione personali e agiscono” [Bandura 1996, 15].

Tant'è che anche da qui si sviluppa quella “*relazione coscienziale reciproca* tra le persone” [Husserl 2002, 197] che è il presupposto per interagire in modo dotato di senso. La ripetizione – da questo lato – è una *forma di interscambio* che poggia sulle dinamiche di reciprocità. E poiché per definizione la reciprocità presuppone che nell'interazione ci si condizioni vicendevolmente, questo significa che la reiterazione non può essere ridotta alla ripetizione di un identico. In primo luogo, per ragioni logiche: se pure tutti i giorni prendiamo ad esempio il treno per andare al lavoro, ne sono però differenti le unità temporali – oggi non è ieri né sarà domani; pur all'interno di una dinamica ripetitiva, ogni evento risulta *in sé* logicamente *unico*. E, in secondo luogo, perché se pure tendiamo a ripetere gli stessi gesti, possono però esserne diverse le motivazioni e gli usi: posso prendere il treno per andare al lavoro, ma anche per andare in vacanza, benché in fondo le abilità richieste siano identiche.

Quest'ultimo punto è piuttosto interessante e può essere riformulato come segue: delle stesse regole non vi è un solo utilizzo; poiché le regole di comportamento legate alle *routine* non sono espressione della pura e semplice risposta a determinate situazioni, qualsiasi contesto deve essere interpretato. In generale, se il tema della comprensione di quanto prescrivono le regole ai fini dei comportamenti pratici è una questione notoriamente assai complessa perché solleva la questione di cosa voglia dire “seguire una regola”<sup>14</sup>, ancor più questo vale nel caso del normale tran-tran degli eventi ordinari. Fra l'altro, anche perché vi è qui un pernicioso malinteso: ci riferiamo alla convinzione per cui un buon modo per rendere le questioni implicite nel tema delle *regole sociali* sia di paragonarle a quelle dei giochi – e *in primis* alle regole degli scacchi. Ma mentre nel gioco degli scacchi le regole sono precise e ben formalizzate, quelle sociali sono invece quasi per definizione esposte alle più diverse interpretazioni: sono oggetto di persistenti negoziazioni<sup>15</sup>. Non è una differenza da poco. Basti del resto osservare che mentre le regole degli scacchi sono codificate a priori, e

---

<sup>14</sup> Fra i padri fondatori di questa discussione, cfr. ad esempio Ludwig Wittgenstein [1980] e Peter Winch [1972]. Su alcuni recenti sviluppi di tale dibattito, e sulla relativa bibliografia, fra gli altri rinviamo a Schatzki 1996; Steuber 2005; Wisniewski 2005.

<sup>15</sup> Sulla scarsa attendibilità di tale parallelismo, cfr. Giddens 1979, 67.

sono quindi tali da svolgere una funzione ad un tempo costitutiva e regolativa delle stesse procedure del gioco, viceversa le proprietà delle regole sociali *emergono e si precisano* per lo più nel corso degli interscambi. Quelle sociali sono “regole in applicazione”, che si definiscono verificandone il significato nel corso del loro stesso utilizzo [Bubner 1985, 166]. Questo è un elemento per più aspetti quasi ovvio: nessuna regola sociale, né scritta né orale, è in grado di descrivere e prevedere tutto quanto potrebbe accadere. Tant’è che se le regole sociali sono sempre regole *sui generis*, ai fini dei comportamenti pratici conta perciò l’assimilazione *generica* dell’*habitus* pratico-cognitivo del sotto-mondo in questione: comprenderne la logica, significa porsi nella condizione di poter poi far fronte alle situazioni che si verificano riportandole ai vincoli istituiti dalle sue regole. Anche perché tali vincoli – ribadiamo nuovamente – sono risorse abilitanti che si precisano durante il loro utilizzo. Tanto più poi che nei propri comportamenti difficilmente si è consapevoli del fatto che si stanno seguendo regole ben precise. Intendiamo dire che nell’imparare a interagire con la realtà sociale, noi acquisiamo un insieme di abilità cognitive che sono dovunque sensibili a una struttura intenzionale, e in particolare alle strutture di regola delle istituzioni complesse, senza necessariamente contenere ovunque rappresentazioni delle regole di quelle istituzioni [Searle 2006, 165].

Aggiungiamo che vi sono molte regole sociali di cui si percepisce l’esistenza solo nel momento in cui si agisce. Ne sono un esempio le consuetudini presenti nei rapporti di amicizia – dove vi sono sì regole, ma per lo più implicite, che si manifestano in particolare durante le fasi critiche del rapporto [cfr. Ghisleni e Rebughini 2006, cap. V]. In generale, se la materializzazione delle regole avviene durante gli interscambi, e praticandone i contenuti, questo significa che è nell’utilizzo abilitante dei vincoli che si trasforma la loro stessa realtà. In particolare, in virtù della *forza del potere personale e/o collettivo*.

Non diversamente dal tema delle regole sociali, anche quello del potere è un argomento piuttosto complesso<sup>16</sup>. Limitatamente alla nostra discussione,

---

<sup>16</sup> Per una prima panoramica riguardo ai temi e alle concettualizzazioni relative al potere, cfr. Popitz 1990; Clegg 1994; Poggi 1998.

si può dire comunque che il potere incarna la capacità di intervenire nelle relazioni sociali modificandone i contenuti. E poiché tale capacità può essere esercitata sia da singoli individui sia da gruppi, il potere incarna l'*azione* con cui si *rinegoziano* i vincoli delle relazioni. Da questo lato, non solo il potere è una risorsa fondamentale rispetto al modo in cui cambiano le regole, ma è altresì una variabile cruciale nel tran-tran degli eventi ordinari. Come si può dedurre anche dal nostro piccolo esempio della petizione, l'esercizio del potere può portare a nuove situazioni, capaci di innescare piccoli cambiamenti. Non altro perché gli interscambi consistono in "azioni che si modificano reciprocamente" [Piaget 1989, 57].

## 6. Conclusioni

Provando a tirare le fila dei ragionamenti fin qui svolti, il tema che si è affrontato nel corso di questo saggio riguarda il significato che le *routine* rivestono dal punto di vista dell'analisi sociologica. Si è posto l'accento in particolare su due prevalenti nodi tematici: il primo riguarda il contributo delle *routine* alla costituzione della realtà sociale, il secondo il loro stesso statuto scientifico.

Nel merito della prima questione, potremmo riassumere la linea di ricerca che abbiamo seguito nei seguenti termini: il contributo delle *routine* alla costituzione e al consolidamento della realtà è da cercarsi – in primo luogo – nel fatto che queste ne riducono la complessità e l'incertezza; se assumiamo che la realtà sociale sia in termini di situazioni né casuali né estemporanee, gli schemi di tipizzazione delle *routine* incorniciano la realtà in modelli specifici di comportamento; le *routine*, inoltre, forniscono gli strumenti primi per lo sviluppo degli interscambi; la plausibilità di tali schemi poggia sulla loro efficacia mostrata nel passato; il principio di efficacia è qui particolarmente significativo perché porta a pensare che anche gli altri si serviranno di modelli comportamentali simili ai nostri; ma così facendo, non solo le *routine* danno forma ai significati di base da cui si sviluppano gli interscambi (minimo sapere pratico-simbolico di base), ma assolvono altresì ad un ruolo di assicurazione

psicologica nei confronti della stessa identità dei singoli, rinfrancandoli rispetto alle proprie abilità nel saper far fronte alle più varie situazioni.

Nel merito della seconda questione, quella relativa allo statuto scientifico del concetto di *routine*, la discussione che abbiamo svolto ha cercato di mostrare i limiti dell'approccio tradizionale. Questo si limita a descrivere le *routine* nei termini della ripetizione piatta e scialba di comportamenti che rimarrebbero sostanzialmente uniformi. Se in questa concezione il cambiamento stesso è per più aspetti pensato a partire da eventi di rottura, in realtà si può ragionevolmente ipotizzare che questa ne sia solo una classe, che vi siano forme di cambiamento che nell'immediato risultano meno dirompendi pur portando a trasformazioni. Da questo lato, ponendo l'accento anche sul ruolo delle regole, si è così cercato di evidenziare come, in questo secondo caso, la trasformazione sia connessa al duplice significato dei vincoli: se, da un lato, questi limitano l'azione, dall'altro ne sono però anche le risorse che l'abilitano. Il che significa che l'uso di tali risorse avviene attraverso continue negoziazioni; negoziazioni che, benché nell'immediato non sfocino in trasformazioni radicali, nondimeno segnano comunque piccoli slittamenti nelle dinamiche del tran-tran ordinario. In particolare, grazie alla ridefinizione dei significati delle regole: in quanto le regole sociali debbono considerarsi sempre e comunque regole *sui generis*, il farne uso nelle pratiche ordinarie è sì il modo in cui se ne verifica l'attendibilità operativa, ma è anche il modo in cui se ne modificano i contenuti. In virtù, fra l'altro, dell'efficacia del potere personale e/o collettivo che individui e gruppi sociali sono in grado di attivare nel corso dei propri interscambi.

*Riferimenti bibliografici*

BANDURA, A.

1996 *Il senso di autoefficacia personale e collettivo*, in Id. (a cura di), *Il senso di autoefficacia. Aspettative su di sé e azione*, Erickson, Trento.

BERGER, P.L. e LUCKMANN, T.

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

BOUDON, R.

1985 *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.

BUBNER, R.

1985 *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, il Mulino, Bologna.

CLEGG, S.R.

1994 *Frameworks of Power*, Sage, London.

CRESPI, F.

1984 *Mediazione simbolica e società*, FrancoAngeli, Milano.

GARFINKEL, H.

1967 *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities*, in Id. *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

GHISLENI, M.

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

2004b *Vita quotidiana e 'mondo naturale'. La sociologia e i suoi mutamenti scientifici*, "Quaderni di teoria sociale", n. 4, pp.101-120.

GHISLENI, M. e REBUGHINI, P.

2006 *Dinamiche dell'amicizia. Riconoscimento e identità*, FrancoAngeli, Milano.

GIDDENS, A.

1979 *Agency, Structure*, in Id. *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, MacMillan, London.

GROSSETTI, M.

2004 *Sociologie de l'imprévisible. Dynamiques de l'activité et des formes sociales*, Presses Universitaires de France, Paris.

2006 *L'imprévisibilité dans les parcours sociaux*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", CXX, pp. 5-28.

HAMILTON, P.

1989 *Talcott Parsons*, il Mulino, Bologna.

HEIDER, F.

1972 *Psicologia delle relazioni interpersonali*, il Mulino, Bologna.

HIRSCHMAN, A.O.

1982 *Lealtà, defezione, protesta*, Bompiani, Milano.

HUSSERL, E.

2002 *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Einaudi, Torino, vol. 2.

JEDŁOWSKI, P.

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

NUVOLATI, G.

2002 *Popolazioni in movimento, città in trasformazione. Abitanti, pendolari, city users, uomini d'affari e flâneurs*, il Mulino, Bologna.

PARSONS, T.

1970 *The Superego and the Theory of Social Systems* (1952), in Id. *Social Structure and Personality*, Free Press, London.

1981 *Il sistema sociale*, Comunità, Milano.

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

PIAGET, J.

1989 *La spiegazione in sociologia* (1951), in Id. *Studi di sociologia*, FrancoAngeli, Milano.

POGGI, G.

1998 *Il gioco dei poteri*, il Mulino, Bologna.

POPITZ, H.

1990 *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, il Mulino, Bologna.

SANTAMBROGIO, A.

2006 *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Bari.

SCHATZKI, T.R.

1996 *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge University Press, Cambridge.

SCHÜTZ, A.

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

1975 *Il problema della rilevanza. Per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale*, Rosenberg & Sellier, Torino.

1979a *Sulle realtà multiple*, in Id. *Saggi sociologici*, Utet, Torino.

1979b *Formazione di concetti e teorie nelle scienze sociali*, in Id. *Saggi sociologici*, Utet, Torino.

SEARLE, J.R.

2006 *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino.

SIMMEL, G.

1983 *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano.

STEBER K.R.

2005 *How to Think about Rules and Rule Following*, "Philosophy of the Social Sciences", n. 35, 3, pp. 294-306.

WEBER M.

1980 *Economia e società*, vol. I, Comunità, Milano, 5 voll.

WHITE H.C.

1992 *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton University Press, London.

WINCH P.

1972 *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano.

WISNEWSKI J.J.

2005 *The Relevance of Rules to a Critical Social Science*, "Philosophy of the Social Sciences", XXXV, n. 4, pp. 391-419.

WITTGENSTEIN L.

1980 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.

LELLO SAVONARDO

## Innovazione e creatività

“La realtà quotidiana viene data per scontata *come* realtà. Essa non richiede una verifica ulteriore oltre la sua semplice presenza. Essa *c'è* semplicemente, come attualità autoevidente e indiscutibile. Io *so* che è reale” [Berger, Luckmann 1969, 44]. Questa citazione di Berger e Luckmann mi è sembrata un’ottima premessa per una riflessione sul rapporto tra *routine* e innovazione, che, in questo breve articolo, si soffermerà in particolare sull’innovazione e i processi creativi. Come è noto, secondo la sociologia fenomenologica, la realtà viene percepita dagli individui entro la cornice di un insieme di strategie cognitive che definiscono il mondo come ricorrenza di situazioni tipiche. Sul piano pratico, queste tipizzazioni corrispondono alle *routine* entro le quali gli individui agiscono nel corso della *vita quotidiana*, intesa come la realtà per eccellenza, la realtà dei sensi e delle cose fisiche, dell’ambiente ordinario e del tessuto di abitudini familiari all’interno delle quali gli attori sociali sono inseriti. Caratteristica propria della vita quotidiana è che al suo interno noi *sospendiamo il dubbio* che le cose possano essere diverse da come ci appaiono in relazione alle nostre *routine*, *dando per scontato* la realtà in cui viviamo.

Tipizzazioni e *routine* costituiscono l’ossatura della vita quotidiana, ed esservi immersi corrisponde ad essere immersi nel *sensu comune* dei gruppi a cui apparteniamo. Il senso comune è una forma di memoria sociale, si manifesta come un insieme di regole, di precetti e di aspettative che orientano l’agire di ciascuno entro il proprio mondo. Un mondo che grazie al senso comune è dato per scontato, familiare e dunque non problematico. Il senso comune funziona come un sistema condiviso di *credenze* e consiste in *quello che ciascuno crede che tutti gli altri credano*. È, dunque, il pensiero dell’*ovvio* che preserva ciascuno dal dover continuamente risolvere nuovamente problemi che si sono già affacciati e hanno già trovato una risposta soddisfacente. Pensare secondo

il senso comune – afferma Schutz – è “pensare come al solito”, senza farsi domande non strettamente necessarie alla continuità della nostra esistenza.

Sospendiamo ogni dubbio, però, solo fino al momento in cui qualche problema inatteso, non ricorrente, o una crisi non ci costringa a rivedere quello che fin lì era dato per scontato. In un saggio dedicato alla figura dello *straniero*, Schutz sottolinea come talvolta si è costretti ad affrontare problemi per i quali affidarsi al senso comune non è sufficiente. Lo straniero, come ad esempio l’immigrato, che entra in un gruppo a lui sconosciuto (e che non lo riconosce), si trova in una situazione in cui niente è più “ovvio”: il quadro di cose che egli dava per scontate all’interno del gruppo da cui proviene non vale più nel nuovo mondo a cui accede. Ciò comporta una crisi: lo straniero deve abbandonare un senso comune e imparare a dividerne un altro, e la comunità che lo accoglie si trova dinanzi ad una novità: la presenza di una cultura “altra” con cui interagire e confrontarsi. Sono possibili, dunque, *diversi* sensi comuni all’interno di gruppi o di società differenti [cfr. Jedloswki 2003; 2004]. Il confronto, l’incontro/scontro tra i *diversi* sensi comuni, e quindi, le diverse culture e visioni del mondo determinano crisi e possibili innovazioni sociali. La *routine*, dunque, può essere interrotta e modificata dall’irruzione del diverso, dello sconosciuto, dell’imprevisto, del nuovo, ma, come vedremo nei paragrafi successivi, anche dalle opportunità offerte dallo sviluppo delle tecnologie. L’esperienza dell’innovazione evidenzia l’interazione tra la *ripetizione* e l’*evento*, tra il sapere pragmatico e l’improvvisazione creatrice, in una dinamica in cui la *routine* diviene la base per l’emergere del nuovo. La dialettica *routine*-innovazione è, quindi, interna alla vita quotidiana e ne costituisce la scena.

Innovare significa introdurre qualcosa di nuovo. Quando interpretiamo una novità o un mutamento come un’innovazione intendiamo dire che la realtà ora presenta al nostro sguardo aspetti che prima non vedevamo. Può trattarsi propriamente di nuovi oggetti e delle possibilità che essi aprono, oppure soltanto della percezione di nuove opportunità. Secondo Jedloswki [2003, 59-60], sul piano cognitivo “l’innovazione corrisponde ad una problematizzazione e ad una riformulazione di giudizi e di aspettative tipici del

pensiero di senso comune; simmetricamente, sul piano pratico, è la rottura e la riformulazione di pratiche routinizzate”. In particolare, le *innovazioni sociali*, non corrispondono a nuove soluzioni di problemi di ordine tecnico, bensì a “nuove modalità sociali di utilizzazione delle tecniche e/o alla definizione degli obiettivi al cui perseguimento le tecniche sono finalizzate”. Nell’esperienza quotidiana ciascuno esercita una certa dose di creatività determinando piccole o significative innovazioni. Nel volume *Teoria dell’agire sociale*, Crespi [1999] individua nella vita quotidiana il luogo dell’“esserci” immediato, luogo in cui il soggetto è immerso innanzitutto con il corpo, gli affetti e l’agire. Il luogo di una ricorrente tensione fra *senso comune* e *esperienza*. Rivisitando entrambi questi concetti, Jedloswski ne esamina l’articolazione mostrando che “se da un lato ogni soggetto, nel proprio vivere quotidiano, non può fare a meno di riferirsi a un universo di senso comune dall’altro la singolarità della sua biografia e di ciò che egli apprende vivendo costituisce il nucleo di un’esperienza che al senso comune non è riducibile, e pone domande di senso che aprono in modo ricorrente nuove possibilità di nominare il mondo e di agire al suo interno” [Jedloswki, Leccardi 2003, 65]. Jedloswki sostiene, inoltre, che “il sapere che si deposita nell’esperienza dei soggetti è una fonte di innovazione, ma perché le innovazioni che l’esperienza rende possibile si realizzino concretamente, è necessario che chi ha l’esperienza abbia l’interesse, la capacità e il potere di avviare, o quantomeno accompagnare, il processo innovativo” [*Ibid.*].

La dialettica tra esperienza individuale e senso comune sembra ricondurre al rapporto tra idee e strutture sociali che, secondo Simmel, si configura nei termini di un’influenza reciproca tra le due dimensioni: la conoscenza nasce all’interno di condizionamenti sia naturali che sociali, ma è anche il risultato di un’attività soggettiva relativamente autonoma. Simmel tiene a sottolineare che le idee hanno una dimensione creativa, e non sono riconducibili a puro riflesso delle condizioni sociali, queste ultime, tuttavia, possono incidere sulla possibilità o meno di affermarsi delle idee stesse, a partire dalla loro maggiore o minore rispondenza alle effettive esigenze presenti, di volta in volta, nella situazione sociale. In Simmel, è sempre presente il riferimento alla *libertà dello spirito* umano, in quanto il soggetto conserva una sua relativa autonomia

nella risposta a questioni per lui vitali. Inoltre, secondo il sociologo tedesco, il mutamento culturale è il risultato della dialettica tra il *fluire incessante* della vita e la *produzione di forme* in cui questo fluire si fissa.

Nel trattare il tema dell'innovazione e del mutamento è inevitabile che, in qualche modo, si ricorra al concetto di *creatività*, strettamente connesso a quello di innovazione: “I cambiamenti delle forme culturali nascono non solo dall'esigenza di adattamento delle mediazioni simboliche a nuove condizioni esterne, ma possono anche essere il risultato di una creatività che, emergendo all'interno della cultura, produce, di per se stessa, effetti di cambiamento. Si pone così in evidenza l'interdipendenza tra agire sociale e cultura, ovvero il fatto che nessuna di queste due dimensioni può essere considerata come determinante l'altra, bensì, nella circolarità dei loro rapporti reciproci, ciascuna può essere considerata, al tempo stesso, come causa ed effetto dell'altra” [Crespi 1999, 251]. Quando la dimensione innovativa dell'agire sembra prevalere sull'ordine simbolico costituito, si potrebbe ricorrere al termine *creatività*. “Il problema della creatività dell'agire non è nuovo in sociologia: basti pensare al concetto di *effervescenza* utilizzato da Durkheim per descrivere determinati fenomeni di innovazione del comportamento religioso collettivo; al carattere di rottura di continuità proprio del potere carismatico rispetto a quello tradizionale, in Weber; e alla riflessione di Simmel sulla carica innovativa dell'arte” [ivi, 254].

Il concetto di creatività non è tuttavia di facile definizione e ad esso hanno dedicato la loro attenzione, oltre alla sociologia, la psicoanalisi, la psicologia cognitivista e la psicologia sociale. Gli studi recenti sulla creatività sembrano svilupparsi soprattutto lungo due linee direttive: da un lato, vengono analizzate le modalità cognitive di funzionamento della mente e si tende a cogliere la creatività in termini di efficacia e di efficienza, ovvero come capacità di risolvere problemi; dall'altro, si sottolineano le condizioni sociali e relazionali che favoriscono la creatività. Tre sono principalmente i livelli di indagine che, a questo riguardo, possono essere presi in considerazione: “quello dei *soggetti*, definiti socialmente creativi: quello delle relazioni o dei *contesti*, entro cui le esperienze considerate creative avvengono; quello dei *discorsi* dei diversi attori

coinvolti” [Melucci 1994, 29]. L’organizzazione sociale del sistema simbolico, all’interno della quale operano le istituzioni che presiedono alla produzione culturale, può presentare condizioni di maggiore o minore favore per lo sviluppo della creatività, a seconda delle risorse disponibili, sia materiali che intellettuali, e a seconda delle forme culturali, che possono essere più o meno aperte all’innovazione.

Secondo Melucci [ivi, 18], le diverse definizioni di creatività si potrebbero situare sugli estremi di un asse metaforico: “da una parte, tutte le visioni dell’atto creativo come espressione di un mondo interno ricco, animato, attraversato da pulsioni e passioni, guidato da fantasie e travagli. Genio e sregolatezza, l’artista come dannato, la visione romantica della creatività sono tutte rappresentazioni che si collocano su un polo di questo asse. Dall’altra parte, invece, si situa l’invenzione come soluzione di problemi, come normale attività quotidiana che tutti siamo in grado di svolgere e il cui successo dipende dall’abilità maggiore o minore con cui strada facendo è stato costruito il processo; quindi è una qualità che si può imparare, si può trasmettere, si può migliorare e, come ultima conseguenza, si può trasformare in tecnica”. Quindi, mentre la tradizione tende a sottolineare la coincidenza tra genio e creatività, tra esperienza eccezionale e momento creativo, gli sviluppi recenti si orientano invece verso una considerazione delle dimensioni quotidiane, anche più minute dell’esperienze, e tendono a indicare come l’attività creativa sia parte dei nostri processi cognitivi ordinari e sia influenzata dal contesto relazionale. In ogni modo, secondo Melucci, la creazione è la capacità di uscire da un ordine, affrontare il disordine e dar vita a un nuovo ordine. Di mezzo c’è la trasformazione, l’invenzione di una forma diversa, nell’arte, nella scienza, nell’organizzazione, e anche nella vita quotidiana. È il momento in cui si decide di ristrutturare le proprie conoscenze per lasciare spazio a un’altra modalità di concepire le cose e si riesce a mettere in forma un nuovo ordine in cui, non soltanto l’individuo che lo crea, ma anche gli altri possono riconoscersi. A partire dalle considerazioni fin qui riportate mi soffermerò ora sul processo creativo e sulle innovazioni in campo artistico, determinate anche dallo sviluppo delle nuove tecnologie digitali che investono i linguaggi musicali.

Una prima riflessione si concentra sul jazz e, in particolare, sul rapporto tra tradizione e innovazione, struttura e improvvisazione. L'improvvisazione musicale nel jazz non coincide con il regno della libertà, ma al contrario, se i musicisti sono capaci di improvvisare, lo sanno fare perché conoscono le regole e i materiali della loro disciplina, li conoscono al punto da permettersi di modificarli e trasgredirli in modo creativo: "Per rendere conto dell'improvvisazione bisogna dunque rinviare a una teoria della tradizione e a una teoria della conoscenza pratica, che chiariscano sia i vincoli a cui l'agire generativo è sottoposto, sia la particolare competenza necessaria per creare qualcosa di nuovo facendo musica insieme" [Sparti 2005, 8]. Come nella vita quotidiana, nell'improvvisare e nell'accostarsi ad un brano, non si parte da zero ma sempre da uno sfondo di anticipazioni in buona parte latenti che dischiudono un orizzonte di possibilità. Quest'orizzonte è la tradizione. La tradizione, il già dato o già acquisito (*l'ovvio, il senso comune*), consiste in un insieme di risorse e di regole che resta virtuale fintanto che un musicista non se ne appropria e lo attualizza in un atto musicale, una cassetta degli attrezzi alla quale si attinge quando si fa musica. "Tale attiva mediazione interpretativa inizia già con la socializzazione musicale, la quale non può coincidere con una mera riproduzione della tradizione, dato che ogni novizio, nell'apprendere a praticare il jazz, apporta inevitabilmente qualcosa, qualcosa di legato alle sue attività ed esperienze – alla sua cultura – di provenienza, portando con sé quanto avrà imparato in altri contesti, e ridefinendolo in modo da allinearlo al nuovo contesto. Nel corso del tempo, poi, il jazzista comincia ad agire *attraverso* i contesti, stabilendo connessioni fra contesti che ad un primo sguardo appaiono dissimili o persino contrastanti. In questa maniera, le interfacce fra contesti, fra brani, fra vecchio e nuovo, vengono ridisegnate ed estese, e nuovi legami vengono istituiti" [ivi, 134]. A tal proposito, può esser utile fare un esempio: in un assolo del 12 febbraio 1964 su *My funny Valentine*, il trombettista Miles Davis improvvisa, ma al tempo stesso "allude e commenta, dialoga con, decostruisce la storia delle altre versioni della *song* di cui è a conoscenza, comprese le sue stesse versioni precedenti. Se la tradizione deve essere pensata come un orizzonte entro cui chi suona agisce, allora si tratta di un orizzonte che si

sposta con il musicista. Mentre utilizza una tradizione, il jazzista la prosegue e modifica. Non occorre chiedersi quanta “struttura” debba esservi affinché si possa parlare ancora di improvvisazione, ma cogliere questa circolarità: “la tradizione rappresenta sia il *medium* che il *prodotto* della musica che contribuisce a creare. Chi improvvisa ha dunque un ruolo decisivo, benché non come musicista atomisticamente isolato da ogni tradizione, quanto come generatore di musica che non solo riproduce ma anche attualizza e produce tradizione” [ivi, 135]. Si può, quindi, parlare così di due eventi, l’uno – strutturato – relativo alla tradizione e ai contesti da cui si parte, l’altro – strutturante – relativo agli individui che improvvisano su o a partire da questi contesti. La musica, per essere improvvisata, viene, quindi, ripresa da un contesto di partenza, un contesto che verrà esteso e dispiegato. Tale riflessione sembra ricondurre al rapporto tra *esperienza* e *senso comune* e richiama il pensiero di Bourdieu, che ha sottolineato lo stretto rapporto tra la dimensione improvvisata e la dimensione ordinata della vita sociale: l’*habitus* è “struttura strutturante”, ovvero un principio generativo di improvvisazioni regolate, i cui schemi sono inventati in modo non intenzionale, così come la vita sociale è collettivamente orchestrata pur non essendo il prodotto di un direttore d’orchestra.

Altra e più complessa riflessione meritano le innovazioni determinate dallo sviluppo delle tecnologie digitali in relazione ai processi creativi nell’arte e, in particolare, nella produzione di musica pop che ha come principali attori, sia nella produzione che nella fruizione, i giovani.

### *I linguaggi innovativi della musica pop*

Nell’ultimo secolo, lo sviluppo delle comunicazioni, delle tecnologie, dei trasporti e dei media ha abbattuto barriere, cancellato confini, spostato margini e limiti, provocando un’accelerazione violenta dei processi di ibridazione che hanno investito ogni forma di linguaggio [cfr. Savonardo 2004a; 2004b]. Con l’introduzione delle tecnologie digitali cambia radicalmente il rapporto tra l’artista e il processo creativo. L’utilizzo di strumenti tecnologici come il

campionatore, il computer e i sistemi multimediali influenza la produzione artistica che si esprime sempre di più attraverso la contaminazione tra linguaggi e codici diversi. Assistiamo alla nascita di una generazione di musicisti-compositori che danno vita a nuove forme espressive attraverso un “linguaggio musicale” che va oltre le parole, i suoni e le immagini, in un processo di comunicazione interattiva e multimediale. La contaminazione tra linguaggi diversi si nutre del *melting pot* culturale che si esprime anche attraverso la “cittadinanza globale” di alcune formazioni musicali, la cui produzione artistica risulta figlia di nessun luogo e di tutti i luoghi, di una dimensione spazio-temporale indefinita, dell’appropriazione di una dimensione *glocal* nella quale i confini tra locale e globale risultano sempre più labili. La musica, come tutte le forme di comunicazione e di espressione, è continuamente esposta alle sollecitazioni e agli stimoli che arrivano dall’*esterno*, all’*interno* di un villaggio globale sempre più multietnico e culturalmente ibrido in cui è possibile, in *real time*, interagire attraverso internet con il resto del mondo, reale o virtuale che sia, o attraverso un’antenna parabolica che apre innumerevoli finestre sui diversi mondi e sulle culture, i costumi e i sistemi che li rappresentano.

La *popular music*, tra le tante forme di comunicazione, assume, da che esiste, un ruolo determinante come ingrediente attivo e come risorsa di senso nei processi di costruzione sociale; rappresenta, inoltre, un significativo indicatore delle trasformazioni socio-culturali e dei linguaggi giovanili che spesso anticipano tali mutamenti. L’immaginario sociale cui attingiamo quotidianamente per elaborare le nostre identità è fortemente influenzato dalle forme di produzione simbolica della società e la forma estetica rappresenta uno degli ambiti preponderanti. In tale direzione, forse si potrebbe giungere a sostenere che nella contemporaneità una delle funzioni primarie del materiale estetico consista proprio nell’incessante com-posizione e ricom-posizione delle identità individuali e collettive [cfr. Tota 2001]. Gli artisti, quindi, sono interpreti delle trasformazioni, delle dinamiche sociali relative all’universo giovanile, interpreti delle espressioni che caratterizzano quell’universo in continuo divenire e che presenta confini sempre più difficili da delineare.

I linguaggi giovanili e musicali, tuttavia, non possono essere facilmente decodificati e interpretati sul nascere. Quando si crea un nuovo fenomeno di comunicazione giovanile è difficile riuscire a registrare immediatamente ciò che accade nel momento in cui accade. Attraverso il confronto, l'osservazione, l'analisi, utilizzando gli strumenti delle scienze sociali è possibile intraprendere percorsi che ci permettano di leggere, o semplicemente registrare, le continue trasformazioni dei diversi e molteplici linguaggi. È possibile osservare ciò che sta accadendo, ma più facilmente ciò che è accaduto un attimo prima, osservare cioè l'*osservabile* cercando nel contempo di individuare e di analizzare i possibili input, le coordinate di riferimento che potrebbero caratterizzare anche gli scenari futuri del nuovo millennio. Tentare quindi di intuire, leggere e interpretare i *segnali inediti*, anche attraverso la musica. Le scienze sociali corrono, infatti, il rischio di restare indietro, ovvero, mentre costruiscono una teoria legata ad un fenomeno specifico, quest'ultimo viene sorpassato dagli eventi. La modernità si può studiare, e va studiata, tenendo fede ad un modello teorico generale ma senza mai prescindere dal tentativo di cogliere ciò che sta accadendo *qui ed ora*.

Secondo Chambers, "la complessità e la realtà storico-culturale rilevata nella musica giovanile attuale si presenta come qualcosa che sfugge dall'inquadramento umanistico. Le scienze sociali che storicamente hanno tentato di ridurre i fenomeni storico-culturali ad un quadro in cui i linguaggi critici rispettano e rispecchiano i desideri del soggetto che osserva, dove tutto si è reso trasparente, razionalizzato e perciò spiegabile e accessibile, ora si trovano messe in questione, in crisi. La musica, come tanti altri fenomeni sociali, invece mostra qualcosa in più" [Chambers 2001, 74]. Concentrando l'attenzione sul concetto di città e di metropoli come luogo privilegiato per inquadrare gli sviluppi storici, sociali, e musicali della modernità, Chambers afferma, inoltre, che "è nell'economia culturale della vita urbana che sono registrati i suoni e la storia moderna, sia le loro contaminazioni, sia le loro combinazioni. I diversi suoni della musica forniscono un modo per ascoltare i suoni e i ritmi della storia, la musica e in particolare la musica *pop*, leggera, che spesso è considerata un fenomeno superficiale di poco conto, rivela dei cambiamenti

profondi nella formazione della cultura moderna” [ivi, 69]. Chambers evidenzia, quindi, l’idea di spazio urbano come spazio in cui culture diverse si incontrano, si mescolano, si *confondono*: “non si tratta di una addizione *alla*, o di una sottrazione *dalla* cultura esistente, si tratta invece di combinazioni che creano quello che si potrebbe chiamare un *terzo spazio*, uno spazio in cui ambedue le culture di ‘origine’, [...] sono interpellate e modificate, [...] due culture portate altrove per realizzare un nuova configurazione culturale” [ivi, 79]. È dalla contaminazione musicale che emerge una novità storico-culturale che investe inevitabilmente anche lo spazio urbano e i linguaggi espressivi che lo caratterizzano. Le dicotomie *routinel/innovazione*, *tradizione/modernità*, *ripetizione/interruzione*, *loop/break*, che si esprimono in mille modi e in mille espressioni nella vita quotidiana urbana, nella musica prendono forma attraverso i suoni, i ritmi, i versi delle canzoni, le immagini dei video o il look degli artisti che li mettono in scena.

A Londra come a Napoli, a New York come a Parigi, a Tokyo come a Bombay, i ritmi, i suoni, le tensioni, le pulsioni, i rumori si fondono, si *confondono*, danno vita ad inedite sonorità. Realtà ibride senza radici e senza identità o con mille radici e mille identità che condividono lo stesso spazio in cui centro e periferia si mescolano, in cui il centro diviene periferia e viceversa. In un percorso contemporaneamente diacronico e sincronico dove passato, presente e futuro convivono attraversando l’*intramezzo*, il *terzo spazio* [cfr. Bhabha 1994], uno spazio ibrido dove niente è più quello che era e non è ancora ciò che sarà. Londra come Napoli, metropoli in cui le contraddizioni convivono da sempre, in cui il sacro e il profano, il vivo e il morto, i grattacieli del centro direzionale e i monumenti del centro storico dividono lo stesso mondo. Una città dove le contaminazioni sono dominanti e le espressioni musicali, dalle melodie *arabonapoletane* ai ritmi *afroamericani* e *metropolitani*, si manifestano attraverso gli stessi umori e le stesse pulsioni della gente e quindi di quel mondo giovanile che respira l’*onda* e che ne diviene, spesso, *motore propulsore*.

Negli anni Novanta, nei centri sociali di Napoli e delle altre principali città italiane, nasce una nuova forma di espressione e di denuncia che prende spunto dal *rap* per assumere inedite e sorprendenti connotazioni, contamina-

te dai suoni, dalle parole e dai ritmi della realtà urbana. Il *rap* diviene, come afferma Tassarolo, “il linguaggio e lo strumento più efficace per comunicare il malessere e il disagio giovanile, per dare voce alle tensioni presenti nella società, affrontando tematiche come l’emarginazione, la disoccupazione, la lotta alla mafia, al razzismo. I *rapper* italiani per rendere comprensibile i loro testi impegnati socialmente e politicamente hanno recuperato il dialetto riscoprendo la memoria musicale e culturale del nostro paese cercando di costruire nuove identità e nuovi sensi di appartenenza” [Tassarolo 2001, 91]. Il *rap* è quindi uno dei tanti linguaggi dei giovani dalle “differenti identità” o sempre alla ricerca di un’identità, protagonisti di una sorta di “nomadismo culturale” [cfr. Jovanotti 2000, 17] e figli del villaggio globale. Giovani che, insieme, si recano a Seattle, a Praga, a Genova o a Porto Alegre per contestare e utopicamente fermare la globalizzazione, “forma moderna di colonizzazione” e di “sfruttamento dell’uomo sull’uomo” [*Ibid.*] di cui essi stessi sono un’espressione. “Estremisti di sinistra, preti, ecologisti, anarchici, *boy-scout*, *fan* di Bob Marley e di John Lennon, frequentatori di *rave*, centri sociali, *fan* di San Francisco e quelli di Che Guevara, studenti di economia e di sistemi informatici, hackers telematici e coltivatori di cibi biologici” [*Ibid.*]: il cosiddetto “popolo di Seattle” o dei “no global” sembra essere, insomma, costituito da soggetti che appartengono a categorie diverse che danno vita ad una sorta di inedita categoria sociale trasversale. La musica diviene la bandiera unificante di un movimento giovanile, stimolo, motore propulsore e colonna sonora di un percorso comune. La gioventù con i suoi gruppi musicali, con i *fan*, si iscrive, quindi, nei fenomeni collettivi e fa della musica la propria bandiera. Tali fenomeni producono una modificazione dell’interazione tra i soggetti che ne fanno parte, nei quali viene risvegliata la solidarietà che porta tutti coloro che partecipano al processo collettivo alla coscienza di costruire un gruppo che combatte o si contrappone a qualcosa. La musica quindi come strumento di coesione ed espressione di una sorta di ri-tribalizzazione anti-individualizzante di chi si oppone all’omologazione globale. Musica popolare che, allo stesso tempo, è prodotto e motore del mutamento sociale, in un costante rapporto dialettico tra conservazione e innovazione.

Figli di tutte le realtà possibili e di nessuna, di uno spaesamento sempre più insistente, i giovani trovano nella musica uno strumento di identificazione, di aggregazione e di liberazione dalle ansie e dai conflitti. Conflitti inevitabili in chi, cercando le proprie radici, sempre più difficili da individuare, vive percorsi inediti verso nuove coordinate e genera nuovi modelli espressivi che, per le scienze sociali, rappresentano significativi segnali. Le ibridazioni musicali e più in generale quelle artistiche rappresentano un significativo indicatore delle trasformazioni socio-culturali in atto in una società sempre più meticciosa in cui le trasformazioni tecnologiche e culturali sembrano determinare la dissoluzione dell'idea di *frontiera* spazio-temporale: “Se la modernità ha dissociato spazio e tempo creando un presente globale sempre più velocemente percorribile, la tarda modernità ha fatto esplodere le ultime frontiere spazio-temporali attraverso la creazione di una ‘contemporaneità globale’, frutto delle tecnologie digitali. Non solo è ulteriormente cresciuta la velocità della comunicazione, ma è stato creato uno spazio virtuale, attraversato da un tempo simultaneo, che consente una mobilità sinora sconosciuta: grazie alla diffusione della rete è possibile ‘essere’ in punti diversi del pianeta senza attraversare spazi materiali, in una nuova ‘geografia dell’impalpabile” [Leccardi 1998, 162]. La musica, i giovani e i loro rispettivi moduli espressivi sono inevitabilmente travolti dalla *velocità* in “una nuova geografia dell’impalpabile” e si lasciano volentieri cullare, *confusi e felici* [Consoli 1997], nel vortice e nel caos dell’ibridazione, in un contesto di vita quotidiana che muta costantemente.

La musica può essere intesa come forma e contenuto della comunicazione dei giovani, che Lamberti definisce “androidi” dal “corpo elettronico”, poiché utilizzano le tecnologie come prolungamento dei sensi, ma anche della mente e del pensiero [cfr. Lamberti 2004]. È il “pensiero digitale” a cui si riferisce a sua volta de Derckhove [cfr. de Kerckhove 2004, 56] nell’analizzare come si è trasformata la mente umana con l’uso di strumenti di comunicazione sempre più evoluti, nel passaggio da una società di massa a una società di rete. L’erede di McLuhan afferma che “fare musica significa gestire il tempo, maneggiare la durata, l’intervallo tra una nota e l’altra, tra il corpo del musicista e quello del pubblico. L’intervallo esiste anche nelle proporzioni della stanza, della strada,

della città, si trasforma con la trasformazione della città e può rappresentare la firma dell'identità del Mondo in un determinato periodo. La musica sa gestire quest'intervallo in modo eccellente. Oltre al ritmo, ci sono altri elementi molto noti come la melodia, che è la dimensione narrativa della musica, il timbro degli strumenti e le condizioni sinfoniche, ma c'è da gestire anche lo spazio tra un bit e un altro, tra una nota e l'altra, tra i corpi e la vita urbana. Questo intervallo socioculturale è gestito non solo dalla musica, ma dalle diverse forme artistiche, dalle arti visive, dalla danza e dall'architettura" [*Ibid.*]. A partire da tali considerazioni, de Kerckhove sottolinea le strettissime connessioni esistenti tra le innovazioni tecnologiche di epoche diverse e le relative produzioni artistico-musicali. Egli mostra, inoltre, come, dalla rivoluzione industriale in poi, l'arte tenti "di superare gli effetti negativi della tecnologia. Questa potrebbe essere una delle funzioni principali della musica ad ogni livello, dalla più rarefatta sofisticazione del compositore isolato ai grandi successi di Madonna e dei Radiohead" [ivi, 57]. De Kerckhove sostiene che la meccanizzazione incide sui ritmi della vita determinando "una perdita graduale" dell'"intervallo organico". Secondo lo studioso, infatti, prima dell'avvento delle macchine, "l'intervallo tra gli uomini, tra la gente" era "un intervallo di ritmi corporei, di distanza di voci [...] un intervallo di ritmi umani" [*Ibid.*].

La meccanizzazione, l'industrializzazione, le innovazioni tecnologiche hanno una forte incidenza sui ritmi della vita, sulla percezione del tempo e, inevitabilmente, sulla creatività e la produzione artistica. Alcuni generi e forme musicali, secondo tale teoria, ripropongono i ritmi e le cadenze tipiche delle macchine, dei mezzi di trasporto, come ad esempio "il ritmo del treno", della "locomotiva" che ricorda non solo "il battito del cuore", ma anche "la musica blues". Per de Kerckhove, il jazz rompe la "meccanicità" del ritmo: "il Jazz, attraverso ciò che è noto come i "break" – il tempo necessario ad improvvisare e dialogare tra i musicisti – rappresenta una nuova modalità di gestione dell'intervallo che vince la meccanicità del ritmo. Espandendo o sospendendo il battito, il jazz lancia una curva nella macchina. Il jazz è una risposta vincente ai ritmi meccanici" [ivi, 59]. Il jazz, attraverso l'improvvisazione, rompe la cadenza tipica dei ritmi della "macchina", creando "la conversazione

nella catena di montaggio”, ovvero l’interazione creativa tra i musicisti, la possibilità di riproporre “l’intervallo dei ritmi corporei”, dei “ritmi umani”, introducendo nella ripetizione e nella *routine* elementi di innovazione. “Oggi, attraverso l’elettricità abbiamo nuovamente perso la gestione di quest’intervallo. L’elettricità amplia notevolmente il segnale. Immediatamente segue la distorsione, non solo del suono, ma anche del corpo. Se il ritmo di Charlie Chaplin è quello del corpo umano soggetto a meccanizzazione, Jerry Lewis è l’equivalente rappresentazione dell’effetto dell’elettricità sul corpo umano. Nel cinema. Jerry Lewis è Chaplin sotto *elettroshock*. La sua ultima versione è Jim Carrey” [*Ibid.*]. L’elettricità determina dunque la distorsione del ritmo, del suono e del corpo umano. I giovanissimi, e non solo, respirano, si nutrono e provano sulla propria pelle la distorsione dei suoni, dei ritmi, delle parole, delle immagini e degli “intervalli” che si “connettono” e si esprimono attraverso le nuove tecnologie digitali, all’interno del flusso che caratterizza la cosiddetta era *post-moderna*, *post-umana*, fra non molto *post-digitale*, in cui navigare in una rete sempre più estesa “is the message” [...]. The transit is the message [...]. Tutto scorre, tutto transita. L’importante è transitare e far parte del flusso” (Giordano 2004, 125).

### *La creatività interattiva*

La tecnologia digitale influenza e propone nuove prospettive di realizzazione e di fruizione del prodotto artistico e determina inedite opportunità creative. Il progresso tecnologico non solo modifica la distribuzione, la funzione e il significato di opere già esistenti, ma stimola nuove tecniche artistiche, nuovi modi produttivi e nuove relazioni sociali, spostando l’arte dall’ambito della contemplazione rituale o disinteressata all’ambito della vita quotidiana [cfr. Middleton 1994]. Negli anni Sessanta, un registratore analogico multi-traccia di due o quattro piste permetteva ai Beatles di realizzare le loro prime canzoni, utilizzando possibili sovraincisioni per poter aggiungere nuovi elementi sonori all’esecuzione in presa diretta. Il risultato, in quegli anni, sembra

eccezionale, ma implica rumori di fondo e fruscii molto lontani dai risultati sonori dell'*era digitale*, in cui qualsiasi suono può essere ottenuto con una fedeltà altissima: le sovraincisioni ora non hanno limiti e non condizionano la pulizia sonora del risultato finale. Oggi il digitale ha conquistato tutti i settori della comunicazione, dal cinema alla televisione, dalla musica alla rete. Il nuovo millennio sembra, infatti, essersi aperto nel segno del digitale che ha ormai perso, per i più, l'iniziale connotazione tecnica per acquisire un significato assai più vasto e sfumato.

Digitalizzare un'informazione significa tradurla in cifre; anche un suono può essere digitalizzato se viene campionato, cioè misurato a intervalli regolari. Ogni campione può essere codificato da un numero che descrive il segnale sonoro. Una sequenza sonora o musicale qualsiasi può essere dunque rappresentata tramite una lista di numeri. Le immagini e i suoni possono essere digitalizzati non solo punto per punto, o campione per campione, ma anche a partire dalle strutture globali dei messaggi iconici o sonori. Qualunque tipo di informazione può venire tradotta in numeri e tutti i numeri possono essere espressi in linguaggio binario: "Le informazioni codificate digitalmente possono essere trasmesse e copiate quasi indefinitamente *senza perdita di informazione*, perché il messaggio originario può quasi essere ricostruito integralmente malgrado il degrado prodotto dalla trasmissione o dalla copia" [Levy 1999, 54-55]. Il campionatore, il computer che converte il suono in numeri (gli 'zero' e gli 'uno' del codice digitale), è stato il protagonista indiscusso della produzione musicale negli anni Novanta e caratterizza le sonorità del nuovo millennio. Agli inizi, veniva impiegato soprattutto come 'macchina per citazioni', uno strumento che serviva a copiare segmenti di musica pre-registrata che venivano poi suonati su una tastiera nella tonalità e scansione ritmica desiderate. Tuttavia, dal momento che il suono è stato convertito in dati digitali, l'informazione può essere facilmente riarrangiata. Ciò implica la possibilità di alterare la fonte fino a renderla irriconoscibile e apre un campo quasi sconfinato di possibilità d'intervento sul suono. I suoni e i ritmi del passato, della tradizione, che appartengono all'immaginario collettivo, al gusto e al *senso comune* degli attori sociali possono essere ri-attualizzati, ri-configurati, ri-composti secondo nuove modalità.

I suoni campionati – alla base dell'*hip hop*, ma anche della *tecno*, del *jungle* e di tutta la nuova musica elettronica – sono, molto spesso, brevissimi frammenti di musica che vengono “rubati” da dischi già registrati, decontestualizzati e poi “suonati” per creare nuovi brani, in cui diluiscono i loro contorni, sino a perdere l'identità originale. Le carte della creatività si rimescolano, il “furto” sonoro dei frammenti di un brano del passato diviene nuova linfa vitale per gli artisti del presente, il “taglia” e “incolla” digitale permette la rivisitazione o lo stravolgimento di suoni, melodie e soprattutto ritmi preesistenti, che non vengono risuonati da nuovi esecutori, ma semplicemente campionati dalle registrazioni originali. Un ritmo, un *groove* di basso e batteria campionato da un brano di James Brown, messo in *loop*, diviene la base ritmica per un rap, il cui autore stravolge l'idea originale rendendola una propria creazione, attraverso un linguaggio inedito che si nutre del passato: “I rapper citano Bach, lo riscrivono, ne fanno uno sfondo sonoro, paesaggio della memoria collettiva. Allo stesso modo, citano la musica pop degli anni '60 o le colonne sonore del cinema. Ma forse il verbo ‘citare’ non è corretto in questo caso, poiché credo manchi l'elemento postmoderno della consapevolezza [...]. Dovremmo quindi dire che c'è un ‘uso’, libero e disinibito, dei materiali preesistenti, un uso affrancato dal peso delle tassonomie artistiche” [Brancato 2001, 111], un costante e continuo intreccio tra tradizione e innovazione.

La musica, grazie alle nuove tecnologie, risulta sempre di più alla portata di tutti, anche nella fase creativa, in cui l'artista, ovvero in questo caso il produttore-autore, sembra essere, come direbbe Reynolds [cfr. Reynolds 2000], un direttore di orchestra che, invece di dirigere un gruppo di musicisti che suonano insieme, arrangia con perizia le abili *performance* di musicisti di diversi generi ed epoche. L'uso del campionatore – sia per produrre un *collage* musicale in stile *Pop Art* che per stravolgere i frammenti sonori originali, attraverso filtri e tecniche di modificazione del suono – sembra mettere in crisi il concetto stesso di autore, crisi che coinvolge ogni forma d'arte. Le nuove tecnologie digitali hanno investito infatti i diversi settori dell'arte, incidendo sia sulle modalità di fruizione che sui processi creativi. L'uso delle nuove tecnologie digitali e delle molteplici possibilità di interazione multimediale determina

un rapporto inedito tra compositore e fruitore. Nell'arte multimediale, l'artista apre il testo e chiede al suo fruitore potenziale di parteciparvi con la sua creatività: è una sorta di opera d'arte su misura, in cui il consumatore potrà chiedere all'autore di farsi da parte per personalizzare un po' il prodotto che ha dinanzi. Si tratta di una sorta di *bricolage* o 'arte fai-da-te' – come afferma Tota [cfr. Tota 1999] – in cui il confine tra autore e consumatore sfuma, non tanto nei ruoli, quanto nella definizione sociale del prodotto. I ruoli sono chiari e distinti, il prodotto però nasce nell'intersezione, si crea dall'incontro con uno specifico consumatore e, soprattutto, non si può mai riattualizzare due volte nello stesso modo.

Peter Gabriel è tra i primi artisti che, utilizzando le enormi potenzialità delle tecnologie multimediali, attraverso un gioco interattivo su *cd-rom*, si è divertito a dare in pasto ai fan le sue composizioni *scomposte*, da *ricomporre* secondo il gusto, l'estro e la creatività del potenziale utente. Già nel 1993, con il *cd-rom* *X-plora 1*, Gabriel propone una rielaborazione multimediale della sua opera musicale, implementata con l'ausilio di filmati, grafica e possibilità di interazione; tra le varie opzioni, l'utente può rielaborare alcuni brani del musicista. Nel 1996, in *EVE*, crea invece quattro ambienti virtuali per quattro canzoni, ognuno disegnato da un artista contemporaneo; l'esplorazione comprende la possibilità di creare un video, rimodellando sia la traccia audio che quella visiva. Nel gioco interattivo, quindi, i brani musicali possono essere scomposti, ovvero divisi in tanti piccoli frammenti sonori, che l'utente può ricomporre come vuole, ascoltando il risultato della propria singolare "composizione", indipendente dal brano originario. Il risultato sonoro è dato dall'interazione tra l'idea originaria dell'autore e l'intervento dell'utente che diviene a sua volta autore o coautore della composizione finale. La *routine* dell'ascolto viene interrotta e modificata dalla partecipazione attiva al processo creativo del fruitore stesso. Le nuove tecnologie interattive permettono, anzi, richiedono all'utente di agire, scegliere, rispondere, ad ogni passo della comunicazione, consentendogli di interagire con il prodotto culturale attraverso un'illimitata varietà di percorsi e modi. In questo sono diverse tanto da cinema e televisione quanto dai testi, il cui utente è sostanzialmente un recettore passivo di qualcosa che altri hanno strutturato per lui una volta per tutte.

Lévy, in riferimento alla creazione e alla conservazione (e non solo) dell'opera d'arte nell'era digitale, pone l'accento su ulteriori aspetti particolarmente significativi che meritano attenzione. Egli afferma, infatti, che “la registrazione, l'archivio, il pezzo suscettibile di essere conservato in un museo sono messaggi *conchiusi*. Un quadro, per esempio, che è oggetto di conservazione, è al contempo l'opera e l'archivio dell'opera. Ma l'opera-evento, l'opera-processo, l'opera interattiva, l'opera metaforica, connessa, attraversata, indefinitamente co-costruita della *cybercultura* difficilmente può essere registrata in quanto tale, anche se si fotografa un momento del suo processo o si cattura qualche traccia parziale della sua espressione. E, soprattutto, fare un'opera, registrare, archiviare, non ha più, non può più avere, lo stesso senso che aveva prima del diluvio dell'informazione. Quando gli archivi sono rari, o quanto meno circoscrivibili, lasciare traccia significa entrare nella memoria lunga degli uomini. Ma se la memoria è praticamente infinita, in flusso, debordante, alimentata ogni istante da miriadi di ricettori e da milioni di persone, *entrare negli archivi della cultura non basta più a differenziare*. Allora l'atto creativo per eccellenza consiste nel produrre un evento, qui e ora, per una comunità, anzi nel costruire il collettivo per cui avverrà l'evento, vale a dire nel riorganizzare parzialmente il mondo virtuale, l'instabile passaggio di senso che ospita gli essere umani e le loro opere” [Lévy 1999, 144]. Lévy sottolinea, inoltre, che “non si ‘espone’ un cd-rom e neppure un mondo virtuale: bisogna navigarci, immergersi al loro interno, interagire con essi, partecipare a processi che richiedono tempo. Rovesciamento inatteso: per le arti del virtuale, gli ‘originali’ sono fasci di eventi nel cyberspazio, mentre le riproduzioni si fruiscono con difficoltà nei musei. I generi della *cybercultura* appartengono all'ordine delle *performance*, come la danza e il teatro. Come le improvvisazioni collettive del jazz, della *commedia dell'arte* o dei concorsi di poesia della tradizione giapponese. Sulla traccia delle *installazioni*, essi richiedono il coinvolgimento attivo del ricettore, la sua dislocazione in uno spazio simbolico o reale, la partecipazione cosciente della sua memoria alla costituzione del messaggio. Il loro centro di gravità è un processo soggettivo, cosa che li scioglie da ogni chiusura spazio-temporale” [ivi, 150]. Le considerazioni di Lévy sembrano dunque ri-

mettere in gioco tutti gli elementi che caratterizzano la produzione artistica, la conservazione, il processo creativo e i suoi contenuti costantemente “in transito”, nel “flusso” della comunicazione digitale, aprendo nuovi spunti di riflessione. L’atto creativo digitale, virtuale, “l’opera-evento, l’opera-processo, l’opera interattiva, l’opera metaforica, connessa, attraversata, indefinitamente co-costruita della cybercultura” non può essere registrata in quanto tale: è possibile cogliere un momento del suo processo o catturare “qualche traccia parziale della sua espressione”, ma difficilmente è riproducibile. Essa si realizza nell’interazione tra l’autore, il compositore, l’artista e l’utente, coautore dell’opera, in un flusso creativo in divenire.

Le nuove tecnologie digitali e il loro utilizzo sembrano perciò mettere in discussione, e talvolta capovolgere, non solo le categorie estetiche e i canoni artistici a cui siamo abituati, ma anche le modalità di interazione con il “nostro mondo”, nel corso della nostra vita quotidiana, rimettendo in gioco, attraverso piccole e grandi innovazioni, il nostro *senso comune* e le *routine* che fanno da sfondo al *flusso incessante* della vita e al *mutamento perpetuo* che caratterizza la modernità.

*Riferimenti bibliografici*

AMATURO, E.

2001 *I suoni, le parole, gli interpreti*, in L. Savonardo (a cura di), *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Edizioni Oxiana, Napoli.

BALDINI, D.

2000 *MTV. Il nuovo mondo della televisione*, Castelvechi, Roma.

BAUMAN, Z.

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

BENJAMIN, W.

1966 *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.

BERGER, P.L. e LUCKMANN, T.

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

BHABHA, H.K.

1994 *The Location of Culture*, Routledge, London and New York.

BOURDIEU, P.

1983 *La distinzione*, il Mulino, Bologna.

BRANCATO, S.

2001 *La musica, la sociologia e gli eterni Peter Pan*, in L. Savonardo (a cura di), *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Edizioni Oxiana, Napoli.

BUZZI, C. ET. AL.

2000 *Giovani del Nuovo Secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna.

CONSOLI, C.

1997 *Confusa e felice*, Cyclope Records-Universal Musica Italia, Milano.

CHAMBERS, I.

1985 *Urban Rhythms, Pop Music and Popular Culture*, Routledge, London & New York.

1994 *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, London & New York.

2001 *Ritmi urbani, ritmi d'identità. Suoni e scenari sulla strada oltre l'umanesimo*, in L. Savonardo (a cura di), *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Edizioni Oxiana, Napoli.

CIOTTI, F., RONCAGLIA, G.

2000 *Il mondo digitale. Introduzione ai nuovi media*, Laterza, Roma-Bari.

COTTA, I., KLEIN, F. e VITALI, S.

1997 *Archivi e documenti nell'era digitale*, in P. Galluzzi, P.V. Valentino (a cura di), *I formati della memoria*, Giunti, Firenze, pp. 205-242.

CRESPI, F.

1999 *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

DEL GROSSO DESTRETI, L.

1968 *La sociologia della musica: situazioni e prospettive*, "Studi di Sociologia", vol. VI, n. II, Milano.

1988 *La sociologia, la musica, le musiche*, Unicopli, Milano.

DE KERCKHOVE, D.

1993 *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, Baskerville, Bologna.

1999 *L'intelligenza connettiva*, Aurelio De Laurentiis Multimedia, Roma.

2004) *Gestire l'intervallo*, in L. Savonardo, *Musicman\_machine. Arte e nuove tecnologie nell'era digitale*, Graus Editore, Napoli.

DE NORA, T. ET. AL.,

2000 *La nuova sociologia della musica*, "Rassegna Italiana di Sociologia", n. 2, Bologna.

FERRAROTTI, F.

1966 *Idee per la nuova società*, Vallecchi, Firenze.

1996 *Rock, Rap e l'immortalità dell'anima*, Liguori, Napoli.

GALLUZZI, P. e VALENTINO, P.A. (a cura di)

1997 *I formati della memoria*, Giunti, Firenze.

GIORDANO, D.

2004 *The transit is message*, in L. Savonardo (a cura di), *Musicman\_machine. Arte e nuove tecnologie nell'era digitale*, Graus Editore, Napoli.

JEDLOSWKI, P.

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

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

2004 *Il mondo in questione*, Carocci, Roma.

JEDLOSWKI, P. e LECCARDI, C.

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

JOVANOTTI

2000 *Le ragioni del popolo di Seattle*, "la Repubblica", 5 ottobre.

LAMBERTI, A.

2004 *Ma i giovani sognano pecore elettriche?*, in L. Savonardo (a cura di), *Musicman\_machine. Arte e nuove tecnologie nell'era digitale*, Graus Editore, Napoli.

LECCARDI, C.

1998 *Tempo, mutamento sociale e figure della soggettività*, in A. Melucci (a cura di), *Fine della modernità*, Guerini, Milano.

LÉVY, P.

1999 *Cybercultura. Gli usi sociale delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano.

MELUCCI, A.

1994 *Creatività: miti, discorsi, processi*, Feltrinelli, Milano.

- MELUCCI, A. (a cura di)  
1988 *Fine della modernità*, Guerini, Milano.
- MIDDLETON, R.  
1990 *Studiare la popular music*, Feltrinelli, Milano.
- PECCHINENDA, G.  
1999 *Ri.tribalizzazioni. Riflessioni su musica e sociologia*, Introduzione a L. Savonardo, *Nuovi Linguaggi Musicali a Napoli. Il Rock, il Rap e le Posse*, Edizioni Oxiana, Napoli.  
1999a *Dell'identità, Ipermedium libri*, Napoli.  
2002 *Musica e tecnologie della memoria*, in L. Savonardo (a cura di), *I suoni e le parole. Le scienze sociali e la musica d'autore*, Edizioni Oxiana, Napoli.
- PROCACCI, G. e SALOMONE, N. (a cura di)  
2000 *Mutamento sociale e identità. La sociologia di fronte alla contemporaneità*, Guerini e Associati, Milano.
- REYNOLDS, S.  
2000 *Generazione ballo/sballo*, Arcanamusica, Roma.
- SANTOIANNI, C.  
1993 *Popular music e comunicazione di massa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- SAVONARDO, L.  
1999 *Nuovi Linguaggi Musicali a Napoli. Il Rock, il Rap e le Posse*, Edizioni Oxiana, Napoli.  
1999a *L'Hip hop e l'avanguardia musicale a Napoli: Almamegretta e 99 Posse*, "Konsequenz, rivista di musiche contemporanee", n. I, Liguori, Napoli.  
2000 *Le scienze sociali e i nuovi linguaggi musicali*, "Konsequenz, rivista di musiche contemporanee", n. 3-4, Liguori, Napoli.  
2000a *L'identità frammentata dei nuovi cantautori*, "Konsequenz, rivista di musiche contemporanee", Liguori, Napoli.  
2001 *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Edizioni Oxiana, Napoli.

2002 *Musica e nuove tecnologie*, “Next. Strumenti per l’innovazione”, S3. Studium, Roma.

2003 *Musica e società. I suoni della città porosa*, in R. Marengo, M. Pergolani, *Enciclopedia del PopRock Napoletano. Da Roberto Murolo alle Posse*, Rai Eri, Roma.

2004 *Figli dei fiori virtuali. Riflessioni su giovani e musica*, “Sociologia della comunicazione”, Numero monografico su *Comunicazione, Conoscenza, Tecnologia*, XVIII, n. 34, FrancoAngeli, Milano.

SAVONARDO, L. (a cura di)

2002 *I suoni e le parole. Le scienze sociali e la musica d’autore*, Edizioni Oxiana, Napoli.

2004 *Musicman\_machine. Arte e nuove tecnologie nell’era digitale*, Graus Editore, Napoli.

SCHUTZ, A.

1979 *L’interpretazione dell’azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in *Saggi sociologici*, UTET, Torino.

SHEPERD, J.

1988 *La musica come sapere sociale*, Ricordi/Unicopli, Milano.

SPARTI, D.

2005 *Suoni inauditi*, il Mulino, Bologna.

THORNTON, S.

1998 *Dai club ai rave*, Feltrinelli, Milano.

TOTA, A.

1999 *Sociologie dell’arte. Dal museo tradizionale all’arte multimediale*, Carocci Roma.

2001 *Musica e vita quotidiana: la composizione musicale dell’esperienza sociale*, in L. Savonardo (a cura di), *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Edizioni Oxiana, Napoli.

SAGGI



Delano, Jack (1914). *Children in the tenement district, Brockton, Mass.* (dicembre 1940).  
Farm Security Administration – Office of War Information Collection 11671-1  
Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C. 20540 USA [http://hdl.  
loc.gov/loc.pnp/pp.print..](http://hdl.loc.gov/loc.pnp/pp.print..)

## Stato, soggetto, sistema nella *World Society*

1 • Trasformazione, mutamento, evoluzione sono concetti chiave dell'analisi sociologica. Secondo Jedlowski, è proprio la percezione del mutamento la variabile critica che rende possibile la nascita della sociologia. Per la sua nascita recente, la sociologia è costruzione intellettuale del mondo moderno: “Di fatto si comincia a studiare la società quando essa non può più essere data per scontata. Essa muta in modo rapido e apparentemente inarrestabile, e pone così il problema di comprendere le ragioni e le direzioni di questo mutamento” [Jedlowski 1998, 17-18]. Per quanto possa apparire paradossale, la sociologia nata come scienza del mutamento sociale, nel processo della sua costituzione come disciplina riconosciuta, ha consolidato una serie di concetti che hanno dato una rappresentazione solida della società contemporanea. Ciò che accomuna, al di là delle differenze, approcci diversi in relazione all'analisi della modernità, è il richiamo a un bagaglio comune di concetti, in parte derivati dai classici, che hanno acquisito, soprattutto a partire dalla standardizzazione accademica della sociologia, lo statuto di concetti chiave attraverso cui spiegare e comprendere la realtà sociale. Beck parla del permanere nella sociologia contemporanea dell'asse Marx-Weber e ironicamente afferma: “nella sociologia, al di là di tutte le contraddizioni teoriche, predomina sempre *sulla modernizzazione un grande consenso Ma(r)x-Weber, ancora in gran parte integro*” [Beck 1999, 43]. Ciò dipende probabilmente dal fatto che la sociologia (funzionalista o critica poco importa) è sì prodotto della modernità, ma è anche responsabile dell'idea che la modernità sia concepibile come progetto: un progetto complessivamente emancipante (dalla miseria, dalle superstizioni, dal mito, dalle disuguaglianze). Le diverse prospettive teoriche non mettono in discussione il progetto, semmai si differenziano in relazione alla diversa percezione del suo grado di attuazione, nonché ai mezzi diversi indicati per por-

tarlo ad effettivo compimento [cfr. Harvey 1993]. Se si parte dal presupposto della sostanziale correttezza di quel progetto, si può supporre che le promesse della modernità, per esempio delineate con fiducia da Parsons (più inclusione, più democrazia, più benessere complessivo, maggiore comunicazione, maggiore coinvolgimento dei soggetti), non hanno trovato pieno adempimento, il che implica la necessità di riprenderle in una nuova ottica, in cui alla delusione per il fallimento della ragione espressa dai Francofortesi, subentri una nuova concezione (comunicativa) della razionalità. È questa la prospettiva rinvenibile in Habermas, per il quale la modernità va riattualizzata a partire da quegli aspetti del progetto moderno rimossi o rimasti inattuati. In questa prospettiva, la modernità del moderno va difesa contro le derive postmoderne che fondano la forza delle loro argomentazioni su una negazione sostanziale della correttezza degli ideali su cui essa si fonda. Oppure, non rinunciando al concetto di modernità e rifiutando le impostazioni postmoderne, si può sottolineare come fattori nuovi, legati alla globalizzazione, al rischio, al parziale esaurimento del progetto moderno, impongano di riflettere sulle categorie fondative della modernità, quella di razionalità in particolare.

È comunque in corso una ridefinizione concettuale del lessico sociologico, di cui è prova la difficoltà di definire in maniera univoca la modernità contemporanea. Si tratta di una *modernità qualificata*, una modernità che, non bastando a se stessa, ha bisogno di qualificazione. Viviamo la post-modernità, o la modernità liquida, la tarda modernità o la seconda modernità, una modernità in polvere (o *at large*, cioè in fuga), oppure una modernità riflessiva? Se si riflette su queste difficoltà terminologiche, ci si accorge che esse sono il sintomo di una comprensione ancora parziale dei processi in atto. Di tali processi, si individuano di volta in volta frammenti, che si tende ad esaltare come esplicativi dei cambiamenti complessivi. Scopo di queste considerazioni non è quello di negare i mutamenti, ma di inserirli in un quadro concettuale coerente che parte da alcuni presupposti di fondo. Il primo di questi presupposti riguarda una concezione della società fortemente debitrice della teoria dei sistemi sociali. In riferimento a tale impostazione teorica, il concetto di società perde la sua dimensione teoricamente ambigua, dal momento che con essa

si intende l'insieme (nessuna esclusa) delle comunicazioni possibili. In questo quadro concettuale, la società moderna appare teoricamente fin da subito come *Weltgesellschaft* (società del mondo), il che implica la perdita di senso di ogni concezione regionalistica (o nazionalistica) del concetto di società. Stato e società vanno concettualmente distinti, non nel senso della classica separazione tra lo Stato e la società civile, ma nel senso che lo Stato appare come una specifica struttura della comunicazione sociale. Tutto ciò implica l'irrilevanza teorica di molte delle argomentazioni sulla globalizzazione, le quali appaiono o mal poste, o eccessivamente allarmistiche, o ideologicamente connotate. Ma ciò comporta anche la necessità di prendere sul serio le conseguenze della piena affermazione della modernità, sia a livello macro dei sistemi sociali, sia a livello micro degli attori individuali.

Quali osservazioni della modernità ci consentono i presupposti da cui partiamo, in particolare in riferimento alla trasformazione delle strutture sociali e alle conseguenze individuali di tali trasformazioni? Se la società moderna ha acquisito consapevolezza di sé, assumendo come ineliminabile la sua costante mutevolezza, le descrizioni della modernità sembrano aver acquisito plausibilità. Tuttavia, come conseguenza dei mutamenti in atto, le autodescrizioni della società sono costrette a teorizzare il superamento della fase moderna per conservare la coerenza dei loro assunti. Ciò produce una disarticolazione del discorso sociologico che, sebbene non avesse neanche in passato raggiunto compattezza paradigmatica, aveva comunque prodotto un lessico unitario e un insieme di concetti unificanti. Sembra allora che il problema possa essere rappresentato come inadeguatezza degli strumenti teorici e dell'apparato concettuale rispetto a trasformazioni in atto ormai da tempo, piuttosto che dall'emergenza di una nuova forma della struttura sociale. Un problema che Luhmann ha ben descritto osservando come l'evoluzione semantica sia sempre in ritardo rispetto alla evoluzione della struttura. Un ritardo dovuto anche al fatto che il patrimonio concettuale per potersi imporre deve rispondere a criteri di accettabilità sociale conseguibili solo a distanza di tempo rispetto ai fenomeni cui i concetti si riferiscono [cfr. Luhmann 1998]. In questo modo, sembra quasi inevitabile dover concludere che le osservazioni e le descrizioni

della società non possono che essere inadeguate rispetto al loro oggetto. A partire da queste considerazioni e di fronte alla perplessità attuale del sociologo, che evidenzia la mancanza di un livello teoricamente congruente di descrizione della modernità attuale, il nostro vuole essere un tentativo di concettualizzazione di alcune tematiche (Stato, soggetto, sistema) il cui scopo è quello di fornire brevi indicazioni e spunti per riflessioni ulteriori.

2. A questo punto, appare forse plausibile l'ipotesi che la difficoltà di trovare una base terminologica comune nella ridefinizione del lessico sociologico in relazione alla società contemporanea sia una difficoltà relativa non alle diverse qualificazioni della modernità, ma piuttosto al soggetto di quelle qualificazioni: la società. Risultato di un'innovazione semantica, il concetto di società è controverso per la sociologia. Le analisi sociologiche sulla "società mondiale" e "società globale" non forniscono un contributo chiarificatore, ma ereditano questa controversia. In queste analisi, è possibile osservare come venga messa in evidenza la rilevanza del riferimento allo Stato-nazione per la definizione della situazione attuale. Certo, è rilevante anche l'immagine della società che regge queste aggettivazioni, a seconda che si consideri la società globale o mondiale come realizzazione del passaggio alla postmodernità oppure "solo" come allargamento della modernità, o ancora come una modernità "alternativa". Tuttavia, è evidente come in queste analisi la possibilità di definire la società attuale ruoti attorno alla concezione classica dello Stato moderno, collegata all'immagine della modernità. La posizione di Giddens, ad esempio, si caratterizza in relazione all'affermazione della società attuale come realizzazione di una modernità su scala globale. La sua posizione si distingue rispetto ad altre nel ritenere il ridisegno dei confini del mondo e la modifica della rappresentazione sociale delle distanze, dovute alla rivoluzione tecnologica e informatica, un allargamento della modernità, negando dunque l'affermazione di una forma di postmodernità e considerando lo Stato un baluardo della modernità e della globalizzazione [cfr. Giddens 1994]. Beck invece considera la globalizzazione come passaggio irreversibile alla seconda modernità, passaggio che coincide con la collocazione del politico "fuori del quadro categoriale

dello Stato-nazione” [Beck 1999, 13]. Nel considerare, al contrario di Beck, la globalizzazione come processo storico reversibile, Robertson assegna alle decisioni degli stati un ruolo fondamentale nel processo di globalizzazione; tale ruolo, quindi, ne consoliderebbe i poteri, anziché indebolirli [cfr. Robertson 1992].

Che si tratti della tesi del tramonto dello Stato, della realizzazione dello Stato democratico globale oppure di altre forme di statualità ridotte, ampliate o alternative, il discorso sulla società globale non sembra poter prescindere da un riferimento allo Stato. Le idee relative ad una dimensione mondiale e globale si riferiscono nel loro nascere a un sistema di stati europei e, con l'imperialismo, ad una prospettiva di interazione superiore a quella degli stati nazionali [cfr. Stichweb 2000]. Prospettiva che segnerebbe anche l'ingresso in una nuova fase storica: la postmodernità. Se non si può negare una perdita di sovranità a favore di istituzioni sovranazionali e di strutture di aggregazione regionale o globale, è però incontestabile che gli Stati nazionali “restano, se non più i soli, certo di gran lunga i principali attori delle relazioni internazionali” [cfr. Zolo 2004]. Che la correlazione Stato-società costituisca una variabile cruciale del tema è ulteriormente dimostrato da analisi dello scenario attuale in cui si sostiene che la crisi dello Stato sia lo specchio del fatto che la società e l'economia si stiano distaccando dal politico, poiché “la società si mondializza, la nazione, al contrario, si etnicizza, mentre l'economia diviene transnazionale” [Borghini 2003, 87]<sup>1</sup>. In questo modo, si può persino sostenere che la società stia prendendo il sopravvento sullo Stato.

Una posizione particolare fra quelle che criticano i *western globalist* assume la tesi di Paul Hirst, in quanto sottolinea le implicazioni collegate al tipo di controllo esercitato dallo Stato. Secondo Hirst, alla contrazione del monopolio del controllo territoriale dello Stato non corrisponderebbe anche una contrazione del controllo “sociale”. Mentre i mezzi di comunicazione di massa ed i mercati internazionali hanno certamente eroso il monopolio statale

---

<sup>1</sup> Anche per Portinaro, la società civile, nella forma della *Weltgesellschaft*, si emancipa dalle sue basi nazionali e in questo modo pone le premesse per l'affossamento dello Stato territoriale: cfr. Portinaro 1997.

del controllo del territorio, “lo Stato conserva il controllo sociale della popolazione interna” [cit. in Zolo 2004, 79]. Proprio per le loro caratteristiche le persone sono “molto meno mobili del denaro, delle merci e delle idee, per non dire dei contenuti della comunicazione elettronica. A parte i fenomeni migratori che colpiscono il cosiddetto ‘Terzo Mondo’, le persone sono ancora fortemente ‘nazionalizzate’, radicate nel territorio del proprio paese, nella sua lingua, nella sua cultura, nelle sue tradizioni” [ivi, 79-80]<sup>2</sup>. Queste posizioni rappresentano forse i poli estremi delle varianti in merito al presunto ruolo dello Stato e soprattutto in merito al rapporto tra Stato e società. Da un lato, infatti, si afferma che la società, ormai mondializzata, sopravanza lo Stato nazionale: così si propone un’analisi dello scenario attuale che ribalta l’immagine spaziale che poneva la società civile al di sotto dello Stato. Dall’altro, invece, si evoca un’immagine dello Stato che, in quanto “contiene” la popolazione all’interno dei suoi confini territoriali, proprio per questo esercita un controllo sulla società.

La nostra analisi dovrebbe dimostrare come siano in discussione non solo le presunte realtà dei fenomeni contenute nei concetti, ma anche alcuni assunti che sembravano ormai incontestabili. Così, ad esempio, la tesi del fallimento del *Welfare State*, sul quale si innesta buona parte della letteratura sulla globalizzazione. Infatti, con le diagnosi, variano corrispondentemente anche le prognosi: se il fallimento del *Welfare State* non è un “fatto naturale”, allora è probabile che anche la tesi della perdita di poteri o di funzioni dello Stato nazionale moderno, quanto meno rispetto allo Stato sociale, possa essere messa

---

<sup>2</sup> Sulle diverse posizioni relative allo Stato, Zolo conclude ricordando che “quando nella prima metà dell’Ottocento venne istituita la Santa Alleanza per volontà delle (illiberali e reazionarie) potenze europee, Hegel annotò con malizia nei suoi *Grundlinien der Philosophie des Rechts* che così si era realizzato qualcosa di molto simile al progetto di una federazione di Stati, garante di una pace duratura, che Kant aveva proposto nel 1795 in *Zum ewigen Frieden*. Oggi, altrettanto maliziosamente, si potrebbe osservare che qualcosa di simile all’ideale cosmopolitico kantiano di uno ‘Stato di diritto globale’, accarezzato dai *Western globalist* e da Habermas raccomandato all’‘altruismo’ delle grandi potenze occidentali, sembra di fatto realizzato, all’insegna della globalizzazione penitenziaria, dalla ‘Cosmopolis imperiale’ degli Stati Uniti d’America” [ivi, 80].

in discussione e le terapie potranno variare in considerazione del fatto che tali processi si considerino o meno irreversibili, o in dipendenza da altre variabili, ad esempio la preferenza per alcuni scenari rispetto ad altri e la desiderabilità di alcuni risultati. Lo Stato nazionale ha veicolato il successo di categorie e di istituzioni moderne ed è uno dei più visibili, se non il più visibile artefatto della modernità. Se però il referente per le affermazioni sullo Stato-nazione non presenta difficoltà di individuazione e quindi le analisi del dato attuale e delle proiezioni future, pur nella loro sostanziale eterogeneità, partono tutte da un presupposto comune che non viene messo in discussione, lo stesso non sembra poter essere affermato in relazione al concetto di società. Torniamo in questo modo alla questione di partenza, in altri termini, alla difficoltà di intendersi, al di là delle posizioni in merito all'analisi dei fenomeni attuali e della contingenza del futuro, su ciò che costituisce o dovrebbe costituire un dato comune e ormai non problematico. Che osservazioni storiche consentano una descrizione di forme strutturali differenti della società è fuori discussione. Proprio per questo si rende necessario acquisire una definizione stabile del dato comune "società" rispetto alla quale poter indicare trasformazioni e senza la quale l'oggetto di queste trasformazioni sarebbe da riformulare concettualmente di volta in volta. Per questo motivo, la nostra attenzione sarà rivolta alla determinazione del concetto di società, assumendo le trasformazioni che è possibile osservare nella società contemporanea come la realizzazione dei presupposti della modernità. Serve un osservatore diverso, che assuma un punto di partenza alternativo, per giungere a conclusioni differenti dalla tesi del superamento della modernità. Come fa Thompson, che, sviluppando un'analisi dei mezzi di comunicazione, giunge a criticare il post-modernismo, affermando che, "per quanto riguarda il post-modernismo o la post-modernità, abbiamo davvero pochi indizi per sostenere che gli abitanti del mondo del ventesimo secolo siano da poco entrati in una nuova era, e che le porte aperte dall'avvento delle società moderne si siano richiuse alle loro spalle. Se i dibattiti scatenati dal post-modernismo ci hanno insegnato qualcosa, non si tratta della tesi secondo cui i processi di sviluppo caratteristici delle società moderne ci avrebbero spinti verso una nuova e non ancora definita era, ma piuttosto

che le cornici teoriche tradizionali per comprendere quei processi sono, da molti punti di vista, tristemente inadeguate. Oggi non abbiamo bisogno di una teoria di una nuova era, ma piuttosto di una nuova teoria di un'epoca i cui tratti generali hanno preso forma diverso tempo fa, ma le cui conseguenze ci restano in parte ancora ignote" [Thompson 1999, 19].

3. Abbiamo accennato al fatto che la sociologia nasce come risposta intellettuale ai mutamenti strutturali innescati dall'affermazione della prima modernità. Sarebbe per questo, afferma Jedlowski, che la modernità degli storici è diversa dalla modernità della sociologia: le periodizzazioni sono in parte arbitrarie e sono fatte a posteriori, mentre per la nascita della sociologia ha rilievo la nascita della modernità e la percezione del mutamento ad essa legato: "Di fatto, si comincia a studiare la società quando essa non può più essere data per scontata. Essa muta in modo rapido e apparentemente inarrestabile, e pone così il problema di comprendere le ragioni e le direzioni di questo mutamento" [Jedlowski 1998, 17-18]. Nello stesso periodo storico si assiste, con la nascita della sociologia, anche alla differenziazione delle dottrine della società dalle dottrine dello Stato ed alla contrapposizione concettuale tra Stato e società. Il significato storico della distinzione Stato/società è rappresentato dal fatto che con essa si registra il cambiamento strutturale relativo al passaggio dalla società stratificata alla società moderna. Il giusnaturalismo e la dogmatica giuridica, inoltre, intendendo la relazione tra cittadini e Stato come potenzialmente turbolenta, concepirono i diritti fondamentali come strumento di tutela degli individui nei confronti dello Stato [cfr. Luhmann 2002]. Non deve quindi sorprendere che questa distinzione abbia avvalorato l'immagine di distinte società nazionali o l'idea della società come insieme di uomini e di relazioni fra uomini, uomini e relazioni territorialmente distinti. Questa immagine si rafforza grazie al concetto di cultura proprio dell'antropologia sociale. Infatti, si può identificare il concetto di società con il concetto di cultura, affermando che, poiché esiste una pluralità di culture, allora esiste anche una pluralità di società, oppure si può ricollegare, anche in modo non

esplicito, il concetto di società allo Stato: una scelta che comporta una società governata, dominata o delimitata da uno Stato. Ma, in un caso, la sociologia finirebbe per essere parte dell'antropologia sociale, nell'altro della scienza politica, sacrificando così la stessa sociologia come disciplina o il concetto di società [cfr. Stichweh 2000].

Se ci riferiamo ad una concezione della società come sistema riusciamo ad ottenere nuovi elementi per tentare di ripensare concetti e relazioni. L'evidenza della *World Society* come unica società mondiale è una realtà emergente. Questa evidenza porta ad osservare che Stato e società non possono essere ragionevolmente compresi come due sfere differenti e non correlate. Inoltre, dobbiamo tener presente che la relazione Stato-società si riferisce al rapporto, interno a ciò che chiamiamo società, fra il sistema della politica e altri sistemi di un unico sistema sociale complessivo. In questo senso, non possiamo pensare che lo Stato sia "esterno" a ciò che chiamiamo società, ma dobbiamo riconoscere che lo Stato non può essere situato al di fuori della società. Allo stesso tempo, dobbiamo ammettere una pluralità di possibili livelli differenti per quella relazione. Una relazione che può essere osservata per ogni altro sistema, di volta in volta diverso, dell'ordine sociale complessivo [cfr. Luhmann 2000]. Comunque, questo non può ancora spiegare come si possa immaginare un sistema politico sempre nella forma (regionale) dello Stato nazionale, in una società mondiale senza confini regionali, almeno nella evidente realtà del funzionamento dell'economia e delle istituzioni "globali"; e come, di conseguenza, si possa incentrare la problematica politica su tesi relative al tramonto o, quantomeno, alla profonda trasformazione della statualità. Il processo di globalizzazione, d'altra parte, nel teorizzare il declino dello Stato nazionale, sembra venire incontro a questa difficoltà: l'opposizione Stato/società, dal punto di vista dei loro riferimenti spaziali, viene risolta proponendo la loro estensione oltre i confini tradizionali, ma considerandoli ancora sostanzialmente coincidenti. Alcuni studiosi, infatti, affermano che in una società caratterizzata dalla globalizzazione e dalla digitalizzazione non sia più possibile assegnare le classiche funzioni del sistema politico a Stati nazionali (regionali) o a *monolithic government*. Invero, queste funzioni possono essere

meglio svolte da *non-spatial government* [cfr. Tonn e Feldman 1995]. Habermas sostiene invece l'idea dello "Stato cosmopolitico" e della "cittadinanza cosmopolitica". Secondo l'autore tedesco, sarebbe "in pieno svolgimento un processo di transizione dal diritto internazionale vestfaliano a un nuovo 'diritto cosmopolitico', cui corrisponde la dimensione sociale e comunicativa della cittadinanza universale" [Habermas 1992; 1998]. Il diritto cosmopolitico di Habermas è il tentativo di realizzare compiutamente e conseguentemente la democrazia cosmopolitica.

Nel passaggio, teorizzato da molti autori, da una situazione in cui il diritto era vincolato allo Stato ad una situazione caratterizzata dalla pluralità delle fonti normative, con la globalizzazione economica e la crisi dello Stato sociale cambiano anche i baluardi che avevano prodotto posizioni fortemente antitetiche in seno alla teoria del diritto. La riformulazione di quelle coppie antinomiche non poteva non causare una sorta di contaminazione della teoria della società, se è vero che le necessità avvertite erano quelle relative alla formulazione del rapporto tra una società percepita in forte trasformazione e nuove forme di regolazione slegate dalla dipendenza dallo Stato. In fondo, la questione non investe la funzione del diritto, ma la possibilità di pensare la pluralità delle fonti normative, che possano convivere con l'unità teorica dell'ordine giuridico. La riflessione teorica sul diritto, prima di altre, ha trovato questa unità nel concetto di sistema. Da questo punto di vista, la globalizzazione sembra aver trasformato e ampliato le possibilità di produzione del diritto [cfr. Ferrarese 2000] in un modo che appare incompatibile con la concezione del sistema. Ma questo accade solo se si pensa quell'unità di riferimento concettuale del diritto in relazione alle caratteristiche sistematiche dell'ordinamento giuridico basato sull'ordine Stato-centrico della sua produzione e delle fonti, sull'immagine cioè di distinti ordinamenti nazionali completi e coerenti. In questo caso diventa inevitabile abbandonare l'unità concettuale del sistema a favore del pluralismo giuridico. Diversamente, se l'unità sistemica del diritto fa riferimento alla sua specificità funzionale e alla sua struttura decisionale ed operativa, la teorizzazione di un superamento di queste caratteristiche sembra difficilmente giustificabile [cfr. Campilon-

go 1999, 61-75]. I processi di trasformazione in senso globale delle strutture sociali che investono anche l'ambito del diritto, dando luogo, secondo il globalismo giuridico, all'affermazione di uno spazio giuridico globale, sarebbero dovuti alla comparsa di nuovi soggetti che si affiancano agli Stati e alle istituzioni sovranazionali tradizionali e che rappresentano nuove fonti per il diritto internazionale. Gli effetti di queste trasformazioni sono molteplici, ma anche in questo caso possiamo dire che si collegano al ruolo dello Stato. Infatti, nelle differenti versioni proposte, queste trasformazioni causerebbero, o al più confermerebbero, il declino delle funzioni che sono tradizionalmente attribuite allo Stato. Tuttavia, anche se lo Stato non costituisce più l'unico "spazio" giuridico, ci sono pochi indizi per sostenere che il diritto abbia perso i suoi caratteri moderni se con questi intendiamo che il diritto moderno è diritto posto attraverso decisioni e che svolge una funzione specifica nell'ambito dell'ordine sociale complessivo: "Partendo da questo, non pare fuori luogo la tesi che, nonostante la grande varietà di fonti, il diritto della società globale sarà unificato sul piano della sua funzione" [ivi, 68].

4. Il problema che si era posto alla politica della prima modernità riguarda la possibilità di fare del riferimento al soggetto e alla sua autonomia un principio inviolabile, connettendolo, al contempo, alla forza vincolante dell'autorità e della decisione politica. La politica, democratizzandosi, si riferisce al cittadino come premessa della sua legittimazione: "la democrazia moderna si basa sull'assioma del dominio autonomo dell'individuo: ogni uomo è padrone di se stesso e nessuno ha un altro padrone" [Beck 1995, 73]. La risposta al problema, attuata nei sistemi di Welfare, è legata all'ampliamento dei diritti soggettivi che cominciano a configurarsi non come diritti alla libertà, bensì come pretese soggettive di attivazione dell'intervento statale. Si struttura così una sorta di patto fiduciario tra cittadino e politica che, se formalmente si fonda sulla delega della rappresentanza e sulla legittimità delle procedure, nella sostanza impegna lo Stato ad attivare meccanismi di compensazione ogni qual volta emergano situazioni percepite socialmente come limiti alla stabilità biografica e all'autonomia del soggetto.

La logica dello Stato del benessere è di tipo compensatorio, dal momento che si assicura lealtà proprio in ragione dei benefici che è in grado di garantire [cfr. Luhmann 1987]. Il carattere compensatorio è però responsabile di un processo di costante allargamento degli ambiti di intervento e dell'incapacità della politica di rispondere adeguatamente. Da un lato, infatti, il progetto illuministico appare in larga misura inattuato. Il principio di uguaglianza, ad esempio, richiede costanti interventi per le pari opportunità, che di volta in volta assumono caratteri diversi. Ci si accorge, ad esempio, che il programma egualitario dell'Illuminismo, universalizzando l'idea di cittadino, aveva contemporaneamente trascurato le disuguaglianze di genere, quelle etniche, quelle relative all'età. Contemporaneamente, i processi di globalizzazione rendono lo Stato, che pretendeva di universalizzare i diritti pur relegando la sua azione a un contesto territorialmente delimitato, sempre meno capace di dare risposte efficaci alle questioni emergenti: "i diritti di sovranità dei singoli Stati-nazione sono ormai da tempo diventati illusori di fronte a intrecci economici mondiali e della sicurezza militare, così che le arene della decisionalità democratica e le effettive dipendenze si dissolvono, quasi irrimediabilmente" [Beck 1995, 72]. L'alleanza di fatto tra fordismo come modo di produzione e Stato del benessere come modalità di gestione della politica aveva assicurato stabilità e delimitazione delle incertezze correlate alle crisi cicliche dell'economia capitalistica.

In un ambito territorialmente delimitato, lo Stato nazionale appariva, a torto o a ragione, in grado di garantire insieme ordine e benessere, e questo anche in connessione con l'attivazione di politiche economiche di stampo keynesiano, fondate sul presupposto del controllo, pur limitato, della pianificazione politica sull'economia. Lo Stato veniva configurato come "quel complesso di regole e di norme [che avrebbero trasformato] ciò che è contingente nel determinato, l'ambivalenza nell'*Eindeutigkeit* – la chiarezza –, la causalità in regolarità; in breve, la primitiva foresta in un giardino ben disegnato, il caos in ordine" [Bauman 2000, 69]. Forze transnazionali, legate ai processi di globalizzazione in atto, limitano attualmente la capacità di intervento statale. Politica ed economia non appaiono più in grado di attivare connessioni nella

forma di politiche economiche coerenti: si attiva, al contrario, un processo di dismissione (sotto forma di deregolamentazione, liberalizzazione, flessibilizzazione) dell'intervento statale, che ha come suo effetto immediato quello di rendere inefficace ogni forma di regolazione politica dell'economia globalizzata. Tra le altre conseguenze, ciò produce anche la rottura del patto fiduciario tra cittadini e loro rappresentanti. Lo Stato non ha più gli strumenti per garantire la strutturazione di politiche e burocrazie pubbliche (le gabbie d'acciaio weberiane) capaci di dare stabilità e coerenza alla biografia individuale. Ciò produce una disaffezione per la politica che spesso assume i caratteri di una crisi profonda del processo democratico e del principio della rappresentanza. A differenza della vecchia sociologia politica, la teoria funzionale dei sistemi "non tratta più la sfera politica come un epifenomeno" della società, né come un risultato e un fattore di forze sociali [...], ma, al contrario, vede lo Stato moderno come addestramento della sfera politica ad una relativa autonomia sociale, come sottosistema della società che assolve una funzione specifica nell'ambito dell'ordine complessivo e che si è differenziato e reso autonomo per questo scopo." La teoria dei sistemi sociali ci consente di riprendere e riformulare la separazione nel senso della differenziazione funzionale, dove separazione e dipendenza non si escludono a vicenda, ma si coimplicano ed accrescono reciprocamente. In questo modo è possibile dar conto di una "separazione" dello Stato, ma solo in senso funzionale, e non, rigorosamente, dalla società, ma nell'ambito della società [cfr. Luhmann 2002, 68-69]. Coerentemente con questa impostazione, il passaggio alla società moderna può essere compreso come passaggio da una società ordinata per strati ad una società differenziata per funzioni<sup>3</sup>. Qui si produce la rottura della convergenza regionale dei sistemi di funzione ed appare chiara la novità teorica del riferimento al concetto di

---

<sup>3</sup> "Ciò delegittima innanzitutto la stratificazione sociale, essa è presente solo come prodotto secondario dei sistemi di funzione, soprattutto del sistema economico e del sistema dell'educazione. Inoltre non si può più partire da una convergenza regionale dei confini di tutti i sistemi di funzione. I confini degli stati non sono confini del sistema dell'economia, i confini del sistema della scienza e del sistema dei mass-media sono concepiti comunque come mondiali" [Luhmann 1999, 141].

differenziazione funzionale. Differenziazione funzionale, infatti, significa che la nascita dello Stato moderno è parte di una trasformazione complessiva della struttura sociale che si sostanzia in una separazione, differenziazione appunto, di ambiti che non sono regionalmente delimitabili.

L'uso della contrapposizione Stato/società ha probabilmente costituito a lungo un valido motivo per intendere la società regionalmente circoscritta nei confini dello Stato. Anche non volendo accettare quella contrapposizione, la forma della Stato-nazione sosteneva comunque la descrizione di società territorialmente distinte e, pur disponendo di acquisizioni concettuali che consentivano di pensare l'uguaglianza di tutti gli uomini sulla terra, è mancato il tentativo di un'elaborazione concettuale unitaria della società. Anche il nostro riferimento alla differenziazione funzionale, se pone come acquisizione della modernità il costituirsi di sistemi sociali non più legati a delimitazioni territoriali attraverso il riferimento alla funzione, d'altra parte lascia ancora irrisolto il riferimento all'unità di queste differenti referenze sistemiche: i sistemi di funzione che si affermano con la modernità sono sistemi che si svincolano dal riferimento alla gerarchia e quindi agli strati e alle loro appartenenze territoriali, sono quindi omogenei dal punto di vista del loro essere tutti "mondiali", o, se vogliamo, "globali", ma eterogenei, differenti, riguardo alla funzione che svolgono. E questo solo nell'ambito di una concezione unitaria della società che invece prescinde da queste partizioni, pur dovendo comprendere e descrivere unitariamente tutto questo: "Se si è interessati ad una teoria della società così facendo si sono già prese alcune decisioni preliminari. Una di queste è sicuramente per una società mondiale (*Weltgesellschaft*). A differenza di Parsons che ha sempre tenuto ad usare il plurale *societies* e tutt'al più ha parlato di *global system* o qualcosa del genere. Ma io penso che, se si ha una comprensione storica e ci si vuole ricollegare alla storia del pensiero sulla società, si deve vedere la società come un sistema complessivo. E questo, oggi, dati i fatti è possibile solo mondialmente. C'è infatti una comunicazione mondiale, sviluppi scientifici unitari a livello mondiale, un'economia mondiale, una politica mondiale, nel senso che gli stati non difendono solo i propri confini" [Baecker e Luhmann 1990, 210]. Il fatto che l'idea di un sistema complessivo,

il carattere mondiale della comunicazione, dell'economia e della politica siano oggi al centro del dibattito sulla globalizzazione non deve trarre in inganno sull'origine di queste acquisizioni. Né sulla distanza di quel dibattito dalla nostra impostazione. Noi assumiamo la società del mondo come dato di partenza, acquisizione che si è stabilizzata con la forma strutturale della società moderna. Per la letteratura sulla globalizzazione, invece, società del mondo rappresenta un fenomeno attuale, indice della trasformazione della società moderna in società globale/mondiale, appunto, oppure in società postmoderna, o anche le due cose insieme, come abbiamo visto.

Di certo i problemi non sono solo sul versante del pensiero della globalizzazione, comunque considerata. Anche la nostra scelta di considerare la società moderna come società mondiale sin dal suo imporsi presenta difficoltà di ordine teorico, ma di segno opposto. Infatti, se si adotta la nostra prospettiva, la difficoltà sembra essere relativa alla possibilità di concepire la coesistenza di sistemi funzionali "globali" e differenze "regionali" empiricamente osservabili. D'altra parte, come abbiamo già osservato, una certa posizione della letteratura sulla globalizzazione si riferisce criticamente proprio alla riduzione del *Welfare State*, alla revoca delle sue conquiste sociali, e quindi "alla scomparsa dello Stato nella sua veste di regolatore delle disuguaglianze" [Borghini 2003, 109]. In questo modo, l'accento viene posto sul fatto che la globalizzazione creerebbe sperequazioni. Gli argomenti più accreditati sarebbero la preminenza della dimensione economica, la crisi dello Stato-nazione, la democrazia cosmopolitica, l'emersione di un nuovo ordine giuridico. Le trasformazioni nei mercati finanziari, nei movimenti dei capitali, sembrano all'origine di un ribaltamento dei rapporti di forza tra politica ed economia che mette in crisi le istituzioni tradizionali. A queste si aggiungono nuove "istituzioni fattuali" che non hanno più un referente nello Stato nazionale e che si sottraggono ad una qualificazione giuridica. Così, proprio in quegli ambiti che sembrano guidare il prodursi di convergenze a livello mondiale, si riproducono o si rafforzano vecchie e nuove differenze: di potere (politica), di ricchezza (economia), di status (diritto). In altri termini, comunque la si voglia comprendere, il problema principale che presenta la tesi di una *world* o *global society* riguarda

la difficoltà di concepire la sua unità. E quindi, torniamo ancora al dato di partenza: cosa dobbiamo intendere per società? Come è possibile una teoria che dia conto delle differenze nella identità del suo oggetto?

5. Sembra evidente che con questa impostazione teorica anche il riferimento all'individuo debba essere riformulato proprio in relazione alla forma funzionale della modernità. Evidentemente con il cambiamento della forma di differenziazione della società cambiano anche i criteri di inclusione degli individui. D'altra parte, la scomparsa della gerarchia tra strati basata sul criterio della nascita avviene proprio grazie all'affermazione di ambiti ormai svincolati da quel criterio. Infatti, sin dal Medioevo, si assiste all'affermazione di dinamiche specifiche di singoli ambiti, con conseguente distacco dall'ordine della stratificazione: per l'economia si trattava di sottrarsi al controllo politico-territoriale e di organizzare una divisione internazionale del lavoro; già nel XV secolo si ponevano le premesse per l'indipendenza politica dalla religione; la stampa del libro, un secolo più tardi, consente anche alla scienza di autonomizzarsi dalla religione; il diritto, nella forma della proprietà e del contratto, si attiva per le questioni poste dall'economia monetaria, oppure, come diritto pubblico, per l'affermazione della tolleranza religiosa, autonomizzandosi a sua volta dalla politica. Quelli citati sono esempi di una tendenza ad una differenziazione riferita alla funzione che presuppone la scoperta di un numero sufficientemente alto di funzioni da permettere l'instaurazione del nuovo ordine<sup>4</sup>.

Se si cerca tra le parole chiave del progetto illuministico quella meglio di altre in grado di dar conto delle ambizioni di quel progetto, evidenziandone, contemporaneamente, le debolezze, il riferimento forse più certo è quello al concetto di uguaglianza. L'uguaglianza agisce come elemento di razionalizzazione, in quanto è garanzia di accesso sulla base dei meriti (versione struttura-

---

<sup>4</sup> Secondo Luhmann, "A partire dagli ultimi trent'anni del XVIII secolo il distacco dei sistemi di funzione dalle premesse della stratificazione e la neutralizzazione degli influssi dei singoli strati avviene sempre più in modo mirato – così nell'invenzione giuridica della generale capacità d'agire o nella riorganizzazione del sistema dell'educazione in scuole pubbliche aperte all'intera popolazione" [Luhmann 1998, 734].

lista), oppure assume i caratteri del monito nel momento in cui si osservano discrepanze tra l'uguaglianza *de jure* e la fattualità delle concrete ineguaglianze sociali (teorici del conflitto). L'idea moderna di inclusione è connessa al sempre maggiore rilievo dei ruoli acquisiti rispetto a quelli ascritti. I primi, basati su ciò che l'individuo fa e su come agisce, piuttosto che su supposte qualità innate e ereditarie, necessitano di un quadro sociale che, in linea di principio, premi il soggetto in relazione alle sue azioni. Di fatto, solo quando la società cessa di strutturarsi in base a blocchi eterogenei (i ceti sociali dell'antico regime) è possibile individuare nella disuguaglianza un problema sociale e insieme un motivo di conflitto tra gruppi. Se, infatti, gli individui sono uguali di fronte allo Stato e al diritto, appare plausibile la pretesa che essi godano di un accesso non diseguale alle risorse sociali.

L'evoluzione dei sistemi di funzione spinge sempre di più nel senso di un nuovo ordine, verso l'inclusione nei sistemi di funzione in riferimento all'intera società. Si affermano generalizzazioni indipendenti dagli strati quali: la capacità giuridica e la nazionalità; e distinzioni, anch'esse indipendenti dagli strati e che configurano essenzialmente asimmetrie nei ruoli come: governanti/governati (riferita allo Stato, non ad una posizione sociale), produttore/consumatore, insegnante/scolaro, medico/paziente [ivi, 739]. Tutto questo appare come un profondo riorientamento delle semantiche della tradizione. Le generalizzazioni indipendenti dagli strati e la differenziazione di ambiti funzionali si coimplicano ed influenzano. Ne risulta un mutamento strutturale che abbandona la regolazione gerarchica unitaria dei sottosistemi per affermare un ordine basato sulla eterarchia delle funzioni che ciascun sottosistema svolge per il sistema sociale complessivo. Ma le disuguaglianze non scompaiono, anche se questa forma strutturale diventa possibile solo sul presupposto teorico della uguale soggettività degli individui, che consente di realizzare l'universale inclusione nei sottosistemi della società. E non scompaiono neanche le esclusioni. Ma questo ora avviene a livello dei singoli sottosistemi: differenze, esclusioni, semantiche si producono come correlato delle operazioni dei sistemi funzionalmente differenziati.

Venuta meno la forza unificante dello Stato-nazione, anche in ragione del complessivo fallimento delle politiche sociali (non solo incapaci di produrre inclusione, ma spesso responsabili di disuguaglianze derivanti dalla loro implementazione), venuta soprattutto meno la fiducia in un futuro controllabile sulla base di scelte operate in ambito economico, politico, sociale, la logica dell'inclusione appare sempre più subordinata alla forza persuasiva delle esclusioni di fatto. Aumenta il divario tra i veramente ricchi e i veramente poveri, aumenta complessivamente il numero di chi vive al di sotto della soglia minima di povertà, si assiste ad un affanno biografico e esistenziale della classe media (cioè della classe che beneficiava della gran parte delle politiche sociali, finanziandone anche l'attivazione), si rafforza la differenza tra metropoli e periferie della modernità. E tutto ciò senza che si possa più far riferimento ad alcuna ipotesi di allargamento delle politiche sociali, senza che siano ormai attive le ottimistiche previsioni relative alla modernizzazione collegate alle diverse teorie della convergenza. Rimane lo scandalo dell'esclusione, la sua capacità, come afferma Luhmann, di dimostrare l'artificiosità e l'improbabilità della differenziazione funzionale, l'artificiosità e l'improbabilità, dunque, della modernità [cfr. Luhmann 1994]. A livello strutturale, si assiste ad una generale dissoluzione e a una perdita di rilevanza dei gruppi sociali che garantivano forme di stabilità all'individuo della modernità industriale. Non si riesce a dar vita ad aggregati sociali stabili, nei quali il soggetto possa riconoscere altri individui che hanno i suoi stessi interessi, differenziandosi al contempo dal resto della società. Questi aggregati (la classe, il ceto, l'appartenenza politica, il sindacato) che consentivano agli individui di condividere identità collettive, riconoscendosi in finalità comuni, ora appaiono sempre più come contenitori vuoti. Se quei contenitori avevano garantito "percorsi di vita socialmente organizzati" e "sociologicamente rappresentabili" [Beck 1999, 46], ora non "vengono più fornite 'case' per l'accasamento" e tutte quelle eventualmente postulate si dimostrano fragili e spesso crollano prima che l'opera di insediamento venga completata" [Bauman 2000, 25].

Fuor di metafora, la prima modernità consentiva al soggetto, liberato del vincolo ascrittivo dell'appartenenza ad uno (e ad uno solo) degli strati sociali,

di costruire biografie relativamente stabili, nonostante il carattere acquisito della sua collocazione sociale. Ciò perché “a tutti i fini pratici, classe e genere erano ‘fatti di natura’ e l’unico compito lasciato all’autoaffermazione di gran parte degli individui fu quello di ‘adattarsi’ alla nicchia loro assegnata” [*Ibid.*]. Nella modernità contemporanea, al contrario, si verifica un’erranza nomadica all’interno di gruppi sociali instabili (le tribù cui fa riferimento Maffesoli [cfr. Maffesoli 1988]). Si tratta di gruppi che valgono come puro *contenente* e che, proprio per questo, non sembrano in grado di vincolare il soggetto, il quale può trasmigrare da un aggregato all’altro, sull’onda delle più diverse motivazioni personali. Si produce, così, nella migliore delle ipotesi, una sorta di nuovo tribalismo, caratterizzato dall’accettazione soggettiva dell’incertezza, che si converte nella possibilità di rinunciare al richiamo di gruppi di riferimento stabili, accettando il rischio soggettivo della peregrinazione perenne. È però probabile che questa mancanza di riferimenti certi si traduca in uno spostamento continuo che non dà “alcun *appagamento*, nessun tipo di relax, nessuna sensazione di essere arrivati, di aver raggiunto la meta finale, il luogo in cui si possa infine deporre le armi, rilassarsi e abbandonare ogni preoccupazione” [Bauman 2000, 25].

Nella modernità industriale, tutto convergeva nella direzione della stabilizzazione dell’esperienza biografica: la macchina burocratica, i modelli di produzione e il carattere stabile dell’esperienza lavorativa all’interno di grandi aziende. Nella modernità contemporanea, la perdita di rilievo delle *routine* comporta l’affermazione della flessibilità come principio ordinatore delle produzioni e, corrispondentemente, della biografia individuale. La flessibilità radicalizza il passaggio dai caratteri ascritti a quelli acquisiti, nel senso che il soggetto è costantemente indotto a dar prova delle proprie competenze e capacità, adattandole a contesti sociali e lavorativi in costante mutamento. Flessibilità e flessibilizzazione dell’esperienza rimandano a caratteristiche dell’azione soggettiva che esaltano la componente della scelta e della capacità adattiva. È anche vero, però, che “la libertà senza precedenti che la nostra società offre ai suoi membri è correlata [...] ad un’impotenza senza precedenti” [ivi, 12]. Mentre la biografia nella modernità industriale assumeva i caratteri

di una narrazione lineare connessa allo sviluppo anche esso lineare di una *carriera* lavorativa, la biografia contemporanea perde il carattere di stabilità, disperdendosi in una serie di carriere possibili, spesso legate a fattori economici contingenti e in particolare ai processi di ristrutturazione e di ridefinizione dell'organizzazione aziendale [cfr. Sennett 1999, 45 ss.]. Solo a livello apicale, ciò può essere soggettivamente percepito come incremento di possibilità. Ai livelli più bassi della scala sociale e lavorativa, anche in ragione della tendenza allo smantellamento delle politiche sociali, l'incertezza diviene caratteristica delle biografie: si assiste a una complessiva perdita di riferimenti sociali stabili, cui è connessa la difficoltà di gestire il presente e configurare possibilità future. Mentre “la *routine* può indebolire ma anche proteggere; può smontare il lavoro, ma anche comporre una vita” [ivi, 43], la flessibilità non sembra in grado di svolgere alcuna funzione di integrazione<sup>5</sup>.

6. Nonostante le difficoltà cui sopra accennavamo, è possibile individuare alcuni caratteri emergenti nel dibattito sociologico, senza pretendere di fornire una sintesi completa né di articolare un quadro omogeneo. Prima di sintetizzare e di connettere frammenti del dibattito attuale, sembrano però opportune alcune considerazioni preliminari. La discussione attuale si concentra in particolare sull'aumento dell'instabilità, delle incertezze, del rischio. Ciò rende la fase attuale della modernità per certi versi comparabile alla sua prima fase, quella sottoposta ad analisi critica da parte dei classici. Solo successivamente la modernità ha trovato forme efficaci di stabilizzazione del mutamento, e ciò in uno spazio storicamente e geograficamente delimitato. Sarebbe pertanto erroneo costruire una dicotomia tra prima modernità, intesa come luogo delle certezze e della stabilità, e modernità attuale, al cui interno quelle certezze e quella stabilità si dissolvono irrimediabilmente. Una dicotomizzazione di questo tipo tenderebbe, infatti, ad idealizzare la prima modernità, attribuendole caratteri astorici e, perciò stesso, poco realistici.

---

<sup>5</sup> Sulla differenza tra modernità fordista e post-modernità flessibile, cfr. Harvey 1993, 412-415.

Rispetto alla complessiva precarizzazione dei percorsi biografici che caratterizzano la fase attuale della modernità, si tende a sottovalutare il fatto che la stabilità è stata garantita solo in alcune aree geografiche e per un breve periodo storico. Se non si tiene conto di questo limite storico-geografico, si tende a drammatizzare aspetti legati alla crescente insicurezza delle prospettive biografiche, senza però tener conto del fatto che la stabilità è stata un'acquisizione in gran parte occidentale, risultante soprattutto dall'applicazione negli Stati nazionali di specifiche politiche sociali. Queste politiche, legate al pieno sviluppo della modernità industriale, contraddistinte dal tentativo di garantire il soggetto di fronte all'instabilità di un ambiente reso turbolento dalle crisi cicliche del capitale, nascevano per contrastare politicamente le conseguenze sociali del capitalismo liberale. Lo sviluppo dell'economia capitalistica di tipo concorrenziale produsse infatti un sovvertimento complessivo della struttura sociale, cui vanno connessi fenomeni noti come l'urbanesimo e l'industrializzazione. Tali fenomeni provocarono una radicale e rapida trasformazione della struttura sociale, che si convertì in una insicurezza generalizzata sia a livello soggettivo che sociale<sup>6</sup>. La fase della relativa stabilità dei percorsi soggettivi e del contesto sociale è tipica della stagione (relativamente breve) connessa alla nascita, allo sviluppo, e alla crisi dei sistemi di *Welfare*. L'epoca della stabilità va temporalmente ridotta al periodo della contrapposizione tra i blocchi occidentale e sovietico, il che implica la necessità "di non assolutizzare il breve sogno di eterna prosperità economica di un ordine sociale" [Beck 2000, 26] che, al contrario, va contestualizzato nel tempo e nello spazio. All'instabilità contemporanea non è possibile contrapporre un'altra modernità come luogo delle certezze e ciò sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista geografico (si pensi all'instabilità biografica tipica dei così detti paesi in via di sviluppo). Vero è semmai che la modernità contemporanea produce un effetto singolare di convergenza tra aree geografiche: esclusione, instabilità, incertezza, insicurezza biografica non sono più concetti che individuano situazioni geograficamente lontane, dunque estranee all'Occidente, bensì caratterizzano sempre più, a livello individuale e collettivo, il mondo sociale intorno a

---

<sup>6</sup> Sull'instabilità tipica della prima modernità cfr. Sennet 1999.

noi. Si assiste a quella che Beck ha definito efficacemente brasilianizzazione dell'Occidente, cioè la tendenza al dissolvimento delle differenze tra Primo e Terzo Mondo in relazione alle certezze biografiche e esistenziali che avevano caratterizzato la modernità industriale: "Ciò cui assistiamo è l'irruzione della precarietà, della discontinuità, della flessibilità, dell'informalità all'interno dei bastioni occidentali della piena occupazione" [ivi, 3]. Un effetto inatteso e insieme quasi una conferma paradossale delle teorie della convergenza, per cui aspetti tipici del lavoro del Sud del mondo, e in particolare "la varietà, la confusione e l'insicurezza delle forme lavorative" [*Ibid.*], fanno irruzione in Occidente, modificando stabilità consolidate. E ciò nonostante l'accentuarsi di differenze tra primo e terzo mondo, quest'ultimo configurabile come periferia infinita della modernità.

Al livello della teoria della società, la sociologia non può rinunciare a descrivere il rapporto tra unità e differenza, la discrepanza tra l'esistenza di una società mondiale e la realtà delle differenze regionali e culturali, tra la globalizzazione del diritto, dell'economia, della politica e l'emergere di nuove o il rafforzamento di vecchie differenze. Anziché parlare di contraddizioni e concentrarsi sull'apparente plausibilità dell'idea di una crescente convergenza, si potrebbe scegliere come punto di partenza l'idea della divergenza e della pluralità. In questo caso, le differenze a livello nazionale o regionale, piuttosto che contrastare con lo sviluppo attuale della società, emergono come necessarie alla sua riproduzione. Diritto, economia, politica (ad esempio) ricorrono alle differenze per il loro funzionamento. Così, ciò che indichiamo come periferie della modernità possono rivelarsi "centrali" per il prodursi della modernità, piuttosto che costituire un "aspetto periferico" della sua riproduzione. Certo, se si guarda alla distinzione tra il livello strutturale e il livello semantico, ciò può essere descritto come unità delle caratteristiche strutturali della società (comunicazione mondiale) a fronte di differenze nella processualizzazione semantica di questa realtà strutturale. Questo è un altro modo di osservare e descrivere quello che, a livello strutturale, si determina come dislocazione del prodursi delle disuguaglianze all'interno di sottosistemi la cui differenziazione invece si basa su un principio di uguale inclusione. Che le disuguaglianze non

scompaiano solo per la presupposizione della uguaglianza è evidente. Ciò che è mutato può essere meglio colto su un altro livello. Il passaggio alla modernità può infatti essere descritto come rinuncia: rinuncia a strutture che prima erano considerate indispensabili, dice Luhmann.

Si tratta, in primo luogo, di una rinuncia alla regolazione unitaria dei rapporti tra i sottosistemi, ad esempio nella forma centro/periferia o nella forma gerarchica, forma prima irrinunciabile in quanto legata alla rappresentazione dell'ordine. Una rinuncia in tal senso "libera" i rapporti tra i sottosistemi da una regolazione fissata centralmente dalla stessa forma della differenziazione e dalla superiorità di uno di questi sottosistemi nelle rappresentazioni della società. Si tratta, inoltre, di una rinuncia alle delimitazioni geografiche, per cui esisterebbe un'unica società mondiale. Ciò significa che non è più possibile indicare società distinte su base regionale, ma significa anche che i confini dei sottosistemi di questa società mondiale non sono a loro volta regionalmente delimitabili. L'analisi di Beck relativa ad una convergenza osservabile tra aree geografiche differenti non può che convalidare questa impostazione: la convergenza sarebbe infatti dovuta al funzionamento unitario di quegli ambiti funzionalmente, ma non geograficamente, distinti. Il funzionamento globale dell'economia risponde a logiche che producono un superamento dei confini geografici. Al tempo stesso, si individua un altro argomento contrario alla tesi della globalizzazione nel fatto che il sistema dell'economia è un sistema globale sin dalla sua differenziazione come sistema autonomo, iniziata grazie all'economia monetaria, e non un'acquisizione recente, con le conseguenze che vi si connettono. In questo modo, ribadiamo che tutte queste acquisizioni, nel senso dell'autonomizzazione di ambiti funzionali "globali", costituiscono il presupposto per il passaggio alla forma strutturale della società moderna. Anche per le trasformazioni del sistema del diritto e del sistema della politica, l'affermazione di una loro "globalizzazione" come caratteristica della società contemporanea è da attribuire al fatto di aver considerato la politica e il diritto ancorati alla forma territorialmente delimitata dello Stato, dalla quale, appunto, solo ora si starebbero distaccando.

Sembrerebbe allora plausibile, usando impropriamente una formula di Giddens, proporre un quadro che comprenda le trasformazioni attuali come “visibilizzazione” delle “conseguenze della modernità”. In questo senso, infatti, possiamo dar conto, ricorrendo all’idea della stabilizzazione moderna di sistemi funzionali mondiali, dell’estensione globale delle logiche di quei sistemi come carattere costitutivo della modernità che, con la sua stabilizzazione, solo ora avrebbe dispiegato appieno la sua portata. Se possiamo cogliere una convergenza “geografica” nel dispiegarsi delle funzioni sistemiche, tuttavia questa convergenza convive con il divergere della loro pluralità ed autonomia. Su questo piano differenze funzionali ed identità di riferimento possono coesistere. Se le barriere tra nord e sud, tra primo e terzo mondo, sembrano dissolversi grazie ai mezzi di comunicazione di massa, grazie alla diffusione di modelli occidentali da una parte, e al dilagare in Occidente di fenomeni prima tipici solo dei paesi “sottosviluppati”, dall’altra, tuttavia le divergenze non scompaiono. Esse si ripropongono, anzi, come ineliminabile correlato di questa convergenza. Sono le logiche interne di implementazione della differenza inclusione/esclusione degli ambiti funzionali attraverso il loro medium specifico che, aumentando l’inclusione, rendono l’esclusione più drammatica con un effetto di periferizzazione ancora più estrema.

7. Nella sociologia post-weberiana, la demitizzazione del mondo veniva concepita come uno degli aspetti, tra i più rilevanti, dell’affermazione della modernità occidentale; andava dunque di pari passo con la costruzione di solide strutture sociali che conferivano al moderno Occidente il suo carattere di unicità, distinguendolo dalle società del passato e dalle società contemporanee non occidentali. Disincanto era correlato di razionalizzazione, rappresentando a livello soggettivo la forza dell’accentuata capacità di controllo e gestione dell’ambiente naturale e sociale e, contemporaneamente, l’impossibilità di dare risposte plausibili a domande esistenziali per le quali la razionalità rispetto allo scopo si dimostrava inadeguata. Disincanto era, dunque, un aspetto coerente della prima modernità, ne indicava il carattere ambivalente, la sua capacità di allargare complessivamente le possibilità d’azione individuale e collettiva, ma

anche la connessa disaffezione per un mondo pienamente razionalizzato. Nel nostro caso, il reincanto appare, invece, come un processo collaterale delle difficoltà che la razionalità occidentale incontra nel corso della fase più recente del processo di modernizzazione.

La razionalità contemporanea appare limitata, parziale, locale: ciò non significa che essa scompaia dall'orizzonte dell'azione sociale. Si presenta, è vero, con caratteri circoscritti, che le derivano dalla sua incapacità, evidente a livello soggettivo e strutturale, di gestire un ambiente in cui rischio, instabilità, insicurezza appaiono come caratteristiche sempre più rilevanti. Alla razionalità non si chiede più (tranne qualche importante eccezione) di dare voce e coerenza al progetto incompiuto dell'Illuminismo: le si chiedono piuttosto soluzioni provvisorie per problemi emergenti, senza che le si possano affidare complessivamente le sorti delle biografie individuali e il processo di trasformazione della struttura sociale.

La crisi della razionalità occidentale può essere intesa come il correlato dei processi in atto che destabilizzano i riferimenti sociali della prima modernità. Questi ultimi, garantendo stabilità al cambiamento costante, avevano allo stesso tempo consentito di immaginare una capacità di controllo razionale sulla realtà. Nella prima modernità si poteva affermare una concezione per la quale società e Stato coincidevano, in tal modo esaltando la funzione del sistema della politica, al quale veniva affidato il compito del controllo e della pianificazione razionale del mondo. La politica razionalizzata nella forma del controllo statale dell'ambiente, poteva assumere forme multiple, declinandosi ad esempio come politica economica, monetaria, sociale, e dando così forma alla concezione, tipicamente moderna, secondo cui la società potesse essere indotta a seguire linee di sviluppo prefissate.

La complessità della modernità attuale, portando a compimento i presupposti della modernità, evidenzia l'infondatezza delle semantiche della razionalità e del controllo. Le conseguenze appaiono maggiormente evidenti a livello del sistema della politica che, sempre meno legato alla struttura ingombrante dello Stato, sembra però incapace di controllare e gestire un ambiente più complesso e interconnesso a livello globale. Ma evidenti sono anche le con-

seguenze per l'individuo, laddove il soggetto perde parametri di riferimento e dunque assiste alla crisi della razionalità al livello soggettivo di costruzione delle biografie. Tutto ciò evidenzia la fragilità della razionalità così come l'aveva intesa il progetto illuministico. In un mondo articolato e complesso, fatto di inclusioni che attivano esclusioni, di accentuazione delle conseguenze non intenzionali dell'azione, di perdita di capacità di controllo, di rischio come aspetto costitutivo dell'azione sociale e della comunicazione dei sistemi, alla razionalità del sapere va probabilmente sostituita la forza dell'ignoranza (il *Nichtwissen* di cui parla Luhmann) intesa come consapevolezza della fragilità di ogni pretesa di controllo del presente e di previsione sul futuro.

*Riferimenti bibliografici*

BAECKER, D. e LUHMANN, N.

1990, *Wege und Umwege deutscher Soziologie*, "Rechtstheorie", n. 21, pp. 209-216.

BAUMAN, Z.

2000, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari.

BECK, U.

1999, *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma.

1999a, *L'epoca delle conseguenze secondarie e la politicizzazione della modernità*, in U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione e estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asteorios Editore, Trieste 1995.

2000, *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, Torino.

BORGHINI, A.

2003, *Metamorfosi del potere*, FrancoAngeli, Milano.

CAMPILONGO, C.F.

1999, *Diritto, democrazia e globalizzazione*, Pensa MultiMedia, Lecce, pp. 61-75.

FERRARESE, M.R.

2000, *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, il Mulino, Bologna.

GIDDENS, A.

1994, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna.

HABERMAS, J.

1992, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino.

1998, *L'idea kantiana della pace perpetua, due secoli dopo*, in *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano, pp. 177-215.

HARVEY, H.

1993, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano.

JEDŁOWSKI, P.

1998, *Il mondo in questione*, Carocci, Roma.

LUHMANN, N.

1987, *Teoria politica nello Stato del benessere*, FrancoAngeli, Milano.

1994, *Inklusion und Exclusion*, in H. BERDING (a cura di), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 15-45.

1998, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1999, *Jenseits von Barbarei*, in Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 138-150, p.141.

2000, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

2002, *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari.

MAFFESOLI, M.

1988, *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma.

2000, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, FrancoAngeli, Milano.

PORTINARO, P.P.

1997, *Il futuro dello Stato nell'età della globalizzazione. Un bilancio di fine secolo*, "Teoria politica", n. 3, pp. 17-36.

ROBERTSON, R.

1992, *Globality, Global Culture, and Images of World Order*, in H. HAFERKAMP, N.J. Smelser (a cura di), *Social Change and Modernity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 395-411.

SENNETT, R.

1999, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita delle persone*, Feltrinelli, Milano.

STICHWEH, R.

2000, *Die Weltgesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

THOMPSON, J.B.

1999, *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma.

TONN, B.E. e FELDMAN, D.

1995, *Non-Spatial Government*, "Futures", vol. 27, n. 1, pp. 11-36.

ZOLO, D.

2004, *Globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari.



LIBRI IN DISCUSSIONE



Delano, Jack (1914). *Santa Fe R.R. locomotive shops, Topeka, Kansas* (marzo 1943).  
Farm Security Administration – Office of War Information Collection 12002-5  
Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C. 20540 USA [http://hdl.  
loc.gov/loc.pnp/pp.print](http://hdl.loc.gov/loc.pnp/pp.print).

I.  
IL TESTO IN DISCUSSIONE

Franco CRESPI, *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma 2006

LEONARDO ALLODI

## Pensare il male dopo Nietzsche

Il mistero si annunzia, non si spiega.

S. Kierkegaard

Non ti prego più. Né gradirò il tuo aiuto, se tu volessi agire più tardi. Resta pure quella che sei, quella che ti piace essere. Io lo seppellirò. E poi sarà bello morire. Cara a lui riposerò con lui me caro. E avrò compiuto un delitto santo. A quelli di laggiù io dovrò essere cara per un tempo più lungo che a questi di quassù: perché laggiù starò per sempre. Rimani tu, qui, a disprezzare le leggi divine.

Sofocle, *Antigone*

È possibile pensare il male in una prospettiva post-metafisica? Da una istanza che, da una parte, voglia evitare i limiti di quel positivismo che “non trova nessuna istanza che trascenda l’uomo, la quale ponga una netta distinzione tra prontezza nel soccorrere e bramosia di lucro, tra bontà e crudeltà, tra cupidigia e donazione di sé” [Horkheimer 1972, p. 74]; e, dall’altra, pur comprendendo che tutto ciò che è in stretto rapporto con la morale rimanda in ultima analisi alla teologia (una osservazione che è ancora di Horkheimer), si ritragga all’idea di un Dio onnipotente ed infinitamente buono proprio di fronte al dolore che da millenni domina sulla terra? Proprio questo mi sembra

essere l'asse problematico intorno a cui ruota l'appassionato studio che Franco Crespi ha recentemente pubblicato. Uno studio che sembra fatto apposta per smentire il pessimismo horkheimeriano circa la fine di una dimensione teologica nel sapere sociale e per mostrare come discutere sui rapporti tra trascendente e relativo non significhi affatto esporsi ad una pratica filosofica e sociologica puerile. Chi si interroga sul male cerca in un qualche modo Dio, l'infinito: anche se quello che Crespi trova in questa sua ricerca è soprattutto la finitezza dell'esistenza umana e una trascendenza come alienazione ed illusione, come via di fuga consolatoria. Proprio questa sua intuizione, in cui prevale la coscienza della finitezza umana, introduce tuttavia nella sua riflessione una asimmetria, uno sbilanciamento, uno strabismo. Intendiamo dire che in questo studio "il non detto" ha, come minimo, la stessa importanza di quello che pure viene detto e argomentato in modo stringente. Ed è proprio su questo "non detto", che rimanda alla dimensione dell'"indicibile" e più a quella del "mistero" che non dell'"assurdo", ai presupposti ultimi dunque di un discorso autentico sul male, che vorrei soffermarmi in questa nota critica. Lo farò cercando di giocare subito a carte scoperte. Il mio punto di partenza può essere illustrato con le parole di Romano Guardini, secondo il quale "per chiarirsi nel suo significato, il bene non ha bisogno del male. Un antico adagio recita: *Verum iudex sui ipsius et falsi* (il vero è giudice di se stesso e del falso)", cioè il vero si definisce per sé stesso, il falso invece ha bisogno del vero per essere definito. Lo stesso adagio vale anche per il bene: "il bene è la misura di se stesso e del male"; l'essenza del bene è evidente di per se stessa, mentre il male può essere definito solo in relazione al bene" [Guardini 2001, 79]. Se il male ricava esclusivamente dal bene la sua definizione e può essere riconosciuto soltanto in base al criterio del bene, il punto di partenza di un discorso sul male non può che essere il nostro assenso al bene, sulla base del quale noi possiamo riconoscere il male come male e rifiutarlo conseguentemente. Aggiunge al riguardo Guardini: "Concepire il male come una determinazione fondata su se stessa, come una potenza caratterizzata contenutisticamente o addirittura come un principio, è possibile soltanto se lo spirito ha già abbandonato il puro rigore del bene ed è soggiaciuto alla seduzione del male" [ivi,

81]. Se dunque ci interroghiamo, con una certa e necessaria radicalità, a partire dall'assenso al bene, non mi pare così scontata, come potrebbe apparire, la posizione post-metafisica sul problema del male, laddove la metafisica venga invece ripensata come "filosofia prima in quanto sapienza" (Romera 2005, p. 124 ss.), e laddove si riconosca che l'orizzonte adeguato in cui situare la questione decisiva del "male" si gioca ancor oggi nell'alternativa tra Mistero e Assurdo. La finitezza umana (e la possibilità stessa di poterla intuire come finitezza) rinvia inestricabilmente e contemporaneamente a quel dato che la stessa sociologia fenomenologica della religione mi conferma: e cioè il fatto che la trascendenza della natura biologica sia un fatto universale, che questo costituisca "la condizione antropologica universale della religione" e, quindi, come dice Luckmann, si possa definire come fenomeno religioso "la trascendenza della natura biologica da parte dell'organismo umano" [Luckmann 1969, 95]. L'esistenza umana ha cioè sempre a che fare con una "eccedenza", con la necessità di "auto-trascendersi". Se l'uomo, come dice Max Scheler "è il gesto stesso della trascendenza" non si potrebbe parlare di male, il male non sarebbe nemmeno percepibile. Il problema che immediatamente si presenta, però, dopo aver riconosciuta questa condizione antropologica fondamentale, quella per cui ogni uomo è persona in quanto egli "non è semplicemente ciò che è", essendo determinato "da una differenza rispetto a ciò che è, attraverso un momento di negatività" [Spaemann 2005, 41], è di riconoscere il ruolo che nella storia umana ha avuto quella che potremmo chiamare "l'irruzione di un Totalmente Altro" senza il quale la nostra definizione e percezione del bene non potrebbe essere quella che è stata da allora in poi.

Voegelin, ad esempio, quando affronta il problema delle cosiddette "civiltà assiali", un problema assai interessante dal punto di vista di una sociologia comparativa delle civiltà, ha mostrato l'importanza di quella novità che interviene nella percezione del bene a partire dal sacrificio di Cristo sulla Croce. L'irruzione dunque nella storia di una "differenza cristiana" nella costruzione e percezione del bene e del male è un dato reale ed oggettivo, con il quale tutti dobbiamo fare i conti. Anche quando vogliamo, e certo giustamente, porci criticamente nei confronti dei rischi in cui incorre una istituzionalizzazione

di questa novità. Lo deve fare anche la posizione “post-metafisica” che, ad esempio, non può limitarsi a fissarsi nell’“al di là del bene e del male”, nell’oltre-uomo di Nietzsche. L’amore e la fedeltà alla terra e alla vita di Nietzsche è infatti la via della volontà di potenza, dell’uomo “animale da preda”, di una vita cioè che necessariamente si realizza sempre a spese di un’altra vita. Come può su questo terreno ritrovarsi e realizzarsi quell’etica del riconoscimento e dell’ex-sistenza che Crespi propone come base di una ricerca del bene? La “prudenza” aristotelica, a cui si rifà anche Crespi, non deve in ogni caso rispondere al quesito decisivo per cui “è meglio subire il male che farlo”? E questo non implica forse una via della Croce, del sacrificio, inimmaginabile a partire da premesse come quelle di Nietzsche, e anche a partire da una concezione che stabilisce tra “infinito” e “desiderio” una qualche corrispondenza? Non è forse vero che ogni uomo è costretto, normativamente, a fissare una gerarchia tra i suoi desideri? A distinguere, tra di essi, quelli che fecondano la vita propria e quella altrui? Un discorso sul “male” è davvero praticabile, in ultima istanza, escludendo il piano normativo e religioso, il piano del “salto” e della “scommessa”, dell’umile accettazione di un affascinante annuncio, di una Rivelazione, di fronte alla quale la ragione umana resta spiazzata, e divisa tra il rifiuto e l’accettazione, così come troviamo nella figura di Giobbe o nel pensiero di Pascal?

Un merito non secondario dello studio di Franco Crespi è dunque quello di riconoscere una sorta di inseparabilità del problema del male da quello della questione di Dio. Il saggio, non a caso, si snoda attraverso un confronto serrato, continuo e certo anche molto critico, con il pensiero teologico e con quello cristiano in particolare. Per Crespi questa “inseparabilità” implica il riconoscimento che la definizione del male è sempre conseguente a quella del bene, di “vita buona” che necessariamente la precede. Quella che Crespi propone è una sorta di “esistenzializzazione” del problema del male: un esistenzialismo sociologico fortemente critico nei confronti di ogni istituzionalizzazione della religione all’interno della quale sono nate “teorie del male che fanno male”, come egli dice. Ma certo non sfugge all’autore l’inevitabilità di un discorso normativo, che tuttavia per lui non può fondarsi che sul piano della

radicale immanenza. L'immanenza assoluta essendo l'unica sorgente possibile della autenticità umana. Allo stesso tempo, tuttavia, l'appello di Crespi contro il fanatismo non si traduce affatto in una forma di relativismo: esso si situa, a mio parere, in una prospettiva che, con qualche cautela, potremmo pur sempre definire "post-secolare". È all'ultimo Horkheimer che sembra riannodarsi la posizione di Crespi, anche se proprio ad Horkheimer non era sfuggita la portata decisiva di una questione della quale Crespi coglie soltanto i pericoli: nella nota intervista *La nostalgia del Totalmente Altro*, proprio Horkheimer riconosceva come "la dottrina del peccato originale sia la teoria più rilevante nella religione: sia cristiani che ebrei credono che Dio abbia fatto l'uomo a sua immagine dotandolo della libera volontà. Se l'uomo fa il bene, lo fa di sua libera volontà; così come se fa il male, il quale certo non viene da Dio, lo fa di sua libera volontà. La dottrina più grandiosa in entrambe le religioni, quella ebraica e quella cristiana, è – e qui mi richiamo ad una parola di Schopenhauer – la dottrina del peccato originale" [Horkheimer 1972, 78].

Una critica come quella di Crespi che sottolinea l'uso strumentale, sociologico e politico, di una tale dottrina è davvero in grado di inficiarne radicalmente la grandezza e la ragionevolezza? La critica di Crespi è tuttavia rivolta non solo alla religione istituzionale tradizionale, ma anche alle derive fanatiche dell'Illuminismo e delle religioni politiche sostitutive del XX secolo. L'importanza della posizione post-metafisica di Crespi risiede dunque nel fatto che essa non si declina e non ha come esito quello che recentemente Habermas ha definito "astensionismo etico": osservando come "di contro all'astensionismo etico di un pensiero post-metafisico che fa a meno di qualsiasi concetto generalmente vincolante di vita buona ed esemplare, nelle scritture sacre e nelle tradizioni religiose sono state articolate, traslitterate con sottigliezza e tenute per millenni ermeneuticamente vive le intuizioni di colpa, redenzione e salvezza grazie all'abbandono di una vita avvertita come scellerata. Perciò nella vita delle comunità religiose, nella misura in cui esse evitano il dogmatismo e l'obbligo di coscienza, può rimanere intatto qualcosa che altrove è andato perduto, e che nemmeno può venir reintegrato con il solo sapere professionale di esperti" [Habermas 2006, 14].

La posizione di Crespi è allo stesso tempo post-metafisica e post-secolare, già per il tema, certamente il più temerario di tutta la storia del pensiero filosofico e sociologico, che egli ha avuto il coraggio di affrontare. In tutto il libro di Crespi, infatti, resta centrale la questione fondamentale che tutti i pensatori autentici, cristiani o no, sono costretti a porsi di fronte alla questione del male: e cioè di come sia possibile “rendere compatibili l’assolutezza e la perfezione divine con la radicale esperienza del male che il cristianesimo porta con sé e che non può essere spiegata semplicemente spostando il problema sulla libertà umana. Come può infatti l’uomo inventare il male dal momento che è creatura di Dio?” [Ciancio 2006, 20]. Una delle più acute risposte a questa domanda, che tuttavia Crespi sembra declinare soprattutto nei termini di una contraddizione *ad excludendum*, la troviamo in Leibniz: perché il male non fosse, Dio non avrebbe dovuto creare, ma ciò avrebbe contraddetto la sua bontà che lo spinge a comunicarsi oppure avrebbe dovuto rinunciare a realizzare il bene [ivi, 24]. Il problema del male ritorna ad essere dunque quello della libertà umana. E a Leibniz va riconosciuto ancora il merito di sottolineare l’incomprensibilità di una soluzione compiuta del problema.

Dopo Nietzsche, le grandi questioni della metafisica cristiana non si sono svuotate di significato: e se c’è un merito paradossale proprio di Nietzsche è forse quello di averci mostrato l’abisso in cui cadrebbe una società e un pensiero che volessero accantonare la passione per l’uomo che risuona e lega insieme le incomplete e forse ancora incerte soluzioni filosofiche cristiane del problema del male. Anche per questo, un libro come quello di Crespi, al di là delle risposte e delle acute tracce di riflessione che egli propone, e – ci sia consentito – anche al di là del forte anti-istituzionalismo nel quale non riusciamo a seguirlo (“la moderna liberalizzazione della religione conduce alla fine della religione” dice ancora Horkheimer [Horkheimer 1972, 79]), sembra paradossalmente confermare l’evidenza per cui anche le società secolari contemporanee vivono di una “sostanza post-secolare”, e – quando esse vogliano fino in fondo difendere la dignità di ogni persona – debbano riconoscere l’esistenza di “assoluti morali”. Anche alla riflessione critica sul male che Crespi conduce con tragica sincerità si potrebbe applicare l’affermazione che Böckenforde,

riecheggiando l'Hegel della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ha fatto più di trent'anni fa e che continua a farci discutere e ad interrogarci: "Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire" [Böckenforde 2006, 68].

Il saggio di Crespi, insieme profondo e provocatorio, radicale e appassionato, sembra fatto apposta per riconciliarci con un mondo, quello delle scienze sociali, che per dirla con Tenbruck, sembra aver imboccato, da tempo, la via della "abolizione dell'uomo". Una lettura che tuttavia immediatamente ci richiama anche quanto scrive Romano Guardini, con l'abituale profondità e capacità "provocatoria", a proposito della "slealtà interiore" della modernità: "Quanto più decisamente il non-credente attua il suo rifiuto della Rivelazione e quanto più conseguentemente lo traduce nella pratica, tanto più chiaramente si vedrà che cos'è il cristianesimo. Il non-credente deve uscire dalle nebbie della laicizzazione. Deve rinunciare a quell'"usufrutto" che, pur negando la Rivelazione, si appropria dei valori e delle forze che essa ha elaborato. Deve attuare onestamente la sua vita senza Cristo e senza il Dio che Cristo ha rivelato, e sperimentare che cosa questo sia. Già Nietzsche aveva ammonito che il moderno non-cristiano non aveva ancora compreso che cosa sia essere tale. I vent'anni trascorsi ce ne hanno dato un'idea, e non era che l'inizio" [Guardini 1979, 101-102].

Fra i meriti del saggio di Crespi vi è anche quello evidente di non assecondare le strategie di immunizzazione e di depotenziamento che qualificano tutta la riflessione sul male sia in ambito filosofico che sociologico. Proprio alle origini del pensiero moderno è infatti presente una sorta di rimozione del problema del male: come osserva D'Agostino, "il carattere oggettivamente intollerabile della violenza sembra misconosciuto da parte della modernità, che ha avvalorato imprevedibilmente la violenza sotto molte delle sue forme, come il gusto della trasgressione, dandogli una legittimazione *estetica* (si pensi alla trasgressività delle avanguardie artistiche), una legittimazione *psicologica* (che considera la trasgressione come un'esperienza utile alla maturazione personale), una legittimazione *politica* (la rivoluzione come strumento indispensabile al mutamento sociale)" [D'Agostino 2006, 35].

L'analisi "post-metafisica" del problema del male deve in tal senso risolvere un paradosso: incontrandosi e alimentandosi della concretezza che ci viene dallo sviluppo delle scienze sociali, essa è obbligata "a portare alla luce le strutture culturali inconscie che regolano la società" [Alexander 2006, 20] e, allo stesso tempo, a riconoscere come anche "la riflessione e la critica siano radicati in miti rispetto ai quali gli esseri umani non possono essere completamente riflessivi e critici" [ivi, 26].

*Riferimenti bibliografici*

ALEXANDER, J.

2006 *La costruzione del male*, il Mulino, Bologna.

BÖCKENFORDE, E.W.

2006 *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia.

CIANCIO, C.

2006, *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia.

D'AGOSTINO, F.

2006 *Giustizia. Elementi per una teoria*, Giappichelli, Torino.

GUARDINI, R.

1979 *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia.

2001 *Etica*, Morcelliana, Brescia.

HABERMAS, J.

2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.

HORKHEIMER, M.

1972 *La nostalgia del totalmente Altro*, Einaudi, Torino 1972.

LUCKMANN, T.

1969 *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna.

ROMERA, L.

2005 *L'esigenza della filosofia prima: il suo carattere metafisico e sapienziale*, in L. Romera (a cura di), *Ripensare la metafisica*, Armando Editore, Roma.

SPAEMANN, R.

2005 *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari.



ROBERTO GATTI

## L'origine del male come fuga dall'esistenza

In un tempo che ha ereditato, e che deve portare ancora su di sé, la memoria dell'orrore dei totalitarismi e insieme la percezione della fragilità che la specie umana avverte nel momento in cui la tecnica è arrivata a manipolare la natura in modi semplicemente impensabili fino a pochi decenni fa, il tema del male non poteva non imporsi come uno dei nuclei centrali della riflessione culturale. Franco Crespi inserisce quindi il suo saggio in un variegato e pluralistico contesto di interpretazioni sull'argomento, che ha trovato negli ultimi anni significative modulazioni anche nel panorama filosofico del nostro Paese.

Il baricentro del testo è costituito dal tentativo di mostrare la possibilità e la fertilità dell'applicazione, al tradizionale e venerando interrogativo *quid et unde malum?*, delle categorie interpretative che da sempre orientano la riflessione di Crespi e che hanno trovato una significativa condensazione nel testo *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea* [Crespi 2004]. Facendo interagire gli apporti della sociologia, della psicologia, della letteratura, della filosofia, Crespi individua l'"origine del male" nella "fuga dall'esistenza", cioè nel tentativo di sottrarsi al carattere costitutivamente "inconciliabile" di essa. Come mette in evidenza, la condizione dell'"*ex-sistere*" dice della condizione umana come di una condizione in permanente tensione tra la dimensione biologico-spirituale e l'eccedenza rispetto a questa base elementare, quell'eccedenza che si manifesta nella consapevolezza dell'"essere qui" e che, dunque, sottrae l'uomo all'"immediatezza naturale". Entro tale tensione si situa l'umana "ambivalenza tra il sentimento gioioso di esserci e l'insicurezza circa il proprio esserci effettivo e circa il senso della propria vita" [ivi, 39-40]. E qui si radicano anche quegli interrogativi che caratterizzano l'esperienza esistenziale di ogni singolo: "chi sono?", "dove vado?", "cosa debbo fare?", "che

senso ha la vita?”, ecc., interrogativi che sono caratterizzati da due elementi solo apparentemente in contrasto: la loro *inevitabilità* per l’uomo e il carattere parziale e *riduttivo* delle risposte possibili, qualora siano commisurate al carattere complesso della realtà e della vita. L’essere umano è costantemente sospeso tra il “bisogno di determinazioni” e rassicurazioni in grado di orientare la sua vicenda individuale e sociale, da un lato, e, dall’altro, la “sensazione di chiusura e di ostacolo” alla quale approda ogni forma di determinazione nel momento in cui viene irrigidita e non consente più di ricercare ed esprimere “nuovi significati sorti dall’esperienza” [ivi, 42]. L’autentico senso dell’“*ex-sistere*” è appunto in questa tendenza a chiudere il cerchio della vita nelle sue varie manifestazioni, fissandole in schemi definiti una volta per tutte, e, insieme, nella “mancanza” che viene esperita non appena si prende consapevolezza del carattere riduttivo che tale tendenza racchiude in sé. Come scrive Crespi, “la contraddizione tra la dimensione finita dell’esistenza [...] e la dimensione infinita del desiderio come aspirazione incontenibile a un benessere totale” costituisce lo stigma della condizione umana [ivi, 44]. E qui si delinea anche il “carattere tragico” di tale condizione, nella misura in cui l’essere umano, pur mosso da una aspirazione verso l’assoluto, non può mai pervenire ad attingerlo.

Non si esce da questo paradosso se non capendo che “il senso dell’esistenza è l’esistenza stessa”; quest’ultima, nel suo darsi, “indica la direzione, un senso che noi *viviamo* incessantemente, senza peraltro riuscire mai a *comprenderlo* o a *dirlo* compiutamente” [ivi, 45]. Nel momento in cui si rifiutano la “precarietà” e il “carattere di oscillazione tra finito e infinito” non solo si perde il contatto con il senso proprio della realtà, ma si apre la strada a forme di evasione che consistono nel disperato sforzo di eliminare dall’“*ex-sistere*” l’“*ex*” e che, con questo gesto, introducono il male o, meglio, forme del male che, pur nella loro grande diversità, profondità e gravità, sono tutte unificate dal fatto di costituirsi come modi di sottrarsi all’inconciliabilità della condizione umana, sia che questo avvenga in modo “*passivo*” o “*reattivo*”. Dal non voler assumere in pieno la “responsabilità” e il “rischio” di questa inconciliabilità deriva la circostanza che tutti questi modi di evasione si orientano

verso l'“assolutizzazione” o la “sублиmazione”, cioè verso forme di pensare e di agire caratterizzate dall'equivoco per cui una “formula parziale” viene fatta diventare “soluzione esaustiva” dei problemi umani [ivi, 46]. Tale punto di partenza guida l'analisi che Crespi conduce delle antiche mitologie, della religione cristiana istituzionalizzata, delle ideologie che hanno aperto la strada al totalitarismo esaltando i poteri conoscitivi e operativi dell'uomo in senso prometeico [ivi, 47-57].

Accanto alle diverse modalità di evasione dall'esistenza che si sono concretizzate nelle grandi narrazioni religiose e/o razionalistiche, stanno anche le forme di evasione legate all'esperienza individuale: la ricerca della preminenza attraverso il potere e il denaro, lo sforzo di realizzare il distacco dall'esistenza attraverso la ricerca di una “autosufficienza” individuale che mette tra parentesi la vita sociale, le varie forme dell'“edonismo” e dell'“estetismo” [ivi, 58-69]. Sia che si indaghino le modalità storico-culturali, sia che si analizzino quelle individuali di rimozione dell'inconciliabile, l'effetto è sempre quella che si potrebbe definire un'auto-illusione, che non è certo senza drammatiche conseguenze nella vita concreta delle collettività e/o dei singoli: la “fuga dall'esistenza” produce, infatti, sempre frustrazione, autodistruzione, delusione sul piano individuale o violenza, dominio, repressione sul piano sociale e politico.

La ricerca delle origini del male o, meglio, dei mali non rinvia però soltanto, come sua possibile spiegazione, al velleitario sforzo di fuggire l'intrinseca inconciliabilità del vivere, ma anche alla mancanza del “riconoscimento”. Se si assume il principio che elemento cruciale della situazione esistenziale è l'“intersoggettività”, intesa quale fattore costitutivo e non contingente dell'essere umano, ne consegue che, nel momento in cui tale riconoscimento viene negato, scatta il meccanismo consistente nella ricerca di supplenze a questo non-riconoscimento; ricerca che si concretizza nel tentativo di costruzione di un'identità non nella relazionalità, ma nell'antagonismo: “Quando si verifica all'origine una situazione di carenza riguardo al riconoscimento interpersonale e/o sociale (deficienze nel rapporto d'amore parentale, situazioni di emarginazione e di esclusione rispetto a gruppi, classi, culture o altre appartenenze sociali, ecc.) – sottolinea Crespi –, la costruzione della propria identità perso-

nale tende a svilupparsi in modo reattivo *contro* gli altri” [ivi, 76]. In realtà, la “dipendenza” dall’altro non può mai essere trascesa, ma appunto, quando è assente o carente il riconoscimento nella forma della *buona espansione del sé* rispetto all’altro, il soggetto tende a reagire attraverso la violenza e l’abbassamento dell’altro a strumento e/o a nemico trattato come essere infra-umano. Anche qui, si possono individuare livelli di analisi differenziata, a seconda che si prenda in considerazione la dimensione socio-politica e collettiva, oppure la dimensione del singolo soggetto; ma l’esito è comune e si identifica con l’insorgere dell’antagonismo violento, nonché della torsione del rapporto con l’altro in termini meramente funzionalistici [ivi, 71-85].

In sintesi, si può quindi dire che ciò che Kant chiamava “male radicale” rinvia, quanto alla sua origine, al “nesso che unisce la volontà di evadere dal rischio dell’*ex-sistere* e la mancanza di riconoscimento che, soprattutto quando quest’ultima appare presente nella vita sociale quotidiana, può dare luogo a un circolo vizioso che viene a colpire il nucleo stesso di ciò che rende la persona capace di valutare la positività del suo rapporto reciproco con gli altri e di affrontare, insieme con gli altri, i duri limiti propri della situazione esistenziale” [ivi, 85]. Trattare però il problema del male implica anche, se non si vuol cadere in una sorta di pessimistico pietismo, l’indicazione dei modi che, nei limiti dell’umano, possono limitare l’incidenza del negativo nell’esistenza umana.

Innanzitutto, come Crespi sottolinea, è necessario, se si vuol mantenere coerenza con la premessa dei limiti conoscitivi e operativi dell’uomo, liberarsi dalla convinzione che il male possa essere eliminato dal mondo e battersi invece per ridurlo conformemente alle possibilità di quel soggetto finito che è l’essere umano. In effetti, la convinzione prometeica che sia possibile elidere il male dal mondo ha sempre dato origine a effetti distruttivi, come l’esperienza dei totalitarismi ha ampiamente dimostrato. In secondo luogo, è essenziale “riconoscere il carattere insuperabile della mancanza”, cioè “accettare realisticamente il fatto che la nostra esistenza rimarrà, in ultima analisi, incompiuta” [ivi, 95]. È l’atteggiamento che Crespi definisce come “*di-speranza*”, cioè quel modo di esistere che assume la disperazione come consapevolezza

dell'inconciliabile, ma, nello stesso tempo, è animato dalla volontà di vivere profondamente e concretamente il "senso" di tale inconciliabilità [ivi, 95]. Passione di vivere e "*distacco*" debbono rimanere uniti per evitare l'evasione che si concretizza in "proiezioni illusorie" [ivi, 96]. La "*passione distaccata*" non indica un ossimoro, ma il modo di recuperare, in un contesto ormai disincantato rispetto alle grandi narrazioni tradizionali, l'atteggiamento della "*phronesis*" riletto alla luce di questo esistenzialismo del limite [ivi, 97]. In terzo luogo, va presa piena consapevolezza che la "verità" si offre sempre entro un contesto "interpretativo" e come prodotto di una "*ricerca*" che esclude la possibilità di un "possesso" definitivo di essa [ivi, 99-100]. C'è un'analogia tra la ricerca della verità e la dinamica del "desiderio", nella misura in cui entrambe testimoniano di una tensione mai conclusa ma sempre attiva; nell'ambito della conoscenza, è proprio questa tensione verso la verità che consente di preservare la distanza tra una concezione ermeneutica della verità e lo "scetticismo proprio del relativismo radicale" [ivi, 101]. L'"orientamento etico" che ne deriva è di "lasciarsi coinvolgere nell'esperienza concreta dell'esistenza" evitando la tentazione di "esorcizzarne l'inconciliabilità"; il valore saliente diviene allora la "coerenza" nell'impegno a cercare risposte sempre provvisorie al carattere paradossale dell'esistenza. È questo il lascito ancora attuale della modernità, intesa come "l'età in cui si è verificata un'esperienza inedita delle fratture e dell'instabilità che caratterizzano la condizione umana", esperienza consegnata ai testi della filosofia non meno che a quelli della letteratura [ivi, 107-112].

Di fronte al disorientamento sperimentato nella vita individuale e agli antagonismi che sempre più lacerano le società globali – entro le quali appare così difficile riconoscersi pacificamente – la proposta di un "*esistenzialismo collettivo a carattere pragmatico*", in cui si condensa la posizione di Crespi, costituisce senz'altro un invito alla riflessione per chi è disponibile ad accettare "l'appartenenza alla situazione esistenziale [...] come il minimo comune denominatore sul quale fondare lo spirito critico contro ogni forma di assolutizzazione" [ivi, 115].



ROBERTO PERINI

## Il male e la ricerca dell'assoluto

La riflessione di Crespi sul grande problema del male mette in gioco il nucleo centrale del suo pensiero, saldamente incentrato sull'attenzione all'umano *ex-sistere* – sulla strutturale impossibilità di superare la scissione che lo costituisce, e sull'esigenza di individuare e respingere ogni forma di occultamento di, e fuga da, tale situazione. In questo caso, infatti, proprio la funzione totalizzante delle rappresentazioni culturali che intendono “trovare una via d'uscita dai limiti propri dell'esistenza” [Crespi 2004, 9] è assunta come chiave esplicativa del male.

Come opportunamente e subito Crespi puntualizza, a venire così in questione è propriamente la radice del male morale, non certo quella del più originario male metafisico – connesso alla strutturale imperfezione della creaturale finitezza come tale, dunque implicito nell'idea stessa di creazione – o del male fisico che ne consegue. Tale distinzione inaugurale cade assai opportuna perché, mentre rileva la non complementarità dei due concetti di male, suscita contestualmente l'esigenza di individuare la loro relazione. Da un lato, infatti, l'inevitabile “dilemma morale del bene e del male” [ivi, 34] si apre solo *dopo* quella frattura ontologica che, spezzando nell'autocoscienza l'unità dell'immediatezza naturale, istituisce la soggettività finita. Bene, pertanto, Crespi respinge la colpevolizzazione del soggetto per la genesi metafisica di quello stato per dir così “malato” che in effetti lo istituisce e lo circoscrive, e che invece gli viene *moralmente* imputato nell'idea del “peccato originale”. D'altro lato, ciò stesso evidenzia che la separazione del soggetto coscienziale dall'unità immediata dell'ente naturale, e la conseguente scissione da se stesso che lo definisce appunto come *ex-sistenza*, se non può essere *colpa* originale del soggetto resta pur sempre un *male* originale che il soggetto stesso, in quanto *ex-sistere*, ontologicamente è.

E, per esser precisi, l'*ex-sistenza* ci sembra costituire proprio il luogo della connessione tra i due significati fondamentali del male: in quanto condizione di irriducibile finitezza/imperfezione, per definizione essa ricade infatti entro l'ambito inizialmente designato come sfera del male metafisico, risultando *conseguenza* di un imperscrutabile "evento" originario; in quanto finitezza "scissa" però, la dimensione (auto) coscienziale si presenta come una radduplicazione di tale male – solo essa genera infatti il dilemma, l'alternativa, la possibile *scelta tra* bene e male: in una parola, essa istituisce lo spazio di insorgenza di quell'ulteriore male che viene definito come morale, risultando così *principio* di quest'ultimo.

Se tale considerazione è corretta, allora la confutazione dell'idea di peccato originale non comporta la negazione del male che la condizione di *ex-sistenza*, comunque, costituisce; e, *a fortiori*, esclude come contraddittoria la possibilità di assumere tale condizione come bene o valore in sé. Certo, il racconto religioso della creazione e dell'incarnazione, leggibili come paradossali atti di "solidarietà", "adesione" e "giustificazione" [ivi, 20-22] dell'infinito nei confronti dell'altro da sé, il finito, l'imperfetto, impone una seria riflessione sul senso di quell'accettazione profonda che si fa accoglimento amoroso. Ma proprio qui mi domanderei: tale amore si rivolge all'ente limitato "malato" di *ex-sistentia* o al limite stesso, alla "malattia" in quanto tale? Precisamente su questo nucleo problematico vorrei avanzare qui le mie riflessioni: esso, infatti, mette in gioco l'esigenza di un modo di "fedeltà al mondo", secondo l'espressione di Bonhoeffer [ivi, 21], che si opponga alle rassicurazioni degli "assoluti" culturali proponendo "valori e modelli di tipo relativizzante e antiviolento, fondati sulla consapevolezza dei limiti del nostro sapere" [ivi, 94], ma senza cedere al relativismo che sarebbe implicito in un'assolutizzazione di quei limiti stessi, posti come orizzonte ultimo.

Qui occorre anzitutto attendere alla definizione stessa dell'*ex-sistere*. Primariamente lo "star-fuori che caratterizza la dimensione esistenziale rinvia alla dimensione dell'autocoscienza" [ivi, 39], e questa significa "percezione della propria contingenza, [...] consapevolezza [...] della propria radicale finitezza" [ivi, 40]. Per questo, "esistere" significa essere sempre *es-posti* "in un vuoto, ov-

vero in una mancanza che appare incolmabile” [ivi, 43]. Ora, a me par chiaro che il vuoto incolmabile, onde il soggetto finito rimane separato da se stesso, esprime l’infinita eccedenza del suo *consapersi* rispetto al suo stesso *essere* determinato (cioè, dell’atto autocoscienziale come tale su tutti i propri oggettivi contenuti): eccedenza *infinita*, si badi, ché proprio questo significa l’insaturabilità dell’orizzonte di coscienza da parte di qualsivoglia determinazione (finitezza) o serie di determinazioni; e proprio questo, l’infinità dell’orizzonte, è condizione perché la finitezza possa manifestarsi *come tale*, ovvero perché sia possibile consapere se stessi come *finiti*. Così considerato, l’infinito non solo è per il soggetto coscienziale un polo di tensione, ma risulta tale in quanto già sempre immanente ad esso, *costitutivo* cioè della sua essenza e della sua strutturale contraddizione. L’*ex-sistente* è insomma il finito/infinito, e non una sorta di realtà *oscillante tra* i due poli, quasi si collocasse misteriosamente *fuori* di entrambi.

Ora, la contraddizione intrinseca all’*ex-sistenza* è ben illuminata dalla riflessione di Crespi sulla dialettica inevitabile tra determinatezza e suo superamento: le forme simbolico-culturali che mediante dinamiche di appartenenza e riconoscimento assicurano al soggetto un’identità stabile – in quanto determinata, appunto – appaiono al tempo stesso necessarie, come riparo irrinunciabile all’instabilità dell’*esistere*, e inaccettabili come potenziale occultamento del carattere costitutivo di tale instabilità. E poiché l’occultamento si produce per l’assolutizzazione che eleva tali forme al rango di definitive verità, tradendo lo statuto stesso dell’*ex-sistere* che in quanto tale non ammette “definizione”, se non “riduttiva” o “relativa”; il soggetto di ciò accorto si manterrà aperto a quella precarietà, insicurezza, indeterminatezza che è la sua autentica realtà, continuamente dissolvendo e ridefinendo, in un costante “trascendimento” storico, quelle determinazioni – di cui sempre coglierà l’insufficienza. Chi viceversa in tali determinazioni finite cerchi proprio la verità “definitiva” che conchiuda la sua strutturale mancanza compirà una mistificazione che è fonte delle più gravi violenze. Crespi ne sintetizza anche, magistralmente, la ragione: “Il superamento dei limiti della situazione esistenziale presupporrebbe infatti un’uscita dalla situazione stessa, un punto di vista assoluto che

solo un Dio potrebbe avere. In effetti, ogniqualvolta un essere umano crede di aver trovato una soluzione definitiva al problema dell'*ex-sistere*, egli prova quel sentimento di onnipotenza e di superiorità che i greci definivano *hybris*, dando luogo quasi sempre a conseguenze distruttive sia per lui che per gli altri” [ivi, 43]. Non si può infatti dimenticare il fatale destino di fallimento di ogni soluzione del genere, in quanto essa “sarebbe la fine dello stesso *ex-sistere*” [ivi, 45].

Ma allora, denunciare la *hybris* connaturata al tentato travalicamento ontologico di se stessi fonda anche rigorosamente, a me sembra, la necessità di accettare il limite proprio dell'esistenza. Così è infatti risolta la parvente contraddittorietà dell'affermazione che vuole violenza e male estremo proprio il togliimento di quel “male” che è l'*ex-sistere* – perché ciò non implica che limite, mancanza, scissione, costituiscano un bene, ma semplicemente che quel loro togliimento, risultando di necessità fittizio in quanto permane sul piano stesso dell'*ex-sistenza* finita, si riduce alla prevaricatrice assolutizzazione di un relativo. Ma così intesa l'adesione all'esistere è un sapienziale “rimanere nel limite” che in realtà, respingendo l'impossibile e totalizzante realizzazione mondana dell'assoluto *in quanto contraffazione* di ciò che potrebbe attuare solo un assoluto autentico, riafferma contestualmente il primato valoriale di quest'ultimo, e addirittura ne rivendica l'*esigenziale posizione* – implicita in effetti, come ho tentato di evidenziare, nella stessa (infinita) apertura autocoscienziale come tale.

Ma come si configura in questa prospettiva un'autentica “fedeltà” alla situazione esistenziale? Il continuo individuare e superare le molte forme antropologiche di assolutizzazione inautentica (perseguito da Crespi con forte rigore teoretico ed etico) dice che il soggetto, impossibilitato a con-sistere in qualsivoglia determinatezza, dovrà riaprire costantemente l'orizzonte insaturabile dell'ulteriorità – ma, anche, che può farlo solo proponendo nuove determinazioni, riconosciute più “adeguate” all'indefinibilità dell'esistenza. Il che significa che irrinunciabile, seppur relativa, rimane una storica “trascendenza orizzontale” – mai infatti il soggetto finito potrebbe spogliarsi *tout court* delle forme determinate, anche sapendole insufficienti, senza annullare se

stesso. Ma, riconosciuto ciò, come evitare che l'indefinita "approssimazione" a una con-clusione irraggiungibile rievochi lo spettro hegeliano della cattiva infinità, cioè la fatale riproduzione senza termine della sola finitezza? Più esattamente: non vi è qui il rischio che, come indefinito superare, l'inadeguatezza di ogni forma determinata, lo stesso inconcludibile (finito) *progressus in infinitum* assuma indebitamente quel ruolo di verità ultima che rifiuta ai propri determinati contenuti, ergendosi a sua volta ad orizzonte di senso con-clusivo dell'*ex-sistere*? Un tale esito, assolutizzando di fatto il mancare-di-assolutezza stesso – proclamando l'insufficienza orizzonte sufficiente di se stessa – costituirebbe proprio l'insostenibile contraddizione che abbiamo fin dall'inizio respinta.

Ora, mi sembra che ciò dimostri non bastevole la pur irrinunciabile trascendenza orizzontale, o relativa, ove questa non venga integrata da – e anzi *in* – un'intenzione di trascendenza verticale, o assoluta – ponendosi come espressione e manifestazione (seppur inadeguata) di quest'ultima. Ovvero: il processuale oltrepassamento delle determinatezze in cui l'*ex-sistere* viene di volta in volta a cristallizzarsi non esprimerà mai in se stesso un senso ultimo a meno che non intenzioni, proprio in quanto *andar oltre*, anche l'oltre di se stesso: cioè quell'insufficienza del "procedere" come tale, già sempre svelata del resto dall'insaturabilità dell'orizzonte coscienziale.

Mi sembra questo un punto essenziale, che consente di mettere in luce nel pensiero di Crespi una *intentio* profonda oltre, e forse contro, una sua lettura di superficie. Si consideri, ad esempio, il seguente plesso: se il dilemma adesione/evasione non ammette certamente un *tertium*, non è altrettanto chiaro che adesione possa significare solo promuovere "in modo *attivo*" [ivi, 46] l'*inconcludibilità* dell'*ex-sistere* – rischiando una nuova *conciliazione* finale, e proprio con l'inconciliabilità stessa. Leggiamo infatti: "Dal momento che non è possibile trovare una piena giustificazione dell'esistenza, ovvero cercare una ragione al di fuori e al di sopra di essa, occorre riconoscere che il senso dell'esistenza è l'esistenza stessa" [ivi, 45]. E la perplessità è inevitabile: come si può infatti concedere che il privo di giustificazione (inassoluto, incapace di giustificare ontologicamente ed assiologicamente se stesso) risulti *proprio*

*in quanto* tale auto-justificantesi? Che la strutturale mancanza del (proprio) senso costituisca senso a se stessa? Tale affermazione però, se doverosamente contestualizzata, mostra di andare ben oltre una positivizzazione assiologica dell'*ex-* in quanto tale. Come viene subito chiarito, infatti, dire che il senso dell'esistenza è l'esistenza stessa vuol qui significare che solo "quest'ultima, nel suo darsi, *dà il senso*, indica la direzione, un senso che noi *viviamo* incessantemente, senza peraltro riuscire mai a *comprenderlo* o a *dirlo* compiutamente" [*Ibid.*]. Esso, infatti, "resta in sé inoggettivabile" [*Ibid.*]. Ora, che l'esistenza abbia il senso in se stessa in quanto *indicazione*, orientamento *ad* un senso in realtà inoggettivabile – cioè, mai *compreso* al suo interno – lungi dal dire la sua autosufficienza, conferma che il mantenimento dell'apertura *ex-sistenziale*, anche come interminabile ricerca di determinazioni relativamente "ulteriori", è segno della più essenziale esigenza dell'ulteriorità *qua talis*, ovvero dell'eccedenza sulla finitezza della determinazione, *simpliciter*.

Adottando questa chiave di lettura, la riflessione di Crespi sembra innescare in realtà una rilevante dialettica per cui la forma necessariamente finita dell'adesione all'*ex-sistere*, mentre da un lato *deve apparire* radicalmente confliggente con una tensione al trascendimento assoluto, dall'altro non possa che esser il segno visibile di quest'ultimo, cioè l'unico "dire" possibile, in finito linguaggio, dell'in-finità del senso. E credo che il male morale, come violenza della determinazione totalizzante, sia colpito alla radice proprio da questa coimplicazione: come richiesta dell'assolutezza mancante, infatti, mai la relativizzazione incessante delle determinazioni storico-culturali potrà esser assolutizzata a sua volta.

Ora, mi pare che, in effetti, molte affermazioni di Crespi, a tutta prima evocanti proprio un'"assolutizzazione" dell'*ex-*, si completino solo nella *Aufhebung* che puntualmente le segue. Perentoria, ad esempio, si presenta la richiesta di "puntare direttamente lo sguardo sulla nostra situazione esistenziale, rivendicando un'autorealizzazione che è fine a se stessa" [ivi, 93]; e qui, di nuovo, ci si chiederà come potrebbe mai *positivamente* auto-realizzarsi una scissione, un *Geist, der stets verneint*. Se però questo significa solo rifiutare la subordinazione "a finalità astratte" [*Ibid.*] invocando "modelli e valori di

tipo relativizzante e antiviolento” [ivi, 94]; e se *fondamento* di tali modelli è precisamente “*la consapevolezza dei limiti* del nostro sapere e delle nostre interpretazioni della realtà” [*Ibid.*]; allora si fa chiaro che la determinazione relativizzante coimplica, come propria intrinseca *ratio*, la relativizzazione di se stessa *in quanto determinazione* – onde l'*ex-sistere* si “realizzerà” ultimamente proprio e solo come esigenziale *autotrascendimento* di un'ermeneutica perennemente insufficiente a se stessa.

Impossibile richiamare qui i molteplici riscontri testuali, testimoni della tensione tra l'esigenza di tenersi all'*ex-sistere*, come al solo luogo proprio del soggetto finito, e il significato di espressione dell'infinito, dell'assolutezza autentica, che *questa stessa esigenza* esprime a livello profondo. E proprio in questa tensione a me par di vedere l'aspetto filosoficamente più fecondo del pensiero di Crespi, in quanto essa tien fermo saldamente che “non possiamo sottrarci alla ricerca della verità” perché “il riferimento alla verità appare ineludibile anche quando si riconosca il carattere parziale delle nostre conoscenze” [ivi, 98].



MATTEO BORTOLINI

## Immaginare la modernità (e vivere per sempre felici e contenti)

CHARLES TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, ed. it. a cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2005.

Si prova un piacere sottile sfogliando un libro che si propone in meno di duecento pagine di tratteggiare un profilo generale della modernità. Dopotutto, spiegare e comprendere il Tempo Nuovo è la vocazione stessa delle scienze sociali: volerla riassumere in una manciata di brevi capitoli è una sorta di *tour de force* che solo i grandi autori riescono a superare con onore. Basta pensare a *Le società moderne* di Talcott Parsons, a *Le conseguenze della modernità* di Anthony Giddens o a *Osservazioni del moderno* di Niklas Luhmann: “tutto” in poche pagine. Dall'altra parte, il lettore che condivide la vocazione non può che gettarsi a capofitto in una lettura affascinante anche per ciò che è inevitabilmente destinato a rimanere fuori: quali distinzioni tratterà l'autore? Quali selezioni? Come interpreterà la sovranità, la rappresentanza, l'individualismo? Come risolverà il problema delle modernità multiple? Secolarizzazione o persistenza della religione? Quali saranno gli esempi, quale parte verrà designata per ricapitolare il tutto? Capitalismo o rivoluzione? Esplosione del senso o morte dell'arte? Marx o Weber? Freud o Durkheim? “Tutto” non ci sta.

Charles Taylor non è nuovo a questo tipo di impresa. *Il disagio della modernità* ha ormai quindici anni e *Gli immaginari sociali moderni*, estratto di un

lavoro futuro dedicato al secolarismo, ne riprende e ne completa idealmente il cammino da un punto d’osservazione più ampio e articolato<sup>1</sup> – e, a mio parere, più convincente. Al centro del ragionamento sta la nozione di immaginario sociale, esposta nel suo nucleo fondamentale e nelle sue articolazioni e declinazioni storico-sociali. Tecnicamente, Taylor utilizza con eleganza e lucidità uno strumentario concettuale assai vasto che, partendo dalla questione quanto mai classica di “come si costituisce una società di individui”, riprende gli snodi principali di una teoria sociale neodurkheimiana: simboli costitutivi, interpretazione, volontarismo formale e sostanziale, e tutto il resto. Autori diversi come Norbert Elias, Michael Walzer, Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Michel Foucault vengono chiamati in causa sia nell’argomentazione teorica sia in *excursus* storici finalizzati a mostrare in maniera sintetica, ma convincente, l’*interplay* tra idee e pratiche, interessi e aspirazioni, strutture e libertà. Come dicevo, in duecento pagine “tutto” non ci sta. Il punto rilevante però non sta nella selezione in sé – è talmente banale che va ripetuto spesso –, quanto in ciò che essa lascia fuori, non solo dal punto di vista esplicativo, ma anche e soprattutto al livello della descrizione dell’immaginario moderno. Ma vediamo i principali passaggi del volume.

Anzitutto, cos’è un immaginario sociale? Taylor [Taylor 2005, 37] lo definisce come l’insieme dei modi con cui gli individui immaginano le pratiche e le relazioni sociali in cui sono immersi. Si tratta dei miti e delle storie che rendono possibile ciò che facciamo, che conferiscono ad azioni e interazioni senso e direzione – in modo più ampio e profondo di un semplice schema intellettuale [19]. Nei termini di Robert Bellah [Bellah 2006, 6-7], l’immaginario sociale corrisponde all’auto-interpretazione narrativa della società, ai simboli costitutivi, allo “sfondo” latente e non del tutto articolato che connette e mescola dimensioni cognitive e valutativo-normative [Taylor 2005,

---

<sup>1</sup> Che comprende anche i saggi raccolti da Paolo Costa nel volume *La modernità della religione* [Taylor 2004], in cui si trovano approfondimenti su alcuni temi che tratteremo anche qui (sfera pubblica secolarizzata, moda), nonché riflessioni assai rilevanti su temi come l’individualismo espressivo e l’uscita dalla struttura denominazioni/religione civile (soprattutto alle pp. 47-78).

73]. Mai unitario o del tutto coerente, lo sfondo immaginario si articola e si dirama tra le diverse sfere sociali [ivi, 41; 144-145], costituendo la rete di significati che racchiude e rende possibili le pratiche. Tuttavia, Taylor sottolinea che l'immaginario sociale non è riducibile a simboli disincarnati: pratiche e immaginario sono due facce della stessa medaglia, solo analiticamente separabili, che si fanno e si rifanno continuamente in un gioco complesso di ridefinizione reciproca [ivi, 43]. Anche per questa ragione, non è pensabile un immaginario capace di modellare e indirizzare la società in piena conformità con le sue linee simboliche. La sua penetrazione nei diversi ambiti di vita avviene secondo dinamiche complesse che possono essere solamente osservate e narrate, mai “previste” o anticipate secondo criteri evolutivi anche *light* o, addirittura, i principi di una filosofia della storia.

Classicamente, Taylor rintraccia la matrice dell'immaginario sociale moderno nel giusnaturalismo e nel contrattualismo di Grozio e Locke. L'idea è quella classica della “società come unione il cui scopo è il beneficio degli individui e la difesa dei loro diritti” [ivi, 22]. Secondo il filosofo canadese, il segreto di tale figura è che essa non è immaginata esclusivamente come un *modus vivendi*, ma come un vero e proprio *ordine morale* che risponde a un principio di base: nella loro uguale libertà, i membri della società concorrono a soddisfare i bisogni reciproci perché sono naturalmente creature razionali e socievoli. Taylor si spinge fino a riconoscere nella “nuova concezione” moderna una sfumatura fortemente comunitaria, per cui non solo “si parte dagli individui” ma anche dal loro “debito di reciprocità” [ivi, 29, corsivo mio] – la spinta a collaborare con gli altri è immaginata al tempo stesso come una disposizione “naturale” e un obbligo “morale”. Così costituito, il nucleo stabile dell'immaginario sociale moderno passa attraverso varie redazioni, declinazioni e ridefinizioni che ne modificano sia l'estensione (è una mentalità condivisa da un numero crescente di persone) sia l'intensione (scelte e diritti assumono via via una forma più individualizzata). Dal punto di vista strutturale, l'immagine di una società pensata come strumento costituito per assicurare i diritti e soddisfare i bisogni di individui liberi e uguali si dilata a individuare tre sfere: l'economia, la sfera pubblica e la democrazia – una differenziazione che

applica riflessivamente la pluralità dei punti di vista presenti nella società sulla società stessa: l'oggetto è il medesimo (gli individui e le loro relazioni), cambia il modo di osservarlo e di organizzare le osservazioni [ivi, 87].

L'economia è, al contempo, una parte e una rappresentazione del tutto. La società si proietta sul mercato come sistema di scambi "privati" fruttuosi, al punto che il commercio corrisponde non solo al sistema di reciproco soddisfacimento dei bisogni individuali, ma anche alla *forma* stessa del legame dell'immaginario sociale moderno [ivi, 84]: combinandosi, azione economica e mano invisibile producono un ordine spontaneo, non previsto, non "normale" né "naturalmente prefissato" e determinato. Come il mercato, la sfera pubblica è un ambito secolare ed extrapolitico, presentato da Taylor, molto classicamente, come lo spazio in cui ci si incontra per discutere di oggetti comuni al fine di costituire una opinione comune, uno spazio talmente cruciale che quando non esiste, come nei regimi dittatoriali e totalitari, dev'essere contraffatto [ivi, 91]. Riprendendo le linee generali di *Storia e critica dell'opinione pubblica* di Habermas, Taylor descrive la sfera pubblica come un ambito privo di territorialità e di concreta individuabilità, un luogo metatopico, che però raggruppa e unisce diversi luoghi concretamente esistenti nella ricerca di una posizione comune – e non solamente convergente [ivi, 93]. Se in tempi tardomedievali già la Chiesa e gli Stati emergenti avevano assunto una forma metatopica e "immaginata", per dirla con la celebre e forse abusata espressione di Benedict Anderson, la peculiarità della sfera pubblica è la sua differenziazione dalla sfera politica e la capacità di chi vi partecipa di fare un passo indietro rispetto alle partigianerie politiche per soppesare e valutare razionalmente l'operato delle istituzioni politiche, giudizio che è tanto più necessario quanto più la legittimazione di queste ultime si fonda sul consenso dei cittadini. Diversamente da quanto accadeva nella *polis*, nel moderno lo spazio della discussione pubblica è "consapevolmente percepito come esterno al potere" [ivi, 97], in senso negativo (non decide direttamente) e positivo (la sua razionalità dipende intrinsecamente dal distacco e dalla differenziazione).

Nel passaggio dalla sfera pubblica all'agire collettivo, la vicenda politica della modernità viene interpretata come affermazione della sovranità popolare

e si concentra su una ricostruzione in gran parte storica che oscilla tra i due poli dell'idea di democrazia di Rousseau e delle due Rivoluzioni. La lettura delle Rivoluzioni, fortemente debitrice della Arendt, si sofferma su un punto cruciale: il passaggio, per così dire, “da contadini a francesi”. Secondo Taylor, le disastrose dinamiche di istituzionalizzazione dell'ideologia rivoluzionaria sono dovute alla difficoltà incontrate dal popolino nell'apprendere l'immaginario sociale della modernità. Un aspetto cruciale di tale assimilazione è il passaggio da un pensiero orientato a rintracciare colpe e responsabilità personali alla capacità di attribuire il “giusto” peso a fattori astratti [ivi, 131], intesi sia come istituzioni impersonali sia come meccanismi aggregativi di azioni indipendenti. Nel momento in cui la trasformazione del *frame* simbolico generale comincia a interessare le masse, il tempo secolare, profano, si stacca da quello sacro e comincia la piena dialettica della modernità con sé stessa: fondazione, revisione e tempo ordinario, privi di un momento “esterno” o trascendente, si rincorrono fino a costituire l'attuale società dell'accesso diretto, in cui tutti sono equidistanti da un centro pensato sempre meno in termini gerarchico-verticali e sempre più nella sua secolare orizzontalità.

Come spiega Paolo Costa [Costa, *Introduzione*, 13-14] nell'introduzione, l'obiettivo teorico ed epistemico del libro di Taylor è un ri-orientamento nel nostro immaginario piuttosto che la (assurda e impossibile) proposta di una complessiva spiegazione del Tempo Nuovo. Con il discorso sugli immaginari, Taylor intende privare la narrazione confortante e autocelebrativa del moderno della sua patina di naturalità per mostrare la non banalità, la complessità e anche, in un certo senso, la necessaria artificialità delle sue premesse teoriche e metafisiche latenti. Attardarsi in una critica filosofico-razionale del liberalismo di Locke, come faceva Parsons [1937] in tutt'altro contesto, in quanto esso introdurrebbe un postulato metafisico ingiustificabile come quello dell'armonia naturale degli interessi (il “debito” di cui parla Taylor), significherebbe non cogliere l'immediata evidenza che tale *frame* simbolico ultimo – nel suo essere “assolutamente realistico”, per dirla con Clifford Geertz [1987] – ha per la stragrande maggioranza dei moderni *a prescindere* dalla sua capacità descrittiva, dalla coerenza interna o dalle tensioni che esso solleva nel momento in

cui pretende di rappresentare fedelmente ciò che accade. In altre parole, a chi va alla ricerca dell'autonarrazione del moderno non interessa “tutto”. Charles Taylor si limita a descrivere l'immagine regolativa che la modernità proietta su sé stessa e che è capace di motivare gli attori sociali: non una descrizione “oggettiva” dei rapporti sociali [Taylor 2005, 158], ma un controfattuale capace di attribuire senso alla realtà che, pure e necessariamente, se ne discosta.

Escluse dunque da *Gli immaginari* sono le molte preoccupazioni su cui invece si soffermava il *Disagio della modernità*: la perdita di senso complessivo che accompagna l'individualizzazione, il rovesciamento della gerarchia tra fini e mezzi, il recedere della libertà individuale di fronte alla burocratizzazione, i paradossi del riconoscimento in una società di liberi e uguali, la tensione tra ideale e reale e il rischio di frammentazione [Taylor 1994, 55-57; 89; 131; cfr. Taylor 2004, 47-74]. Tutto ciò impallidisce di fronte al potente immaginario in cui l'ordine sociale, spontaneo prodotto di scambi e commerci, può essere collettivamente ripensato nella sfera pubblica e in cui il popolo è, in maniera “assolutamente realistica”, padrone del proprio destino mediante le istituzioni in cui si esprime la sua sovranità. L'immaginario sociale della modernità dice: la libertà aumenta, il controllo diminuisce. Tutti siamo ugualmente equidistanti dal centro, e ciò ci permette un accesso diretto a processi e strutture societarie [Taylor 2005, 154-155]. Il mercato gira, la sfera pubblica riflette, la sovranità popolare agisce. E dove una delle tre sfere non funziona, le altre due sono in grado di intervenire. Il resto è accidente, o “critica”.

Il problema è che il punto scelto da Taylor sembra essere un ancoraggio troppo debole per il raggiungimento delle finalità di *Gli immaginari sociali moderni*, visto che dall'elenco dei simboli manca, paradossalmente, il lato più squisitamente liberale – o forse: luterano, hobbesiano, negativo – della cultura della modernità. Non intendo ripercorrere gli usi, complessi e ambivalenti, della categoria di “immunità”<sup>2</sup> e neppure utilizzarla come un segnaposto per definire sinteticamente una posizione diversa da (o “più vera di”) quella indicata da Taylor. Data la selettività, e nonostante il titolo che parla di “immaginari” al plurale, il filosofo è perfettamente legittimato ad assumere come

<sup>2</sup> Su cui rimando ai lavori (molto diversi fra loro) di Roberto Esposito [1998; 2001].

perno dell'analisi l'individualismo morale e non quello hobbesiano *anche se* – o forse: proprio perché – il primo è assai più ambiguo e contraddittorio del secondo. Non credo tuttavia di dire nulla di originale – soprattutto per la tradizione a cui Taylor fa capo: Durkheim, Mauss, Parsons e, ancora, Bellah e Dumont – richiamando l'attenzione sul fatto che l'immaginario moderno comprende *fin dall'inizio* una pluralità di complessi simbolici in competizione, in relazione ai quali nascono, si sviluppano e crollano istituzioni assai differenti. L'articolazione che ne deriva è complessa poiché, pur mantenendo una vaga aria di famiglia, i diversi immaginari si producono in esiti assai eterogenei e strutture ad “albero rovesciato”<sup>3</sup> alternative. Ciò diventa rilevante nel momento in cui la mancata introduzione degli altri schemi simbolici porta a pensare come *patologie*, corruzioni o derive quelle che sono “semplici” istituzionalizzazioni di immaginari alternativi [ivi, 74-75]. Voglio dire: se la relazione tra gli individui moderni viene immaginata soltanto come un “debito” – e non *anche* come un liberarsi da ogni debito – sono troppi gli aspetti che non tornano o che sono trasformati *ipso facto* in degenerazioni e capitolazioni del progetto originario. Vediamone un paio.

Senza Hobbes manca innanzitutto il concetto di “rappresentanza” nel senso complessivo, non limitato al parlamentarismo, che esso assume nell'articolazione della relazione tra stato di natura, società civile e potere politico nella modernità. Senza lo Stato moderno a fare da apparato simbolico-ideologico, ancora prima che concreta struttura di potere, la sintesi tra gli individui liberi e uguali, la nazione come soggetto collettivo e (immaginativamente) originario, lo spazio rigidamente separato della sfera pubblica e le forme politiche diventano necessariamente problematica. Si prenda la tesi, avanzata da Michel Foucault in *Nascita della biopolitica* [Foucault 2005], secondo cui il regime liberale si connota per la sua capacità di fabbricare la libertà che deve

---

<sup>3</sup> Talcott Parsons [1973] descrive come un albero rovesciato la forma dell'istituzionalizzazione dei valori nel sistema sociale: in “alto” stanno valori astratti molto generali che si specificano nelle concrete situazioni funzionali e segmentarie delle istituzioni sociali. Ciò dà origine a una pluralità di valori e norme che, pur derivando da un vertice comune, vanno via via differenziandosi.

governare: il meccanismo politico-burocratico prima *crea*, infonde, riproduce la libertà, e poi si propone come suo necessario contraltare. Date le premesse costruttivistiche di Taylor [Taylor 2005, 33], per il quale non esiste una libertà umana originaria da “liberare” ma solo costruzioni sociali che contemporaneamente mettono in essere l’individuo e la comunità come due facce di una stessa medaglia, il discorso foucaultiano dovrebbe risuonare con quello degli *Immaginari*. Invece, questa particolare declinazione del liberalismo risulta del tutto assente, così come l’istituzione che più di ogni altra la istituzionalizza: il diritto positivo. Allontanandosi anche dall’Habermas di *Fatti e norme*, al quale è altrimenti molto vicino, Taylor non affronta mai il nodo del passaggio da regolazione morale a regolazione giuridica e il suo inverarsi nella creazione dei giuristi, la forma-Stato.

Allo stesso modo, e per la medesima ragione, manca una spiegazione convincente degli esiti disciplinari del moderno. Il discorso ha origini profonde e tortuose, se è vero che l’individualismo moderno viene fatto risalire al grande sradicamento operato dalle religioni dell’epoca assiale. Il processo di disincantamento del mondo e di allontanamento dalla matrice tipica delle religioni tribali o primigenie coinvolge tre aspetti: l’immagine dell’ordine sociale, quella del cosmo e la nozione di ciò che è bene per l’uomo. Con il superamento dell’idea tribale di prosperità [ivi, 70], infatti, le religioni assiali introducono quella spaccatura tra questo mondo e l’altro che, pur nelle difficoltà della istituzionalizzazione di ogni cultura, viene portata a compimento dal cristianesimo, da cui a sua volta nasce la dinamica dell’affermazione dell’individualismo in versione “mondana” che fonda gli immaginari sociali della modernità [ivi, 72]. Il punto è che la matrice dell’*agape* cristiano dà storicamente, e *misteriosamente*, origine a una società in cui le pratiche disciplinari finiscono per prevalere sulla solidarietà e l’amore tra gli uomini [ivi, 75]. Produce cioè un ribaltamento patologico delle sue stesse premesse. Il passaggio al disciplinamento radicale del moderno, sintetizzato giustapponendo i puritani di Walzer ai meccanismi di Elias e Foucault, risulterebbe assai più comprensibile e convincente nel quadro di un immaginario immunitario in cui ogni debito costitutivo è cancellato di *default* che non in quello lockiano qui privilegiato,

il quale nasconde, piuttosto che spiegare, le dinamiche collettive di articolazione delle relazioni orizzontali e verticali tra mondo, tecnica e trascendenza.

All'estremo opposto del *continuum* dell'immaginario sta la moda, cui Taylor dedica una rapida e purtroppo incompiuta analisi. La moda si affiancherebbe alle tre sfere principali come una quarta struttura di simultaneità dotata di un suo codice: un ambito di visibilità in cui le azioni rimangono però private e individuali [ivi, 160]. La pubblicità è necessaria perché l'esibizione reciproca di gesti, scelte e stile di cui siamo al tempo stesso creatori e portatori acquisisce senso solo quando viene proiettata su una grammatica condivisa, grammatica che per quanto riguarda il mercato è invece del tutto inutile. Una maggiore attenzione al lato hobbesiano dell'immaginario moderno avrebbe probabilmente portato Taylor a evidenziare la contiguità, e continuità, tra sfera pubblica e moda. La struttura giuridica della prima garantisce infatti all'individuo la possibilità di esprimersi in maniera del tutto priva di obblighi anche su temi di interesse pubblico, rimandando la dimensione collettiva alla cabina elettorale – l'unico momento in cui l'individuo privato *pratica* la cittadinanza. Nella sfera pubblica come nella moda, la convergenza e l'elaborazione di posizioni comuni sono un orizzonte di senso, non un dovere, e il cittadino ha il diritto di decidere in piena autonomia al di là del valore delle argomentazioni, delle motivazioni personali o della plausibilità pubblica delle decisioni. Dal lato delle pratiche, la sfera pubblica moderna si configura come il luogo in cui proposte alternative competono per l'adesione dei singoli in maniera non necessariamente ragionevole. Senza Hobbes e l'idea proprietaria per cui i soggetti entrano nello spazio di reciproca visibilità già perfettamente costituiti e quindi "esterni" l'uno rispetto all'altro non si comprende il ribaltamento di una sfera pubblica in cui "le questioni private e personali divengono problemi pubblici proprio perché la categoria universale dell'etica è rappresentata dall'individuo privato" [Seligman 1992, 140].

Detto questo, mi sembra che il modo più interessante per sviluppare le intuizioni di Taylor consista nel comprendere come i due punti di vista neo-durkheimiano e foucaultiano possano incastrarsi l'uno nell'altro in una teoria sociale più articolata. Se gli immaginari non sono spiriti in cerca di una con-

cretizzazione, ma effetti emergenti di pratiche locali – se non riduciamo la questione ai classici della filosofia, che possono al massimo funzionare come approssimazioni di mentalità più sfumate, complesse e invisibili –, allora lo studio dell’implicarsi reciproco e del propagarsi/contagiarsi dei modi di produzione, dominio ed elaborazione simbolica diventa un passaggio chiave dell’interpretazione del lato culturale del moderno. Ci vuole, insomma, una massiccia dose di sociologia delle idee per districare il nesso potere/sapere che in Foucault, più che nei foucaultiani, è trattato molto spesso senza riduzionismi, ma anche senza la possibilità di individuare una logica sovrastante, o un quadro sintetico – un aspetto, quest’ultimo, che nei neodurkheimiani è invece dato per scontato in maniera imbarazzante. Da una parte la norma, dall’altra la variazione: una via che riuscisse a tenere d’occhio Durkheim e Foucault insieme potrebbe offrire un punto d’osservazione davvero privilegiato sul problema più classico della teoria sociale.

Vorrei infine sottolineare un uso parziale e un po’ frettoloso dello slogan “provincializzare l’Europa”, con cui Taylor chiude il volume rilanciando la sfida a riflessioni future. Nella complessità delle linee di ricerca degli studi postcoloniali, l’espressione non allude solamente alla doppia necessità di relativizzare i concetti astratti emersi dall’esperienza storica dell’Europa e di vedere come la modernità si sia impiantata e radicata in maniera diverse nelle società e culture extraeuropee [cfr. Chakrabarty 2004]. E non si tratta nemmeno di sottolineare ancora una volta che i protagonisti della rivolta di Haiti – i “giacobini neri” di Toussaint l’Ouverture – erano strutturalmente esclusi dagli “uomini nati liberi e uguali” della Dichiarazione della Rivoluzione [cfr. Chatterjee 2005]. Si allude anche a una diversa dimensione della ricerca storico-sociale: alla necessità di studiare l’effetto di *rimbalzo*, per così dire, che la vita, la gestione e, in molti casi, la sperimentazione delle colonie aveva sulla metropoli. La modernità europea – e a partire da un certo periodo anche quella americana – può godere anzitutto di una serie di tecniche e di pratiche sviluppate altrove, in situazioni di incertezza e/o stratificazione giuridica, dove l’uguale cittadinanza non sta neppure sulla carta e dove i governi coloniali possono agire sulla popolazione in maniera assai più libera e pragmatica che

non in Occidente [cfr. Rasola 2003]. Dall'altra parte, le colonie diventano spesso uno spazio di sfogo e contenimento di dinamiche e conflitti che hanno la loro radice proprio nelle aspirazioni e nella istituzionalizzazione delle idee dell'immaginario sociale moderno. In altre parole, la dialettica tra metropoli e colonie non è un accidente dell'istituzionalizzazione dell'immaginario sociale della modernità, ne è un tassello necessario che solo lentamente stiamo cominciando a capire e a incorporare nelle nostre fin troppo tradizionali descrizioni e spiegazioni.

*Riferimenti bibliografici*

BELLAH, R.N.

2006 *Introduction*, in Id., S.M. Tipton (a cura di), *The Robert Bellah Reader*, Duke University Press, Durham and London, pp. 1-17.

CHAKRABARTY, D.

2004 *Provincializzare l'Europa* (2000), Meltemi, Roma.

CHATTERJEE, P.

2005 *Oltre la cittadinanza* (2002), Meltemi, Roma.

COSTA, P.

2005 *Introduzione. La modernità immaginata*, in C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, pp. 7-15.

ESPOSITO, R.

1998 *Communitas*, Einaudi, Torino.

2001 *Immunitas*, Einaudi, Torino.

FOUCAULT, M.

2005 *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano.

GEERTZ, C.

1987 *La religione come sistema culturale* (1966), in Id., *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna.

PARSONS, T.

1973 *Le società moderne* (1971), il Mulino, Bologna.

RAHOLA, F.

2003 *Zone definitivamente temporanee*, Ombre corte, Verona.

SELIGMAN, A.B.

1992 *The Idea of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton.

TAYLOR, C.

1994 *Il disagio della modernità* (1991), Laterza, Roma-Bari.

2004 *La modernità della religione* (2002), Meltemi, Roma.

2005 *Gli immaginari sociali moderni* (2004), Meltemi, Roma.



MASSIMO CERULO

LORENZA GATTAMORTA, *Teorie del simbolo. Studio sulla sociologia fenomenologica*, FrancoAngeli, Milano 2005.

Quali sono il ruolo e il valore dei simboli all'interno della società moderna? Può il simbolo essere mediatore all'interno delle relazioni sociali presenti nella vita quotidiana? Queste sono alcune delle domande alle quali Lorenza Gattamorta prova a rispondere nel suo ultimo libro *Teorie del simbolo. Studi sulla sociologia fenomenologica*. L'autrice – che insegna Sociologia dei Processi Culturali nella Facoltà di Scienze Politiche “Roberto Ruffili” dell'Università di Bologna – compie un viaggio all'interno della sociologia fenomenologica provando a tematizzare e ripensare il ruolo assunto dai simboli all'interno delle relazioni sociali. Come scrive Sergio Belardinelli nella prefazione al libro:

si può addirittura constatare che gli “universi simbolici” e i riti che li attualizzano sono spesso una via privilegiata per consolidare e alimentare l'ethos di una comunità, quell'ethos che, sebbene in un contesto sempre più relativistico, continua tuttavia a contenere una ineliminabile dimensione normativa. La cultura diventa così il mezzo che consente all'essere sociale di orientarsi nel mondo, e, una volta condivisa mediante simboli, può rafforzare e legittimare le relazioni sociali [ivi, 7].

Dopo un breve *excursus* sociologico sui principali usi che del termine “simbolo” sono stati fatti nella sociologia della cultura, l'autrice cerca di comprendere il ruolo svolto dalla dimensione simbolica nelle pratiche quotidiane della società contemporanea. Per rispondere a tale questione, Gattamorta procede in un percorso all'interno della sociologia fenomenologica che la porta ad analizzare le teorie del simbolo così come sono state elaborate da quattro grandi studiosi della realtà come costruzione sociale: Max Scheler, Alfred Schütz, Peter Berger e Thomas Luckmann.

La ricerca, attraverso un approccio teorico e storico-critico, prende in considerazione un arco di tempo che copre circa un secolo: dal 1910-1911, periodo in cui Scheler scrive *Lehre von den drei Tatsachen*, fino al 2004, quando Peter Berger pubblica *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*. Gattamorta ha il merito di assumere questo particolare punto di osservazione per analizzare, come mai era stato fatto prima, alcune opere poco conosciute dei sociologi citati: i saggi di Scheler datati 1910, i manoscritti giovanili di Schütz, il saggio di Berger sul comico e gli studi sulla sociologia del linguaggio di Luckmann. Queste opere, analizzate dalla particolare posizione di studio assunta dall'autrice, splendono di una luce finora non completamente apprezzata.

Il suo studio comparativo inizia con l'analisi della dimensione intersoggettiva sviluppata da Max Scheler (che fu il primo ad applicare il metodo fenomenologico allo studio della vita emozionale, morale e sociale), dove il simbolo assurge ad un ruolo fondamentale in quanto mediatore della relazione esistente tra "io" e "noi". L'esperienza dell'individuo, definita da Scheler "apertura al mondo" (*Weltoffenheit*), avviene all'interno della società, che è essa stessa partecipe di questa esperienza, ed è possibile principalmente attraverso la mediazione simbolica. Il simbolo viene quindi indagato a partire da quattro diverse prospettive: il ruolo che i simboli hanno nelle diverse forme del sapere e all'interno della dialettica tra sapere naturale e cultura (differenza tra *natürliche Weltanschauung* e *wissenschaftliche Weltanschauung*); la differenziazione tra simboli di valore e valori simbolici, prospettiva particolarmente feconda per quel che concerne la sociologia della morale; la funzione dei simboli nell'intersoggettività umana; il ruolo del simbolismo nel sapere religioso.

Alfred Schütz, discostandosi dal suo predecessore Scheler, offre la riflessione più ampia e sistematica sul concetto sociologico di simbolo. Gattamorta analizza sia lo studio di Schütz sulla fenomenologia del mondo sociale (rapporto tra simbolo e agire espressivo), sia i suoi successivi studi che riflettono sui concetti di apprensione (che l'autore riprende da Husserl ma utilizza in un significato più esteso al fine di descrivere l'accoppiamento di elementi

nei diversi livelli del mondo della vita) e di trascendenza<sup>1</sup>, distinguendo le diverse funzioni che nella vita sociale hanno i marchi, le indicazioni, i segni e i simboli. Infine, Gattamorta si concentra su uno dei concetti fondamentali del paradigma simbolico di Schütz: l'esperienza del Noi o *we-relation*. Come chiarisce l'autrice:

In questo tipo di relazione l'individuo non esperisce solo se stesso e l'altro, ma la relazione stessa nella sua specificità, così che il mondo esperito non è né il mondo privato dell'io né il mondo privato dell'altro, ma il mondo del noi: "l'io può cogliere come un'unità simultanea il costituirsi progressivo dei vissuti della propria coscienza e di decorsi progressivi nella coscienza dell'altro e può vivere i due decorsi come fossero un unico decorso, quello appunto del noi comune [ivi, 87].

L'autrice, dopo aver evidenziato le differenze tra la *we-relation* di Schütz e le teorie sull'intersoggettività di Durkheim e Mead, porta ad esempio chiarificatore un saggio del sociologo tedesco sulla sociologia della musica e su Mozart in particolare, nel quale viene ulteriormente chiarita questa "relazione del Noi". Alfred Schütz, nella sua analisi fenomenologica della società, fornisce un'immagine della realtà sociale come una situazione in cui i soggetti sono costantemente impegnati a creare e ricreare il loro mondo, in una trama di significati condivisi soggettivamente all'interno di differenti "sfere di realtà" [Schütz 1979]. In questo contesto, le verità veicolate all'interno delle diverse sfere di realtà della vita sociale offrono un sicuro appiglio ai soggetti che si trovano al loro interno: questi ultimi adottano un tipo di pensiero capace di "sospendere il dubbio" che tale realtà sia qualcosa di diverso da quella che appare. La sociologia fenomenologica di Schütz, tuttavia, non manca di sollevare dubbi e problemi sui quali Gattamorta – e questo è, a mio parere, uno dei suoi meriti – si concentra in conclusione del suo capitolo sul sociologo tedesco. Tre problemi, in particolare, vengono evidenziati dall'autrice:

---

<sup>1</sup> Come puntualizza Gattamorta: "In questo modo l'obiettivo di Schütz diventa quello di mostrare che "i riferimenti appresentativi sono mezzi per venire a patti con esperienze trascendenti di vario genere"[ivi, 70].

1. premesso che la tipizzazione implica una stretta relazione tra il mondo sociale e la coscienza soggettiva, in Schütz questi due ambiti appaiono giustapposti invece che in relazione. In tal modo “emerge una visione spesso duale, in base alla quale l’azione può essere studiata o dal punto di vista delle motivazioni finali, e quindi come manifestazione della spontaneità, o dal punto di vista delle motivazioni causali, e quindi come manifestazione delle sue determinazioni, senza riuscire a conciliare la libertà di ogni attore con il ruolo passivo che lo stesso attore assume nel mondo del senso comune” [ivi, 97];
2. il secondo problema è quello già sollevato da C.W. Morris al convegno del 1955 in cui fu presentato il saggio *Symbol, Reality and Society*. Schütz, in questo caso, viene accusato di non chiarire sufficientemente la distinzione tra “esperienza della trascendenza” e “trascendenza dell’esperienza”, in particolare se l’esperienza della trascendenza venga prima ed esista indipendentemente dalle relazioni appresentative, o se sia semplicemente l’esperienza prodotta da queste stesse relazioni. Nonostante le risposte fornite dal sociologo tedesco, secondo Gattamorta il problema sollevato da Morris rimane fondamentalmente irrisolto sul piano dell’analisi fenomenologica, in quanto, come ammette lo stesso Schütz, “l’evocazione del membro appresentato della coppia attraverso l’appresentazione è considerato da Husserl come un “fatto primario della vita cosciente”, ma questa affermazione può essere chiarita solo ontologicamente, non fenomenologicamente”;
3. l’ultima questione riguarda la finitezza che caratterizza le province di significato. Queste ultime, infatti, non possono essere collegate tra loro tramite una qualsiasi forma di relazione proprio a causa del loro carattere finito. In altri termini, le diverse province finite di senso sono fra loro incompatibili: ciò implica che gli elementi, le immagini e le cose presenti al loro interno mutano di significato a seconda del contesto di realtà nel quale si trovano, che rappresenta, di volta in volta, un diverso *frame* cognitivo.

Come puntualizza Muzzetto:

È possibile intendere il senso comune come articolato in stock di conoscenze a disposizione, atteggiamento naturale, pratiche di senso comune. L’atteggiamento naturale è costitutivo dello stock di conoscenza e le pratiche di senso comune sono costitutive di entrambi. Le pratiche entrano in tutti i processi sensivi, costi-

tuiscono i modi della costruzione del senso [...]. Le pratiche non sono eliminabili nel mondo della scienza; né possono essere interpretabili nello stesso senso in cui lo sono gli altri processi di costruzione dei significati. Ciò conferma l'esistenza di una base comune nei processi sensivi, ma non elimina la possibilità di operare una distinzione a livello dei significati [...]. La differenziazione tra province a *livello dei significati* delle esperienze è comunque possibile [Muzzetto 1997, 183-184].

Berger e Luckmann, allievi di Schütz alla New School of Social Research, riprendono la questione delle differenti sfere di realtà utilizzando una concezione “dialettica”: secondo i due studiosi, infatti, la realtà sociale verrebbe costruita in seguito ad un processo dialettico in base al quale essa risulta un prodotto dell'attività dell'uomo che reagisce continuamente sul proprio produttore [cfr. Berger, Luckmann 1969]. Concentrandosi sulla loro principale opera *La realtà come costruzione sociale*, Gattamorta analizza il rapporto tra linguaggio simbolico e intersoggettività, tra rappresentazioni simboliche e ruoli e la rilevanza delle istituzioni nei processi di legittimazione simbolica. Inoltre, una particolare attenzione viene riservata dall'autrice all'analisi del concetto di “universo simbolico”, che tanto valore assumerà nella sociologia della cultura contemporanea. Analizzando le “relazioni intercorrenti tra ordine simbolico, identità personale e vicende storiche che hanno portato ad una pluralizzazione degli universi simbolici nel processo di modernizzazione”, Gattamorta assume una interessante e, per certi versi, innovativa prospettiva di analisi nei confronti di quella che è universalmente riconosciuta come un'opera cardine per la sociologia fenomenologica, focalizzando l'attenzione sul concetto d'identità. Il concetto di “universo simbolico” occupa un posto rilevante nella sociologia della cultura contemporanea; esso è produttore di ordine a un duplice livello: sociale e individuale. I diversi universi simbolici presenti nella storia contribuiscono alla creazione di un ordine culturale che, a sua volta, rappresenta la base per la formazione ed il mantenimento delle diverse identità individuali [cfr. Sciolla 1969]. L'identità – secondo la tesi di Berger e Luckmann – è scrutabile soltanto se la si situa in un mondo determinato, altrimenti resta inintelligibile. Viene quindi a crearsi un rapporto dialettico tra identità e ordine culturale: nel processo di socializzazione, la

componente istintuale presente nell'uomo tende ad essere modellata da quella culturale che, a sua volta, prende forma all'interno di un universo simbolico ben definito. Come chiarisce l'autrice, "In una situazione in cui anche la sua particolare morfologia contribuisce a tenere l'uomo sempre in bilico tra l'esigenza di ordine e l'incombenza del caos, gli universi simbolici permettono non solo di rinsaldare il senso di realtà, ma anche di creare un ordine nelle diverse fasi della biografia" [ivi, 122].

In quest'ottica, secondo i due sociologi, l'identità soggettiva riceve definitiva legittimazione soltanto quando viene posta nel contesto di un universo simbolico. Un altro dei meriti di Gattamorta è quello di analizzare Berger e Luckmann, negli ultimi due capitoli del suo libro, singolarmente: scelta che si rivela, a mio parere, particolarmente valida in quanto fa emergere interessanti ambiti di studio privilegiati dai due autori e spesso rimasi nell'ombra. L'autrice analizza, per la prima volta in maniera sistematica, temi di notevole interesse per quel che concerne le teorie del simbolo sviluppate dai due studiosi: a proposito dell'opera di Thomas Luckmann, vengono studiati il rapporto tra rappresentazioni simboliche e costituzione di un cosmo sacro ("indagato cercando di superare il funzionalismo sociologico nello studio della religione"), il valore del potenziale simbolico del linguaggio<sup>2</sup> e l'analisi del rito come forma

---

<sup>2</sup> A tal proposito Sergio Belardinelli, nella *Prefazione* al libro di Gattamorta, sostiene che "Nella tradizione fenomenologica, comunque, il contributo più decisivo, anche dal punto di vista epistemologico, offerto dalla sociologia del linguaggio è venuto da Thomas Luckmann [...]. Il sociologo tedesco indaga, in una prospettiva diacronica, l'interrelazione esistente tra linguaggio, cultura e società, e, in una prospettiva sincronica, l'interdipendenza-funzionale (o conflitto) tra processi linguistici, culturali e socio-strutturali. Sulla scia di Durkheim, Schütz e Saussure, Luckmann considera il linguaggio "un fatto sociale" e un "sistema di segni", sebbene ritenga che non vada totalmente identificato né con la struttura sociale, né con la cultura. L'origine del linguaggio va ricercata nella natura relazionale dell'individuo che nei primi rapporti faccia a faccia sente la necessità di sviluppare tipizzazioni e simbolizzazioni. D'altra parte sarebbe difficile concepire la società senza lo strumento del linguaggio dal momento che è solo attraverso di esso che l'individuo può avere accesso al mondo culturale e simbolico. Il tema è rilevante anche perché, per Luckmann, è legato alla determinazione della base linguistica dei mondi simbolici, socialmente modellati, delle religioni" [ivi, 9-10].

di agire simbolico capace di mediare tra vita quotidiana e mondo delle “grandi trascendenze”; il tema del comico come sistema simbolico (ambito di studio inedito per la sociologia fenomenologica) e il suo stretto legame con la religione viene invece messo in luce nell’opera di Peter Berger, del quale vengono anche tematizzati una ricerca sviluppata sul rapporto tra sacro e simbolo nell’ambito della critica che egli muove al riduzionismo moderno, e uno studio sul destino spettante ai simboli tradizionali minacciati dalla secolarizzazione che caratterizza la società moderna. Gattamorta, inoltre, si sofferma sul rapporto tra sistema culturale e sfera simbolica che Berger, a differenza della posizione parsonsiana che vede i due ambiti come sovrapposti, tende a distinguere nettamente, operando così una individuazione di quella che avrebbe dovuto essere una sorta di terza via tra le sociologie dell’azione di chiara matrice weberiana e le sociologie del sistema sociale<sup>3</sup>.

La sociologia fenomenologica studia la realtà: cioè concentra la sua attenzione su ciò che appare, sulle caratteristiche che appartengono ad un dato fenomeno e sui modi in cui questo fenomeno viene interpretato dagli individui appartenenti ad una determinata società. Che il reale venga distinto e classificato in sfere di realtà, universi simbolici, sotto universi, *frame* o micromondi, ciò che conta è, a mio parere, il tentativo di comprensione ermeneutica che fa da sfondo alle teorie degli studiosi che tentano di dare una risposta all’annosa domanda *cosa sia reale*. In questo contesto, lo studio dei simboli e il loro valore all’interno delle relazioni sociali presenti in società costituiscono un valido aiuto nel tentativo di comprensione della realtà sociale. Il lavoro di Lorenza Gattamorta, sviluppato in modo sistematico ed intelligente, solleva numerosi spunti di discussione e offre agli scienziati sociali una nuova prospettiva di studio per quel che concerne il polimorfismo della realtà.

---

<sup>3</sup> Come chiarisce l’autrice, “Berger intende descrivere la relazione esistente tra uomo e società operando una sintesi teorica tra l’olismo metodologico sostenuto da Durkheim e dalle scuole di pensiero che a lui direttamente o indirettamente si sono ispirati e l’individualismo metodologico sostenuto da Max Weber e dai suoi epigoni” [ivi, 148].

*Riferimenti bibliografici*

BERGER, P.L.

2004 *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*, Blackwell, Oxford.

1999 *Homo ridens: la dimensione comica dell'esperienza umana* (1997), il Mulino, Bologna.

BERGER, P.L. e LUCKMANN, T.

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

CRESPI, F.

1984 *Mediazione simbolica e società*, FrancoAngeli, Milano.

GOFFMAN, E.

2001 *Frame Analysis* (1974), Armando, Roma.

JAMES, W.

1909 *La percezione della realtà*, in *Principi di sociologia* (1890), Società Editrice Libreria, Milano.

LUCKMANN, T.

1975 *The Sociology of Language*, The Bobbs-Merrill, Indianapolis.

MAZZETTO, L.

1997 *Fenomenologia, etnometodologia*, FrancoAngeli, Milano.

SCHELER, M.

1975 *Lehre von den drei Tatsachen* (redatto nel 1910-1911), in M. Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. X, *Schriften aus dem Nachlaß*, tomo I, *Zur Ethik Und Erkenntnislehre*, 2ª ed. rivista e ampliata, Francke, Bern, pp. 377-430.

SCHÜTZ, A.

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

1979 *Sulle realtà multiple* (1945) e *Simbolo, realtà e società* (1955), in *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Utet, Torino.

1995 *Don Chisciotte e il problema della realtà* (1955), a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma.

SCIOLLA, L.

1969 *Presentazione*, in P.L. Berger e T. Luckmann, 1969, cit.



LUIGI CIMMINO

## I molti, trascurati volti del sé

AMARTYA SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 220.

L'ultimo libro (tradotto in Italiano) di Amartya Sen, l'economista filosofo ben noto anche agli economisti e filosofi di casa nostra, è un *pamphlet* dal sapore girardiano che già dal titolo gioca sull'ambiguità delle parole che lo compongono: quella che per molti è inevitabilmente un'endiadi – il secondo termine non si congiunge al primo, ma lo completa: l'identità sarebbe come tale violenta – viene concepita e argomentata dall'autore come possibile, pacifica distinzione: Tizio può possedere una sua specifica e forte identità, questa in sintesi l'idea del libro, senza necessariamente contrapporla violentemente all'identità di Caio. L'astrattezza e generalità dei termini non deve comunque ingannare. Non si tratta di opera accademica. Il testo raccoglie ed elabora una serie di lezioni tenute da Sen all'Università di Boston, arricchita da spunti nati durante molteplici conferenze e rifinita da innumerevoli commenti e suggerimenti; tutti ordinatamente elencati (conferenze e suggeritori), come usa fare Sen, nella *Prefazione*. Dell'origine e dell'*iter* che lo ha prodotto il libro mantiene il carattere divulgativo, la scioltezza della scrittura, lo spirito polemico, e anche la ricchezza delle considerazioni storiche, economiche e sociologiche. Caratteristiche, queste ultime, che più ne raccomandano la lettura. Più difficile è invece comprendere gli assunti teorici da cui Sen muove nel saggio, difficoltà generata a mio avviso da una certa mancanza di chiarezza che a volte rende ambigue, a volte compromette le proposte, le indicazioni, più che altro il nodo centrale, suggeriti dallo studioso indiano. Cerco di spiegarmi.

L'errore di cui Sen rimprovera buona parte del mondo della cultura, è quella di *limitare* l'identità degli individui ad alcune, esigue caratteristiche, trascurandone molte altre. L'esito di tale limitazione è quello di ridurre il *giudizio* su tali individui a classi arbitrariamente selezionate, con la conseguente

formazione di pregiudizi, preconcetti, ubbie che, raggiunto un certo livello di coesione e intensità, sboccano inevitabilmente in forme più o meno radicali di violenza: un difetto cognitivo riguardante l'identità reale dei nostri simili, favorirebbe, o quanto meno solleciterebbe, forme di aggressività sia da parte di coloro ai quali viene falsamente attribuita l'identità esclusiva, sia da parte di chi l'attribuisce. Se Caio è italiano, cattolico, ingegnere, maschio, eterosessuale ecc., e Tizio, a sua volta non credente, lo individua *simpliciter* come cattolico, questa unica, apparentemente esaustiva individuazione facilita il ricorrente conato umano secondo il quale il perimetro che disegna le nostre appartenenze si fa tanto più netto e aggressivo quanto più contrasta con le appartenenze che ne sono *fuori*. Se Tizio riconoscesse le altre caratteristiche della sua controparte, non solo troverebbe il modo di qualificarla con proprietà che non stanno, nei suoi confronti, in rapporto di opposizione (quali che siano le ragioni di tale opposizione), ma ne troverebbe alcune a cui lui stesso appartiene: quantomeno i due – non è un caso che qui e là Sen ne faccia l'unica identità da perorare senza indugi – potrebbero proclamarsi “esseri umani”. Sembra insomma che Sen faccia spinozianamente della “giusta credenza” riguardo alle identità dei nostri simili un antidoto alla aggressività: *neque lugere neque ridere sed solum intelligere*. *Intelligere* le varie e differenziate appartenenze degli altri condurrebbe ad una drastica limitazione degli inquietanti eccessi del *lugere* e del *ridere*.

Sen muove da un luogo comune della sociologia contemporanea, quello dell'estrema differenziazione di ruoli nei componenti le società occidentali contemporanee, per poi mostrare come tale differenziazione, anche se più limitatamente, caratterizzi anche altre culture ed escluda il facile e nocivo marchio con il quale tanta parte della stessa cultura occidentale bolla diversità che ad occhio più attento apparirebbero molto meno tali – si pensi al fascio di varie erbe con cui viene spesso identificato il “mondo mussulmano”. Nei molti esempi che testimoniano le differenze frequentemente occultate, si diceva, sta la parte più stimolante del libro.

\* \* \*

*So far so good.* Il fatto è che proprio nel modo di proporre la condividibile idea di partenza, o meglio nelle conclusioni che se ne traggono, sta a mio avviso l'opacità che compromette alcune osservazioni e suggerimenti proposti dal libro. Per chiarire la difficoltà che ho in mente, a costo di sembrare ozioso (ma non credo si tratti di oziare), occorre anzitutto precisare che l'"identità" di cui si discute ha ben poco a che fare con quella solitamente discussa dai filosofi. Non si tratta, vale a dire, di precisare se esistano o meno proprietà essenziali che differenziano Tizio da Caio, cosa consenta ad un individuo di rimanere lo "stesso" nel tempo o cosa specifichi l'essere umano come tale. Il testo non è, *ovviamente* verrebbe da dire, un trattato di ontologia e nulla ha a che fare con lo scignano da cui i filosofi prelevano gli astrusi requisiti che permettono di rintracciare il "medesimo" e l'applicazione del principio d'identità: *ego* cartesiani, essenze individuali, generi, proprietà funzionali ecc., a seconda delle scuole. Non essendo tutto questo, d'altro canto, neppure una parola viene spesa su quale sia la natura delle *identità* che costituiscono il nocciolo del saggio, probabilmente perché il concetto viene dato per scontato e acquisito. Ebbene se l'identità di cui si parla è appunto quella di "cattolico", "interista", "ingegnere" ecc., sembra che, in prima approssimazione, essa consista nell'insieme di credenze, disposizioni comportamentali, intenzioni, socialmente riconosciute, che non solo permettono di unificare in una categoria più individui, ma che il soggetto, in prima persona, per lo più *coscientemente*, intrattiene e persegue per appartenere ed essere considerato appartenente ad quella determinata categoria (sociale, religiosa, estetica, ideologica ecc.): Caio può *sia* essere identificato *sia* riconoscersi, ad esempio, come tifoso laziale, se va allo stadio, vede la Lazio in televisione o quantomeno desidera la vittoria della squadra, ma essere del tutto alieno dal considerarsi ed essere considerato membro, che so, del "Bar Nettuno", se a questo va, magari più spesso che allo stadio, solo perché se lo trova sotto casa: "quello del Bar Nettuno" può essere una classificazione atta ad individuare il soggetto in questione, ma non certo far parte della sua identità. L'identità di cui discute Sen, e che potremmo

convenzionalmente chiamare “sociologica”, consiste quindi in una complessa trama di azioni e cognizioni (almeno in parte) *intenzionalmente* perseguite e possedute da un soggetto. Proprio perché perseguita, fra l’altro, tale identità può essere in linea di principio *abbandonata e sostituita*, mentre l’identità ontologica, comunque venga intesa, se c’è, ne è la condizione ed è logicamente insostituibile<sup>1</sup>. Se è così, e a prescindere da ulteriori approfondimenti sembra *prima facie* sia proprio così, il *peso* da attribuire ad una categoria rispetto alle altre, l’importanza di una identità sulle rimanenti, è dato dal peso relativo che il soggetto stesso *di fatto* assegna a certe idee e azioni rispetto ad altre idee e azioni. Se Caio è cattolico e laziale, la sua prima identità sarà molto semplicemente più *importante*, e capace di spiegare determinati comportamenti rispetto ad altri, allorché idee e comportamenti cattolici, in caso di conflitto, predomineranno su quelli da tifoso laziale: se oltre a non andare a messa, a non seguire i precetti della sua religione, egli cede a idee vagamente panteistiche coltivate nel circolo degli “ultrà”, il suo cattolicesimo, oltre che recessivo sarà esclusivamente nominale. L’identità sociologica, per chi vi si riconosce, è caratterizzata da un aspetto decisamente *normativo* (contrariamente a quella ontologica) e non riguarda semplicemente ciò che il soggetto è, ma ciò che il soggetto più o meno *intende* essere.

---

<sup>1</sup> È opportuno aggiungere almeno due glosse. A) Si danno teorie ontologiche dell’identità che sembrano fondere i due aspetti, le cosiddette concezioni “narrative” dell’identità umana (ne è un rappresentante il filosofo inglese Alisdair McIntyre); in realtà la fusione è più apparente che reale: anche quando si attribuisce importanza fondamentale all’identità biografica del soggetto, è comunque un qualche elemento *permanente* nella costruzione storica dell’individuo che funge da condizione primaria, altrimenti non si potrebbe neppure parlare di costruzione e non si potrebbe avere che una sola identità sociologica. B) Il fatto che l’identità sociologica sia intenzionalmente caratterizzata non significa che sia sempre consapevolmente perseguita. Durante il servizio militare in Sardegna mi fu fatta notare la mia identità *continentale*. Giusta o errata che fosse la caratterizzazione, questa consisteva comunque in una serie di comportamenti e idee intenzionali che io, in prima persona, non unificavo all’interno di una classificazione. In tal caso la mia presunta identità continentale mi caratterizza e viene pure intenzionalmente perseguita, anche se non come identità.

La breve tirata appena svolta potrà apparire arbitraria e fuori tema. Ma non lo è se si considera una serie non esigua di osservazioni proposte da Sen. Il suo invito a considerare le molte identità del soggetto collima perfettamente con quanto detto finché l'accento è posto sull'ammonimento a non attribuire esclusivamente agli altri – in particolare ad altre culture – identità che gli altri e le altre culture perseguono allo stesso titolo di ulteriori, diverse identità; con il reale pericolo si diceva, in caso contrario, di dare all'identità falsamente prescelta un peso che essa, indipendentemente dalla univoca attribuzione, non avrebbe. L'errore è ad esempio quello di considerare esclusivamente “cattolico” un cattolico che armonizza la sua fede religiosa con altre caratteristiche ideali, culturali, professionali, senza che la prima identificazione annulli volta a volta il perseguimento delle altre. Il rischio del pregiudizio classificatorio, di quello che potremmo chiamare monismo identitario, è appunto quello di *creare* per reazione forme di assolutismo comportamentale esclusivamente indotte: nella fattispecie di rendere intransigente fondamentalista un potenziale cattolico liberale. “La violenza settaria in tutto il mondo, oggi, – scrive Sen – non è meno rozza, meno riduzionistica di quanto non fosse sessant'anni fa. È una grossolana brutalità che poggia su una grande confusione concettuale riguardo all'identità degli individui” [ivi, 177]. “Descrizioni e concezioni distorte possono rendere il mondo più fragile del necessario” [ivi, 48]. Fin qui l'errore che fomenta l'endiadi “identità e violenza” è allora quello di utilizzare una sola classificazione dove invece ne andrebbero veridicamente utilizzate molte. A questo filo conduttore Sen aggiunge però ulteriori refoli, costitutivi, in realtà, di altre corde e che non collimano più, questo il punto, con quella che abbiamo chiamato identità sociologica. “La confusione generata dall'implicita adesione ad una visione solitarista dell'identità – scrive ad esempio Sen – pone serie barriere alla sconfitta del terrorismo globale e alla creazione di un mondo privo di violenza ideologicamente organizzata su larga scala. Il *riconoscimento* di identità multiple, e di un mondo che va al di là delle affiliazioni religiose, anche per i credenti convinti, forse potrà fare la differenza nel tormentato pianeta in cui viviamo” [ivi, 80, sott. mia]. Ma il “riconoscimento” della molteplicità delle identità di cui si parla nel brano viene fatto

da un credente riguardo a credenti di altre fedi, o è un riconoscimento che un credente *dovrebbe* fare riguardo alle sue molte identità? Ebbene, sembra in molti punti che alla prima alternativa si aggiunga anche la seconda. “Prendere coscienza del fatto che ciascuno di noi può avere, e in effetti ha, molte identità differenti legate a gruppi differenti e rilevanti a cui appartiene simultaneamente, a qualcuno sembra un’idea piuttosto complicata. Ma si tratta [...] di un’osservazione estremamente banale ed elementare [...]. Qualsiasi persona fa parte di molti gruppi diversi [...] e ognuna di queste collettività dà all’individuo [...] una potenziale identità, che, a seconda del contesto, può essere più o meno importante”. E ancora: “La visione della affiliazione singola è difficile da giustificare [...]. È palese che ognuno di noi appartiene a molti gruppi. E non è sufficiente a legittimarla neanche la tesi che, nonostante la pluralità di gruppi di cui qualsiasi individuo fa parte, esiste, in ogni situazione, un gruppo che per quell’individuo possiede una preminenza naturale sugli altri, e che questi pertanto non ha la possibilità di decidere autonomamente riguardo all’importanza relativa delle sue diverse categorie di appartenenza” [ivi, 27].

Il discorso passa impercettibilmente – passaggio che avviene più volte all’interno del volume – dall’erronea, univoca identificazione che Tizio fa di Caio, all’errore che Caio farebbe riguardo alle *sue stesse* “potenziali” identità. Caio, dice ora Sen, potrebbe (o dovrebbe) “prendere coscienza” di avere altre caratteristiche “rilevanti” oltre quella a cui di fatto dà preminenza. Le identità si sono trasformate, da appartenenze perseguite dal soggetto, ove di fatto ad una viene data preminenza sulle altre, a proprietà silenziose di cui “potere” o “dovere” rendersi conto – come dire che, utilizzando l’esempio di prima, senza saperlo potrei anche rendermi conto di essere un fervente socio del Bar Nettuno. Ma in che senso “potere”, o in che senso “dovere”? A volte sembra che la sollecitazione dello studioso sia rivolta a identificare gli altri proprio con quelle caratteristiche che non sono di fatto dominanti. “Se i militanti islamici hanno buone ragioni per negare tutte le identità dei mussulmani diverse da quella relativa alla fede islamica, non è del tutto chiaro perché anche coloro che intendono opporsi a questa ideologia debbano affidarsi esclusivamente all’interpretazione e all’esegesi dell’Islam, invece di ricorrere alle

tante altre identità dei mussulmani diverse dalla fede religiosa”. Come dire: identificando Caio con caratteristiche che non sono predominanti (e per lo più sacrificate a vantaggio di quella che predomina), si può sperare di *causare* un indebolimento di quest’ultima, quella violenta, a vantaggio di altre più pacifiche. Qui l’invito non è a descrivere correttamente le identità sociologiche, bensì a errare volutamente nella valutazione dei pesi cercando di indurre modificazioni di tipo comportamentale. L’idea non è, per sé, strategicamente e pedagogicamente errata; è quella, bonariamente manipolatoria, che la maggior parte dei genitori attua spesso nei confronti dei propri figli (tentando di convincerli che *in realtà* perseguono fini diversi da quelli che *in effetti* perseguono e non si vorrebbe perseguissero), ma non ha nulla a che fare con l’errore identificativo rimproverato in buona parte del testo. Altre volte invece, con ulteriore, ampia virata concettuale, la sollecitazione riguarda “possibilità” inesprese che il soggetto potrebbe in prima persona individuare grazie a “scelte di carattere razionale”. I primi due capitoli del volume insistono più volte sulla possibilità che il soggetto scelga razionalmente le proprie identità – alludendo evidentemente alla irrazionalità dell’identità che produce violenza e in esplicita polemica con la lettura comunitarista, monoidentitaria, della società. In questo caso il discorso si fa comunque ancora più oscuro. Da un lato, ed è il punto fondamentale, queste identità sussisterebbero paradossalmente prima di venire perseguite. Dall’altro non è affatto chiaro, a prescindere dalla prima questione, in cosa consista tale “scelta razionale”. Ma è dubbio che questa, se si dà, porti acqua al mulino dell’antiviolenza. O una scelta è del tutto casuale, come quando prendo il primo dei due diversi gelati che mi vengono offerti. Oppure è attuata *coerentemente* in base ad un principio (e in tale senso razionale) – scelgo il gelato in base al gusto che preferisco. Una scelta sarà allora razionale se è funzionale al principio *predominate* perseguito; e questo vuol dire che, se intendo anzitutto essere un brigatista rosso, saranno razionali le scelte compatibili con la cancellazione dell’odiato Stato borghese delle multinazionali. Quello che rimane indecifrabile è come si possa scegliere una identità sociologica (secondaria) se non in base ad un’altra identità che assume quindi il carattere di *primaria*.

In altri punti, infine, sembra che le la sollecitazione dell'economista-filosofo guardi a identità che vengono esplicitamente prescritte, identità che *dovrebbero* essere attuate, che dovrebbero essere eticamente attuate, al di là di quelle di fatto anelate: “Nel mondo contemporaneo esiste un’impellente necessità di interrogarsi anche sui valori, sull’etica e sul senso di appartenenza che dà forma alla nostra concezione del mondo globale, oltre che sull’economia e sulla politica della globalizzazione» [ivi, 188]. L’appartenenza al genere umano, l’identità da perseguire è qui un’identità ideale (in effetti alquanto indeterminata) di tipo morale, identità che evidentemente si propone per tutti come “dover essere”, indipendentemente dal turpe essere che la storia presenta per lo più ai nostri occhi (si noti comunque come, anche in tal caso, l’ideale sembri radicarsi per Sen in un sottostante, effettuale, anche se inconsapevole “senso di appartenenza”).

\* \* \*

Riassumiamo quindi, in sintesi, il nodo messo in evidenza. Il volume di Amartya Sen è costruito, argomentativamente costruito, sulla base di un filo conduttore più volte richiamato: troppo spesso agli esseri umani, soprattutto se appartenenti ad una diversa cultura, vengono “bollati” con un’unica identità, trascurando le molte caratteristiche che li contraddistinguono. Questo errore, oltre che descrittivo, può anche stimolare il paradossale adeguamento della realtà al suo contenuto: chi viene identificato in un solo modo, può finire con il sentirsi tale e reagire violentemente alla contrapposta identità degli altri, dimenticando le ulteriori identità che agli “altri” lo accomunano anziché contrapporlo. *Questo* tipo d’identità – si è dovuto aggiungere a mo’ di integrazione – è evidentemente costituita da fini e credenze intenzionalmente perseguite e intrattenute dai soggetti, e sarebbe un vero e proprio errore categoriale concepirla come proprietà inconsapevolmente posseduta e silente, vale a dire non intenzionalmente perseguita. Il fatto è che riconoscere tali tratti all’“identità” in questione significa ammettere *descrittivamente* identità predominanti, quelle che in alcuni casi gli stessi soggetti perseguono in modo pri-

mario, sacrificando volta a volta le altre. Ammetterlo, probabilmente, avrebbe significato per Sen dover accettare che, in alcuni casi, descrizioni *corrette* rintracciano effettivamente gruppi fortemente identitari, ove una caratteristica predomina e schiaccia tutte le altre: e se questi non sono alla lettera casi di identità “solitarista”, gli si avvicinano di molto. Non volendo forse abbandonare il piano descrittivo, pensando evidentemente che questo permetta di indebolire l’identità solitarista, a questo filo conduttore Sen finisce così con allacciare altri refoli che finiscono per confondere e alterare poco coerentemente il progetto di partenza. A volte sembra si solleciti a porre intenzionalmente sullo stesso piano caratteristica dominante e identità marginali, evidentemente al fine di rafforzare le flebili e ridurre la violenza generata dal predominio della prima. Altre volte sembra si solleciti a scoprire *in noi stessi* identità silenziose e non percepite, commettendo un vero e proprio salto categoriale. In alcuni casi, infine, l’identità caldeggiata è chiaramente di natura etica (che chi non ha dovrebbe avere) e coincide volenti o nolenti con una sorta di “teoria della giustizia”, di identità dei giusti, di cui rimane peraltro occulta la sostanza.

Il volume di Sen, come accennato all’inizio, offre molti ed eccellenti spunti di riflessione, oltre che svariate e preziose notizie. Ha però il difetto di pretendere che una sola strada, quella della *descrizione* delle identità altrui, conduca in territori situati in tutt’altre direzioni. In ciò altera alcuni concetti, confonde il lettore e soprattutto non contribuisce a gettare luce su quel fenomeno tanto naturale quanto inquietante che è la fame umana di identità a prescindere dalla sua evidentemente tenue identità ontologica.



FILIPPO COSTANTINI

HARVEY MOLOTCH, *Fenomenologia del tostapane. Come gli oggetti quotidiani diventano quello che sono*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

Come è possibile che i *toast*, le *toilette*, le macchine, i computer e tutte le altre cose che ci circondano hanno una così grande importanza nella vita di tutti noi? Parafrasando il titolo del suo ultimo lavoro, è questo ciò che si chiede il sociologo statunitense Harvey Molotch in *Fenomenologia del tostapane. Come gli oggetti quotidiani diventano quello che sono*, originariamente pubblicato nel 2003 e arrivato due anni dopo in Italia. L'autore parte da una semplice constatazione: la vita quotidiana è piena di "prodotti", "beni" di consumo (più o meno grandi, preziosi o utili) che influenzano sensibilmente come ciascuno parla, agisce e si relaziona con gli altri. Come è possibile tutto ciò? Come è possibile che delle "cose" inanimate acquistino il ruolo di personaggi (se non protagonisti, di certo non di secondo piano) a tutto tondo, quasi fossero dotate di una propria personalità allo stesso modo degli uomini che le utilizzano?

Per rispondere, Molotch muove da un approccio dichiaratamente "agnostico", discostandosi sia dalla critica "ideologica" alla produzione su larga scala di beni di consumo, sia dai suoi difensori "interessati" (industriali e affini). Concetto centrale nell'analisi di Molotch è quello di *lash-up*, inteso come "combinazione", cioè comparsa simultanea, in un determinato contesto, di tutti quei fattori (sociali, culturali, tecnologici, politici) che fanno sì che un oggetto possa nascere, essere prodotto e venduto. Una sinergia non necessariamente pianificata che permette all'oggetto di diventare cioè che il consumatore vede, un simbolo ricco ai suoi occhi di connotati e valori positivi (intesi in senso ampio) verso i quali l'acquirente si sente attratto. È cioè "l'immaginario" che si collega ad un determinato oggetto che fa sì che questo venga o meno comprato: il soggetto che lo prende lo fa non solo perché ne ha concretamente

bisogno, ma perché “sposa” il mondo di immagini e valori che è in esso sintetizzato. In altre parole, si “arruola” (*enroll*, altro concetto chiave del libro) nella “missione di vita” simboleggiata dall’oggetto. Sia in senso ampio (la felpa di una marca che tutela l’ambiente, la moto come simbolo di libertà) che in senso più ridotto (il tostapane significa far colazione a casa, con la famiglia, almeno nella cultura anglosassone).

### *Forma o funzione?*

Capiamo già da queste prime considerazioni come non è solo l’utilità di un oggetto a determinarne l’importanza per il consumatore: se i prodotti rappresentano una parte così importante nella vita delle persone non è soltanto perché soddisfano esigenze e bisogni materiali, ma perché a queste combinano almeno equivalenti soddisfazioni spirituali e artistiche. E se si è arrivati, almeno da parte dei detrattori dei beni di largo consumo, a demonizzare così tanto le “cose”, fa notare Molotch, è proprio per il pregiudizio particolarmente diffuso “nei confronti della sovrabbondanza e delle attività umane, in senso stretto, non funzionali”. Se si considera poi come molti degli oggetti oggi più conosciuti e importanti (ad esempio il computer, l’automobile o la bicicletta) siano nati, o si siano sviluppati, da idee “ludiche”, capiamo come l’utilità non sia che una delle variabili da considerare nell’analizzare il rapporto tra gli uomini e gli oggetti (e forse, paradossalmente, neanche la più importante). La figura del designer, a cui Molotch dedica un intero capitolo, rappresenta in tal senso l’esemplificazione della ricerca di combinare bello e utile e, quindi, una rappresentazione vivente della compartecipazione, nella buona riuscita di un oggetto, sia di fattori funzionali che di fattori estetici. È la giusta combinazione tra forma e funzione, opera della professionalità e della competenza del designer, a decretare il successo di un prodotto, che viene comprato perché è bello, perché è vicino al gusto comune, perché è “sensuale” o perché originale. In ogni caso, perché chi lo acquista è colpito positivamente (e magari anche spazzato, come nel caso dei prodotti ispirati all’arte moderna) e, allo stesso

tempo, non vede violati i suoi principi. Come l'estetica è infatti la cultura, con i suoi tabù, a determinare il successo di un oggetto in una realtà piuttosto che in un'altra: è il caso, ad esempio, del wc (meno igienico del bagno "alla turca") e della sedia (dannosa per la postura). Le realtà psicologiche e culturali di una popolazione, ben più che la scientifica e "razionale" utilità di un oggetto, ne determinano dunque successo, diffusione e sopravvivenza.

### *L'evoluzione delle cose*

Nel corso della vita ci troviamo di fronte a oggetti che mutano con una certa frequenza, che conoscono cioè una "rapida rotazione" (*fast-turn*) e ad altri che invece mantengono più o meno inalterate nel tempo le proprie caratteristiche (si parla in questo secondo caso di beni a "rotazione lenta", *slow-turn*). Sono diverse le variabili che influiscono sulla stabilità e il mutamento di un prodotto, tenendo anche conto, come abbiamo visto, che ogni bene ha un complesso portato culturale, sociale ed emotivo. Dal punto di vista dell'utente si deve considerare che, da una parte, i beni di consumo aiutano, come dice l'autore, "ad ancorare la coscienza e a proteggerla dalla vertigine sociale che comporta il fatto di vivere in un universo di significati causali e terribilmente instabili": l'uomo, in altre parole, riconosce il mondo in cui vive come proprio anche, e soprattutto, grazie alla possibilità di condividere con gli altri il significato (in senso più ampio) degli oggetti che lo circondano. All'estremo opposto (se volessimo considerare cambiamento e stabilità in un unico continuum), invece, le dinamiche della moda influenzano il cambiamento, o meglio "la necessità" del cambiamento che porta a una conseguente diversificazione dell'oggetto. È, ad esempio, il caso dei cosiddetti "beni posizionali", quegli oggetti cioè che le persone desiderano non per una qualità intrinseca del prodotto ma per perché, semplicemente, nessun altro li possiede. Più generalmente cambiamento e conformità, sottolinea Molotch, esistono uno in ragione dell'altro perché, "mantenendo una certa conformità con il passato, si permette alle persone di accettare la novità, mentre l'innovazione prolunga nel futuro la vita del

vecchio prodotto”. Una causa dell’innovazione, particolarmente ricorrente, è il contatto tra gruppi sociali estranei e diversi, così come il verificarsi di fattori contingenti o casuali (eventi straordinari, grandi scoperte). Modifiche importanti sono derivate, ad esempio, dalla comparsa dei *big boxes*, le grandi catene commerciali (in questi negozi, infatti, il prodotto deve saper “vendersi da solo”) e dalla diffusione di internet e dell’*e-commerce*. Da questo punto di vista, anche per quanto si è già detto, dunque, se in passato i beni di consumo non cambiavano velocemente come adesso, ciò era probabilmente dovuto più ai limiti tecnologici contingenti, che non a vere e proprie differenze psicologiche o essenziali relative alla maniera di fare le cose.

Sulla natura di un prodotto influisce, ovviamente, anche il luogo in cui questo è stato realizzato. Tutte le caratteristiche di un determinato luogo (estetiche, sociali, materiali, naturali, tecniche) interagiscono tra loro permeando, anche impercettibilmente, quanto vi viene prodotto. Perché qualcosa avvenga, ricorda l’autore, “e la nascita di un prodotto non fa eccezione, occorre che un certo luogo stabilisca dei legami, veloci, facili tra tutti i diversi ambiti. Le cose si realizzano grazie a connessioni potenziali che diventano reali”.

### *Un consumo etico*

Preso atto dei meccanismi (psicologici, culturali e sociali) che stanno alla base dell’importanza degli oggetti di largo consumo nella vita delle persone, sarà solo tenendo conto di questi che si potrà intervenire per contrastare realmente le crescenti iniquità economiche e sociali, così come i rischi per l’ambiente, strettamente collegati a una produzione di massa che non tiene conto delle istanze etiche. Molotch, coerentemente con l’impianto “agnostico” del proprio lavoro, si distanzia sia da un’accezione rassegnata dell’esistente che da un tipo di critica (propria dei gruppi che definisce “radicali”) che non ritiene possa avere alcun effetto concreto. Per perseguire l’ideale di un’economia “di buon senso”, intervenendo sensibilmente sui meccanismi di produzione, Molotch ritiene che “accanirsi sul capitale può trasformarsi in un’accusa nei con-

fronti delle persone comuni che acquistano i prodotti”. Il problema, infatti, “non è la volontà di produrre e di vivere con gli oggetti”, che come abbiamo visto è una caratteristica intrinseca della vita dell’uomo in società e del suo equilibrio psico-sociale, ma quello di farlo in condizioni tanto inique e con così gravi conseguenze ecologiche.

Da questo punto di vista lo sviluppo delle nuove tecnologie, come internet, favorendo una maggiore conoscenza da parte dei produttori delle reali esigenze dei consumatori, può evitare la produzione di beni in eccesso (e di conseguenza lo spreco di risorse). Molto dipende poi dalla volontà “politica” dei governi e delle amministrazioni locali, che possono influire sia come legislatori, stabilendo regole precise (livelli di qualità da rispettare, diritti da tutelare) che agendo come “clienti modello”, in quanto acquirenti in grande quantità di prodotti dalle determinate caratteristiche “etiche”. E se è vero che sono i *lash-up* che determinano la nascita, la vita e il buon esito in termini di vendita di un prodotto, sarà stimolando determinate “combinazioni” sostenibili che si potrà attivare un circuito virtuoso di produzione e consumo. In tal senso, e torniamo al prodotto come catalizzatore di emozioni e come oggetto, in qualche modo, artistico, Molotch individua il designer come il personaggio fondamentale di questo possibile nuovo consumo eticamente responsabile. Solo rendendo appetibile e desiderabile (sensualmente, artisticamente, culturalmente e socialmente) un prodotto “sostenibile” sarà possibile far sì che la naturale tendenza al consumo di beni non durevoli non sia più nociva per il mondo.



PAOLA NATALICCHIO

## Montesquieu e le scienze sociali: nuovi percorsi di lettura entro un'opera “enciclopedica”

DOMENICO FELICE (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, ETS, 2005.

Ci sono molti modi per familiarizzare con un autore classico della levatura e della rilevanza di Montesquieu e, senza dubbio, la lettura di questa preziosa opera collettiva, affidata alla curatela attenta e puntuale di uno specialista come Domenico Felice<sup>1</sup>, è una strada sicura per segnare con perizia e precisione i perimetri della sua opera, nonché le tappe e le ragioni della sua fortuna. La corposità del lavoro (quasi mille pagine, distribuite in due volumi) non deve fuorviare, perché il materiale complessivo non è né ostico né inaccessibile ai neofiti. Tutt'altro. Siamo dinanzi a una vera e propria “enciclopedia tematica”, dove lo studioso può ricercare – anche non sequenzialmente – informazioni specifiche o, ancor meglio, tracciare percorsi disciplinari completi. Così, non

---

<sup>1</sup> Membro, dalla sua fondazione, del Consiglio scientifico della Société Montesquieu, che sta elaborando, per i tipi della Voltaire Foundation di Oxford, una nuova edizione critica delle *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Domenico Felice ha ottenuto nel 1991 il “Prix de l'Académie Montesquieu” per l'opera *Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie (1789-1945)* [Bologna 1990]. Ha progettato e curato diversi volumi sul filosofo di La Brède (*Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu; Liguori, Napoli 1998; *Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, FrancoAngeli, Milano, 1999; *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tomi, Liguori, Napoli 2001-2002, 2004<sup>2</sup>; *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli 2003) e pubblicato recentemente le seguenti monografie: *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* [ETS, Pisa 2000] e *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois di Montesquieu* [Olschki, Firenze 2005].

sono solo il filosofo della politica e del diritto o lo storico del pensiero politico a godere dei pregi scientifici dell'opera, ma anche il sociologo e il politologo che, soprattutto nel secondo volume, possono attingere a una successione di saggi il cui merito è quello di disegnare con chiarezza il profilo di un Montesquieu precursore del positivismo e puntualizzare, con dovizia di particolari nonché cura filologica e bibliografica, l'eredità che l'autore dell'*Esprit des lois* ha lasciato nell'ambito delle scienze sociali.

Leggendo l'opera si può approfondire quali sono, ad esempio, i rapporti intercorsi tra Montesquieu e il padre fondatore della politica scientifica e della sociologia, Auguste Comte. È il saggio di Giorgio Lanaro [vol. II, 551-567] a proporre una disamina esaustiva a questo riguardo, ripercorrendo la genesi di questa relazione, che affonda le sue radici, in particolare, nell'anno 1822, in occasione della pubblicazione del celebre *Prospectus*. Fin da questa opera giovanile, infatti, Comte riconosce a Montesquieu una centralità pari a quella di Condorcet nell'elaborazione di un metodo empirico in grado di dare scientificità alle scienze sociali. Si rivolge a lui, quindi, come a “un caposaldo del positivismo, ed anzi la sua tesi caratterizzante, si poteva infatti scorgere nella nozione di legge scientifica e nella sua programmatica estensione dal mondo naturale al mondo storico-sociale” [ivi, 553]. Battistrada del positivismo e precursore, entro questo profilo interpretativo, di una concezione che considerasse la politica come vera e propria scienza, Montesquieu mantiene un posto di rilievo tra gli autori di riferimento di Comte, che torna a citarlo nella quarantasettesima lezione del quarto volume del *Cours de philosophie positive* del 1839, collocandolo esplicitamente in una prospettiva storica più ampia, in cui la sua opera è collegata alla rivoluzione scientifica di Copernico, Galileo e Newton: “il tentativo montesquieuiano [...] acquistava così un significato storico indiscutibile, in quanto prospettava la ‘generalizzazione finale’, l'estensione al mondo sociale del processo di scientificizzazione della realtà che aveva contraddistinto l'età moderna” [ivi, 557]. Quel che colpisce Comte di Montesquieu, nel *Cours*, è l'originalità, la capacità di sollevarsi dalla sua epoca dominata dal dogmatismo e da tendenze “metafisiche”, la vocazione empirica nel riconoscere leggi naturali a governo dei fenomeni politici. C'è, però, un

aspetto tutto politico che allontana i due autori e che si fa più evidente a partire dal 1848. Le inclinazioni autoritarie e conservatrici del secondo Comte, infatti, e la sua avversione alla tradizione liberal-democratica (in cui l'opera di Montesquieu, invece, si iscrive a pieno titolo), spalancano un divario tra i due, tanto che, osserva Lanaro, “nel *Système de la politique positive*, l'opera fondamentale della ‘seconda carriera’ comtiana, Montesquieu è presente solo in taluni frettolosi e generici richiami” [ivi, 560].

Ma è anche un altro dei padri fondatori della tradizione positivista francese, Hippolyte Taine, a richiamarsi a Montesquieu quale vero e proprio precursore del suo progetto scientifico, come evidenzia nel suo scritto Regina Pozzi [vol. II, 611-626]: “a Montesquieu, egli sostiene, va il merito di aver per primo compreso che il mondo storico, come quello fisico, è retto da leggi che gli conferiscono intelligibilità. Dal giovanile *Essai sur Tite Live* (1856) alle *Origines de la France contemporaine* la continuità del giudizio su questo punto è un dato incontrovertibile” [ivi, 613]. In generale, è nota la convinzione di Taine che il pensiero del Settecento abbia rappresentato una tappa fondamentale nella storia dell'intelligenza, fino a individuare una precisa filiazione tra età dei lumi e positivismo. Nella fattispecie, secondo Taine, è Voltaire a individuare il basilare principio della fondazione delle scienze umane, secondo cui il mondo morale, come il mondo fisico, è regolato da leggi. A Montesquieu, invece, va la paternità del secondo principio fondativo delle moderne scienze umane, ossia l'‘unità organica del mondo storico’.

È, poi, Carlo Borghero, nel suo scritto *Durkheim lettore di Montesquieu* [vol. II, 671-711], ad affrontare con acume l'analisi del rapporto tra Montesquieu e Durkheim. Anche Durkheim, già nel 1888, resta colpito dalla distinzione che Montesquieu traccia tra arte politica e scienza positiva delle società: “l'*art politique*, che cerca i mezzi per realizzare un dover essere, con la *science positive des sociétés*, che studia la realtà così com'è” [ivi, 672]. La lettura durkheimiana di Montesquieu attinge, quindi, sia all'eredità comtiana sia a quella tainiana. Come abbiamo visto, la prima si caratterizza per la felice intuizione di una estensione anche all'ambito della politica di leggi e tendenze costanti; la seconda riconosce la società come una totalità organica. La disser-

tazione latina del giovane Durkheim del 1892 si chiude con l'intendimento di cogliere il contributo dell'*Esprit de lois* alla costituzione della *scienza politica*: Montesquieu “novae disciplinae principia instituerit” e, diversamente da Platone, non confonde *ars* e *scientia*, anzi “con lui la scienza comanda l'arte ed è finalmente *scientia vere politica*” [ivi, 679]; egli, indagando le *res civiles*, ha distinto le leggi positive da quelle naturali anche come “omaggio alle consuetudini del tempo” [ivi, 680]. Ma ogni paragone tra Machiavelli e Montesquieu, sul tema di un presunto comune relativismo, viene fugato dalla stabilità che questi ha conferito al diritto pur nella sua duplicità tra *naturale* e *civile*. Di Durkheim – come ricorda puntualmente Borghero – è anche l'intuizione di risolvere la *dottrina delle forme di governo* in una vera e propria classificazione sociale (molto diversa da quella aristotelica), mediante il ricorso al metodo comparativo, con legami sociali che variano nei differenti tipi sociali, e alla divisione del lavoro, inesistente nella repubblica come nel governo dispotico e massima nella monarchia, con legami sociali fondati rispettivamente su virtù, timore e onore. Se la *descriptio* delle cose non difetta in alcun modo nell'*Esprit de lois*, qualche considerazione circa l'*ordo*, che si determina nei fatti sociali e politici, regolati da rapporti di causa ed effetto, risulta doverosa. Svelare le vere cause che “rivelerebbero il vincolo razionale interno alla *natura civitatis*” [ivi, 686] diviene necessità imprescindibile per la costituzione di una vera scienza politica di pari dignità rispetto alle scienze fisiche. Molti i motivi di dissenso che Durkheim individua nelle argomentazioni dell'*Esprit de lois*, colpevoli di allontanarsi da una serrata trattazione scientifica: si va dall'estensione territoriale e consistenza numerica della popolazione quale causa sociale a sovrastimati fattori fisici, fino al ruolo del legislatore e natura delle leggi, “costumi messi in forma giuridica” [ivi, 688]. Perché si rifugga definitivamente dall'antica confusione tra arte e scienza, la scienza politica deve dotarsi di un *metodo sperimentale* che ricorra alle *comparationes*. Durkheim, quindi, non celebra acriticamente l'impresa intellettuale di Montesquieu, “mettendone in luce i limiti di metodo e di contenuti” [ivi, 692].

Se Montesquieu è autore centrale, nell'Ottocento, per i fondatori delle scienze sociali e della sociologia<sup>2</sup>, così come era stato interlocutore di prim'ordine per tutti i filosofi della seconda metà del Settecento<sup>3</sup>, la sua lezione è recepita e interpretata anche nel Novecento come mostrano i contributi che costituiscono la parte conclusiva dell'opera, dedicati alle interpretazioni offerte da Charles Eisenmann, teorico del diritto e costituzionalista francese<sup>4</sup>, Louis

<sup>2</sup> Ma, in misura più estesa, anche per altre figure importanti della storia del pensiero filosofico, appartenenti a diversi ambienti culturali e geografici come Destutt de Tracy, Benjamin Constant, Tocqueville, Laboulaye, per la Francia, Hegel e Meinecke per la Germania, e ancora, nel contesto italiano, una figura come quella di Federico Sclopis, tra i più autorevoli e influenti riformatori e storici del diritto civile italiano. Su questi interpreti si vedano, rispettivamente, i contributi di Pietro Capitani (*Il governo nazionale rappresentativo nel Commentaire sur l'Esprit des lois di Destutt de Tracy*), Giovanni Paoletti (*La libertà, la politica e la storia. Presenze di Montesquieu nell'opera di Benjamin Constant*), Cristina Cassina (*Un'eredità scomoda? Sulle tracce montesquieuiane in Tocqueville*), Marco Armandi (*Dalla libertà inglese alla libertà americana: Laboulaye e Montesquieu*), Antonino Rotolo (*Hegel interprete di Montesquieu. 'Geist der Gesetze' e dominio della politica*), Umberto Roberto (*Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke*), Stefano B. Galli (*Federigo Sclopis e la 'lezione' di Montesquieu*).

<sup>3</sup> Come documentano, in maniera assai dettagliata, tutti i contributi del primo volume che qui, per ragioni espositive, ci si limita a menzionare: *'L'esclave de la liberté' e il 'législateur des nations': d'Alembert interprete di Montesquieu, Hume e Montesquieu* (Luigi Turco), *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'Esprit des lois* (Viola Recchia), *Jaucourt, interprete (originale?) di Montesquieu per l'Encyclopédie* (Gianmaria Zamagni), *L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria* (Mario A. Cattaneo), *Voltaire lettore e critico dell'Esprit des lois* (Domenico Felice), *Due opposte letture napoletane dell'Esprit des lois* (Girolamo Imbruglia), *L'Esprit des lois nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese* (Silvia Sebastiani), *Diderot lettore e interprete di Montesquieu* (Davide Arecco), *Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al Decline and Fall of the Roman Empire* (John Thornton), *'Una metafisica per un morto codice'. Considerazioni su Herder e Montesquieu* (Paolo Bernardini), *L'«esprit» di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo* (Brunella Casalini), *Confutare Montesquieu. La critica di Condorcet, tra epistemologia e filosofia politica* (Gabriele Magrin), *Temi montesquieuiani in Louis de Saint-Just* (Cristina Passetti), *Montesquieu, Burke e l'illuminismo* (Mauro Lenci).

<sup>4</sup> Marco Goldoni, *Dal potere 'separato' a quello 'distribuito': Charles Eisenmann lettore dell'«Esprit des lois», 759-774.*

Althusser<sup>5</sup>, autore di un celebre studio sul *President*<sup>6</sup>, Robert Shackleton, gli studi del quale rappresentano “una pietra miliare nella conoscenza dell’opera di Montesquieu”<sup>7</sup>, e ancora Hannah Arendt e Raymond Aron.

Sulla presenza del pensiero di Montesquieu nella riflessione arendtiana si sofferma l’articolato e puntuale scritto di Thomas Casadei [vol. II, 805-838]<sup>8</sup>. Il saggio di Casadei invita a considerare Montesquieu un precursore di quella “sociologia del potere” che troverà nei lavori della Arendt uno dei suoi momenti più significativi. L’analisi si muove entro tre specifici livelli d’indagine: nozione di potere e legge; riconoscimento del nesso tra passioni e scienza politica, critica di una visione monistica del popolo. Peculiari “scoperte di Montesquieu” sono a fondamento di quella vera e propria “grammatica del limite” che Hannah Arendt istituisce, nel solco dell’articolata speculazione del filosofo francese. La decostruzione dei concetti politici tradizionali si origina da quello di potere ed usufruisce, a tal fine, di parte del patrimonio montesquieuiano nella accezione di potere come “relazione”.

La Arendt si adopera proficuamente nel separare potere e violenza, operando una disgiunzione rispetto ad una consolidata tradizione che voleva i concetti di forza e violenza indissolubilmente legati a quello di potere, riducendo quest’ultimo ad una mera logica monistica che annulla ogni prassi plurale e qualsivoglia legame comunicativo e relazionale o, hobbesianamente, a nient’altro che la capacità di uccidere. Solo uno Stato organizzato in maniera pluralistica può assolvere al dettato montesquieuiano di “*limitazione del potere mediante il potere* e produrre il valore politico fondamentale: la libertà” [ivi, 813]. Strumento che valorizza ed esalta accordi ed intese reciproche, e trasferisce su un piano di *ordine* istituzionale il pluralismo delle relazioni, è la *lex* (la Roma repubblicana, studiata da Montesquieu e dalla Arendt, offre, a ri-

<sup>5</sup> Alessandro Ceccarelli, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, 775-804.

<sup>6</sup> L. Althusser, *La politique et l’histoire*, Puf, Paris 1959.

<sup>7</sup> Marco Platania, *Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Otto e Novecento*, 867-892.

<sup>8</sup> Il contributo è da considerarsi come un’ideale prosecuzione di un precedente ampio lavoro di Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. II, 625-672.

guardo, un nitido antecedente storico). Essa, complementare al potere, rifiuta la violenza e favorisce la costruzione ordinata dell'espressione del dissenso [ivi, 815]. Le leggi, dunque, possono essere considerate come argini che non solo "limitano", ma che anche "abilitano" poiché generano possibilità. Osserva la Arendt ne *Le origini del totalitarismo*: "I limiti della legge sono per l'esistenza politica dell'uomo quelle che la memoria è per la sua esistenza storica: garantiscono la persistenza di un mondo comune, la cui continuità trascende i singoli inizi, e quindi una realtà che accoglie in sé tutte le nuove origini e ne è alimentata" [ivi, 817, nota 37]<sup>9</sup>.

Il debito della riflessione arendtiana nei confronti di Montesquieu emerge ancora nel rapporto tra leggi e *mores*, giacché forme politiche e ordinamenti giuridici sono intimamente legati alle culture e tradizioni dei popoli. Nell'esporre la sua *dottrina delle forme di governo*, la Arendt ricorre nuovamente alla concettualizzazione montesquieuiana, per cui individua *natura e principio* di dispotismo (paragonato dal francese ad un "deserto") e totalitarismo ("deserto in movimento" per la filosofa, capace di scatenare tempeste di sabbia). Il primo animato dal principio della *paura*, il secondo da quello del *terrore*, hanno però un comune elemento costitutivo: "in entrambe le forme di governo si va oltre il limite della legge" [ivi, 824]. La stessa critica che, sul versante della teoria della sovranità, la Arendt muove a Rousseau, si fonda su una netta sfiducia di poter reggere la sovranità senza ricorrere a "strumenti extrapolitici". *In primis* la violenza e, dunque, la guerra. Negando il nesso *libertà-volontà-sovranià*, così come si configura nella tradizione hobbesiana-rousseauiana, la Arendt si pone su un orizzonte di senso antitetico a gran parte della tradizione della filosofia politica moderna; sotto questo profilo, l'autrice raccoglie l'eredità di Montesquieu nel "tratteggiare *un'arte dei confini*" che si qualifica come l'esito della capacità artificialista degli esseri umani: "nella costruzione di confini, di limiti per abitare la città, consiste la specifica capacità umana" [ivi, 832-833]. Il totalitarismo, che declina nella modernità la forma dispotica, si qualifica per l'annullamento dei limiti, la cui saldezza, invece, consente la

<sup>9</sup> La citazione si trova in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1999, 637.

*costituzione della libertà politica*, in un difficile equilibrio tra *nomos*, inteso nel senso di stabilità e permanenza, e movimento, a costituire un *ordine politico* che non teme la *pluralità*, ma anzi la presuppone.

Entro una ricostruzione della storia delle interpretazioni di Montesquieu così sistematica come quella svolta dall'opera curata da Felice, non poteva certamente mancare, con riferimento al Novecento, un contributo sul rapporto tra la riflessione di Aron e l'opera del bordolese<sup>10</sup>. Nel suo fine contributo, *Uno 'spectateur engagé' del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron* [vol. II, 839-865], Manlio Iofrida osserva come le dottrine di Montesquieu vengano a ricoprire un ruolo cruciale nel ripensamento delle società odierne e del fenomeno totalitario, e nella costruzione di una teoria politica, quale quella sviluppata da Aron, in cui la sociologia e il momento storico svolgono un ruolo essenziale. Si può anzi affermare, nota Iofrida, “che in questo snodo dell'attività intellettuale di Aron – che è quello decisivo, che farà di lui un protagonista della cultura internazionale del XX secolo – si verifica una vera e propria identificazione e Montesquieu riletto e aggiornato diventa un vero e proprio *alter ego* di Aron” [ivi, 840]. In questo senso, nell'opera del sociologo francese, il pensiero di Montesquieu “conosce uno dei più importanti momenti della sua rinascita, se almeno si tiene come metro di valutazione non tanto la sua letterale ripetizione, ma i nuovi significati che una serie di enunciati classici, in esso contenuti, assumono per effetto della loro messa in relazione con l'attualità” [*Ibid.*].

L'autore novecentesco vede nel *Président* “il capostipite di quella nuova impostazione della sociologia che (va) rivelandosi un tassello essenziale per una corretta impostazione della teoria delle società contemporanee; sociologia e scienza della politica si (integrano) rinnovandosi reciprocamente, dando luogo a una sociologia *politica* che (è) nello stesso tempo una scienza della politica *sociologica*” [ivi, 843-844]. In questo modo, il Bordolese si profila come il padre non tanto del pensiero sociologico in generale, quanto piutto-

<sup>10</sup> Come è noto, Aron segna le tappe della sua ricostruzione della genesi del pensiero sociologico proprio a partire da Montesquieu: *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Gallimard, Paris 1967.

sto di “una sociologia politica, che nella diversa struttura delle *élites* politiche [sa] indicare la differenza specifica fra società liberal-democratiche e società totalitarie” [844].

Nel suo complesso, il volume mostra come la lezione di Montesquieu abbia nelle diverse epoche fornito risposte o stimoli all’espressione dei bisogni culturali, ideologici, politici e scientifici. La sua ‘fortuna’ ha accompagnato la formazione degli Stati moderni e contemporanei e, ancor oggi, i suoi insegnamenti continuano ad arricchire il dibattito intellettuale in diverse parti del mondo. Come ben testimoniano i vari contributi, numerosi sono i nodi cruciali della modernità discussi nei testi del Bordolese: dal processo di laicizzazione dello Stato al concetto di libertà politica, dalla natura del potere giudiziario al ruolo del pluralismo, dalla descrizione dei compiti del legislatore ai caratteri della filosofia penale illuminista. Tutto ciò rende Montesquieu non soltanto un autore classico della cultura liberale e costituzionale, ma anche, come si desume soprattutto dai saggi cui in questa sede si è rivolta specifica attenzione, il primo trattatista ad aver tentato di fondare una “*sociologia*” *universale dei sistemi politici*<sup>11</sup>.

Grazie all’adozione di una considerevole varietà di orientamenti e metodologie critiche, l’opera curata da Felice – impreziosita anche da una lunga intervista a Sergio Cotta, tra i massimi studiosi di Montesquieu in Italia e fautore di un’interpretazione che ne mette a fuoco l’intento prioritariamente “sociologico”<sup>12</sup> – consente di realizzare “un ampio e originale affresco di storia

---

<sup>11</sup> È questa la tesi che il curatore dell’opera sviluppa in maniera compiuta nel suo *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell’“Esprit des lois di Montesquieu”*, cit.

<sup>12</sup> *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta* [893-905]. Nel corso dell’intervista – a cura di Maurizio Cotta e Domenico Felice – Cotta dà conto dei propri studi montesquieuiani e discute sull’attualità degli insegnamenti del Bordolese. Per quanto riguarda gli aspetti del pensiero montesquieuiani ai quali si è sentito più in sintonia, Cotta individua, anzitutto, “il carattere non dottrinario e ideologico ma *empirico* della sua ricerca sulla politica e la società”: infatti, la “rilevanza dell’opera complessiva” del filosofo di La Brède, “al di là dei molti importantissimi contributi su specifici temi sostanziali, sta [...] nella sua impostazione epistemologica e metodologica, che fa di lui veramente un pre-

delle idee antropologiche, filosofiche, storiche, letterarie, politico-costituzionali e sociologiche degli ultimi due secoli e mezzo” [*Premessa*, vol. I, 2]. Tale vasta ricostruzione riesce a mettere in rilievo, assai efficacemente, quanto sia duratura e vitale l’eredità teorica di quello che rappresenta senza dubbio uno dei più lucidi ed affascinanti filosofi di tutti i tempi, nonché uno dei fondamentali precursori della disciplina sociologica.

---

cursori delle moderne scienze sociali” (895) e che contribuisce a differenziarlo dal resto dell’illuminismo francese [cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Ramella, Torino 1953, 339-341, 376; Id., *L’illuminismo e la scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II di Russia*, “Quaderni di cultura e storia sociale”, n. 3, 1954, 339-341 recentemente ristampato in *I limiti della politica*, intr. di G. Marini, Il Mulino, Bologna 2002, 145-165]. In secondo luogo, lo studioso afferma di aver particolarmente apprezzato le critiche all’antropologia hobbesiana avanzate da Montesquieu, il quale non considera l’essere umano irriducibile ad egoismo e utilitarismo, bensì pienamente capace di perseguire la virtù [ivi, 897]. Cotta, inoltre, ha esplorato la posizione del Bordolese nei confronti della nascita dell’idea di partito, “trovandovi le prime sicure basi di quel riconoscimento della legittimità e del ruolo dei partiti che si avrà poi con Edmund Burke, James Madison e i grandi teorici della democrazia liberale” [ivi, 897]. Un altro importante tema al centro dell’interesse di Cotta è stato il punto di vista del filosofo di La Brède intorno alla *religion*, una posizione che è andata maturando nel tempo fino a trovare nell’*Esprit des lois* la sua formulazione più completa. Secondo il filosofo del diritto italiano, “(n)el complesso si può dire che per Montesquieu la religione, se costituisce innanzitutto un elemento di ordine della società, rappresenta anche una fonte di libertà sia perché in essa si radica il pluralismo della società, sia perché i suoi insegnamenti agiscono da freno all’arbitrio umano, sia infine perché ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere” [ivi, 900].

ROBERT SPAEMANN

## Se non crediamo più. Tregua armata o pace? Jürgen Habermas s'interroga sulla convivenza tra cittadini secolarizzati e cittadini religiosi

JÜRGEN HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2005 (tr. it., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006).

Habermas, con il suo nuovo volume<sup>1</sup>, si appropria di un privilegio tipico degli autori famosi: pubblicare raccolte di testi uniti insieme non dalla prossimità tematica, ma soltanto dal nome del loro autore. Contributi interessanti, che proseguono il tentativo di decostruire e ricostruire il trascendentalismo kantiano nel quadro della teoria comunicativa, si trovano accanto a riflessioni di tipo giuridico e politologico dedicate ad un diritto internazionale in divenire. Che cosa questi saggi abbiano a che fare l'uno con l'altro, in realtà non viene colto dal titolo dell'opera: *Zwischen Naturalismus und Religion*<sup>2</sup>. Il titolo si riferisce a circa la metà del libro, e anche in relazione a questa esso appare fuorviante, in quanto suggerisce una forma di equidistanza. In realtà,

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2005. Questa recensione di Robert Spaemann è apparsa il 27 agosto 2005 su "Die Welt".

<sup>2</sup> L'edizione italiana del volume, in questi giorni in libreria, con il titolo *Tra scienza e fede* (Laterza, 2006, a cura di M. Carpitella), riproducendo soltanto le parti II, III, IV dell'edizione originale, ha in parte ovviato al problema di una scarsa vicinanza tematica dei saggi raccolti nell'edizione tedesca, sollevato da Spaemann in ordine all'edizione originale. Mentre non risolve affatto l'obiezione mossa da Spaemann al titolo. Anzi, semmai, l'aggrava. L'edizione italiana manca del primo capitolo dedicato alla "costituzione intersoggettiva dello spirito", che la casa editrice Laterza farà oggetto di una pubblicazione a parte programmata per il maggio 2007 (Nota del traduttore).

la distanza che Habermas prende nei confronti del naturalismo scienziata è semmai paragonabile a quella nei confronti del fondamentalismo religioso. Si tratta di una distanza della negazione. La distanza nei confronti della religione è una estraneità piena di rispetto per un'esperienza che un uomo ragionevole non dovrebbe rifiutare per il fatto che egli stesso non l'ha fatta o non l'ha fatta ancora. Ciò che muove Habermas è la questione relativa alla convivenza e alla cooperazione tra cittadini religiosi e cittadini secolarizzati, il che significa privi di religione.

A questo tema è dedicato il V capitolo del libro, inedito: limiterò la mia discussione a tale capitolo.

Il tema è da qualche tempo nuovamente all'ordine del giorno. I movimenti islamisti si rifiutano di accettare una modernizzazione, che essi vivono come imposta dall'esterno. Essi pretendono che nei paesi a maggioranza islamica la Sharia sia elevata a misura di ogni legittima Costituzione, rifiutando ogni questione intermedia. I cristiani, soprattutto negli USA, pretendono di intervenire in quelle che un tempo erano chiamate *res mixtae*, in questioni cioè che ricadono tanto nella sfera statale come pure in quella ecclesiastica, dunque, in particolare, nelle questioni relative all'educazione e alla vita matrimoniale. D'altra parte, si può osservare un crescente aggressivo laicismo, il quale non intende la separazione tra Stato e Chiesa, come è avvenuto finora in Germania, nei termini di una cooperazione amichevole, ma come "temporanea tregua armata", così come ha recentemente proclamato Jan Philipp Reemtsma [*Muss man Religion respektieren?*, in "Le monde diplomatique", agosto 2005]. Secondo Reemtsma, i cittadini religiosi in uno Stato liberale sono cittadini di seconda classe. Chi crede che la differenza tra bene e male non sia relativa e non possa essere ridotta alla volontà della maggioranza, ma piuttosto ancorata ad una origine trascendente, non merita alcun rispetto. Il fatto di tollerare questa convinzione è unicamente espressione del rispetto che una società secolarizzata ha di sé stessa e del fatto che essa considera con idiosincrasia qualsiasi convinzione tollerandola come un affare meramente privato. Il velo delle donne islamiche non viene tollerato in virtù di un rispetto per la loro religione, ma considerato come puro accessorio di moda, in realtà disprezzando l'immagine che esse hanno di sé stesse.

Reemtsma parla di “nostra visione” in opposizione a quella degli uomini religiosi. Gli uomini religiosi, ad esempio il Papa attuale e quello scomparso, si trovano al di fuori del “noi” della nostra società civile e del nostro Stato. Da questa idea, derivano determinate conseguenze. Il candidato alla carica di commissario europeo per la giustizia, il cristiano democratico Ministro Buttiglione, ha dovuto ritirare la sua candidatura per essersi rifatto – di fronte a domande insistenti sulla sua personale valutazione di forme di vita individuali – alla dottrina del Catechismo cattolico, sebbene egli, al contempo, facesse propria e proclamasse la distinzione kantiana tra morale e diritto, volendo in tal modo evitare di elevare la sua personale convinzione su che cosa sia una vita buona a misura della giustizia che lo Stato deve custodire. La sua forzata rinuncia ha reso chiaro il fatto che la tesi di Reemtsma non è una idea cervellotica di un *outsider*. Gli uomini religiosi non si devono più considerare come cittadini con gli stessi diritti, qualificati in linea di principio a ricoprire qualsiasi carica pubblica, ma come cittadini subordinati, che, in base alla tolleranza dello Stato secolare, sono obbligati alla lealtà nei confronti di esso.

*Se non crediamo più*

È necessario tener presente questo contesto minaccioso per giudicare convenientemente le convinzioni di Habermas su questo tema. Il suo contributo si collega senza dubbio ad un dibattito aperto da John Rawls e presenta le differenti posizioni emerse nel corso di tale dibattito. È tuttavia la sua specifica posizione a meritare una attenzione ben maggiore. Il contrasto con i laicisti militanti emerge nel modo più chiaro dal fatto che Habermas – a differenza di Reemtsma – non parla di “società secolare” o “Stato secolare”, nel quale gli uomini religiosi diventano necessariamente dei meteci o semmai nel senso di cittadini di una repubblica libera, come i cittadini arabi di uno Stato che si definisce ebraico. Habermas parla piuttosto di cittadini religiosi e secolari di uno Stato che non basa sé stesso né su una convinzione di tipo religioso né di tipo a-religioso, “secolare”, e alla cui realizzazione partecipano uomini religio-

si e non religiosi. Come può accadere questo? Su che cosa si fonda la *pax illis et nobis communis*, la pace comune dei Gentili e dei Cristiani, di cui parla già sant'Agostino?

Se, come scrive Reemtsma, l'orgoglio della "società secolare" sta nel considerare le proprie convenzioni come il luogo di origine del bene e del male e nel rigettare ogni idea come istanza alla quale si deve ubbidire solo in quanto uomini, come illusione, allora questa pace non può essere una pace vera, ma soltanto una tregua delle armi. I Padri Fondatori della nostra Costituzione erano allora per lo più potenziali nemici della Costituzione stessa, in quanto credevano a qualcosa come a dei diritti inalienabili, diritti ai quali si è obbligati non per volontà di un'assemblea, ma ai quali *risultano vincolati* i membri stessi di una tale assemblea.

Habermas, che, come sempre, ha un'irrazionale paura di stabilire contatti con posizioni assimilabili a quelle del diritto naturale, rifiuta una tale "condiscendente tolleranza di una autorità secolarizzata" e parla di "obiezioni giustificate nei confronti di una concezione secolaristica della democrazia e dello Stato di diritto". E questo fondamentalmente per due ragioni: da una parte, in virtù di una valutazione positiva della religione, nonostante un fondamentale atteggiamento scettico; dall'altra, per ragioni legate alla teoria democratica. La vicinanza alla religione in Habermas deriva dalla sua fondamentale posizione critica nei confronti dello scientismo. Già nel suo libro sul *Futuro della natura umana*, il discorso era caduto sul pericolo che deriva all'uomo da una oggettivazione naturalistica radicale di se stesso. La società umana crolla come ambito comunicativo-ermeneutico se l'uomo alla fine "manipola" l'uomo. La fondazione pragmatico-trascendentale "debole" di ciò che noi chiamiamo dignità dell'uomo può essere intesa come traduzione della fondazione ontologica "forte" in un linguaggio non metafisico. Tuttavia, nello sguardo al risultato pratico, lo sguardo all'originale può essere soltanto amichevole. Habermas auspica che la religione possa essere intesa come importante, insostituibile risorsa nel retaggio motivazionale democratico. Di certo, se dai cittadini religiosi si deve attendere di produrre tali traduzioni pur in un linguaggio secolare, allora occorre rispettare l'oggetto della teologia per rendere possibile una tale

traduzione in modo cooperativo. Sarebbe tuttavia arroganza di un liberalismo normativo voler giudicare la ragionevolezza di una visione religiosa del mondo. I contenuti tradotti restano nel loro nucleo “extraterritoriale” di certezze esistenziali intatti quanto la forza impermeabile della visione estetica.

*Se non crediamo più*

Per Habermas, l'onere imposto al credente in una democrazia sta nel fatto che egli sappia guardare la propria posizione anche con gli occhi di colui che la guarda dall'esterno. Tuttavia, egli intende questo onere simmetricamente: anche al cittadino secolarizzato viene richiesto uno sguardo riflessivo. La sua immagine secolare del mondo è anche una visione esterna. Alla fine, ad asserzioni teologiche si può rispondere soltanto con asserzioni teologiche, ad asserzioni storiche con asserzioni storiche, a quelle di tipo epistemico con asserzioni a loro volta epistemiche. Immagini del mondo totalizzanti, mentalità pre-politiche, convinzioni non negoziabili riguardo a ciò che è una vita buona costituiscono la base di una società fondata sul discorso. Il processo di apprendimento, nel quale esse vengono acquisite e trasformate non è sottoposto ad alcun controllo. Argomenti che traggono origine da tali convinzioni non tradotte non hanno nessun posto in dibattiti ufficiali. Habermas addirittura ne difende in modo rigoristico una cancellazione dai protocolli parlamentari. In quanto sociologo, ha tuttavia ben chiaro il loro effettivo peso nell'ambito pre-parlamentare e in questo non vede nulla di deplorabile. La *pax illis et nobis communis* ha una chance soltanto se le pretese della tolleranza, del mutuo rispetto e della cooperazione non vengono contrapposte a queste convinzioni, ma proprio al contrario ancorate in esse come loro parti costitutive e integranti.

A queste brevi osservazioni che riguardano un lucido contributo al dibattito in corso, vorrei aggiungere una breve questione. La difesa di Habermas dell'ambito ermeneutico-comunicativo rispetto alla sua riduzione naturalistica a processi fisici oggettivi rimane, ciononostante, debole, per quanto l'er-

meneutica possa immunizzarsi rispetto alla sua visione esterna, con questa visione esterna non può iniziare nulla, non può integrarla. Ciò che rimane è soltanto un corrispondente slittamento da una visione ad un'altra. Soltanto se la natura stessa possiede una parte interna (Habermas accenna ad una tale possibilità nel capitolo dedicato ad Adorno) e si richiama ad un *Logos* come suo fondamento, noi siamo in grado di concepire noi stessi *allo stesso tempo* come un essere naturale e razionale-comprendente. Questa possibilità viene definita da Habermas – io penso – come “metafisica” e dunque non pensa ad essa volentieri. Ma forse questo costituisce un pregiudizio. Ad esempio, volendo fare solo un nome, A.N. Whitehead non era un “pensatore moderno”? Noi non dovremmo rigettare alcuna possibilità di conciliare la nostra parte interna con la nostra parte esterna.

*(Traduzione di Leonardo Allodi)*

DANIELA TRIGGIANO

## L'unità nascosta: i classici e l'azione

GIANMARCO NAVARINI, *Teorie dell'azione: i classici*, Carocci, Roma 2005.

Il concetto di agire sociale rimanda inevitabilmente ai confini degli approcci micro della disciplina sociologica. Tuttavia, non vi è alcun dubbio che le teorie micro siano strettamente implicate in quelle macro. Infatti, nell'assumere come oggetto d'analisi l'individuo e il suo comportamento, non si può trascurare che egli è essenzialmente un essere sociale, che nella realtà non vive da solo bensì con altri uomini. Entrando costantemente in relazione attraverso il loro agire, essi contribuiscono a creare e ricreare la società. Il che significa che lo studio sulla natura, sulle modalità, le finalità e gli aspetti dell'azione reciproca degli uomini finisce col superare la dimensione micro sociologica, e con lo sfociare in quella più ampia della società. Lungo questa linea si pone il volume di Navarini dal titolo *Teorie dell'azione: i classici*. L'intento è quello di ripercorrere il pensiero di Marx, Weber, Durkheim e Simmel alla luce del modo in cui nelle loro analisi sulla società hanno affrontato il tema dell'agire sociale. Le loro prospettive d'indagine presentano delle diversità e talvolta entrano in contrapposizione tra loro, ma, nel considerarle dal punto di vista dell'azione, emergono, secondo Navarini, dei punti in comune. In primo luogo, precisa subito l'autore, l'agire sociale non costituisce il centro delle loro indagini, ma lo sfondo sul quale essi affrontano temi più vasti e generali. La disuguaglianza e l'alienazione in Marx, la solidarietà e le rappresentazioni collettive in Durkheim, le forme di relazione in Simmel, il potere e il capitalismo in Weber possono essere spiegati mediante una teoria dell'azione. Del resto, nota Navarini, per la disciplina sociologica la teoria dell'agire sociale è paradigmatica nel senso che essa racchiude in sé il duplice tentativo di voler indagare tanto la società e i suoi molteplici fenomeni attraverso l'azione quanto l'agire mediante il ricorso ad una teoria della società. In secondo luogo,

nell'elaborazione del proprio modello di attore sociale, ciascuno studioso ha messo in questione la spiegazione utilitaristica della condotta umana nei suoi assunti principali. Tale teoria presuppone che gli uomini nelle loro azioni siano guidati esclusivamente da interessi soggettivi ed egoistici sulla base di un calcolo razionale che prevede la massimizzazione dei benefici attraverso una riduzione dei costi. Agli occhi dei classici, è inammissibile offrire un'interpretazione dell'agire in tali termini, né tanto meno è possibile abbracciare l'ipotesi per cui la società sarebbe fondata su interessi individuali. In altre parole, tutti concordano nel ritenere che da sola la teoria utilitaristica non può spiegare la varietà delle forme di agire sociale.

L'analisi di Navarini prende il via con l'opera di Karl Marx. Il punto centrale non è l'agire dell'uomo in sé, bensì la critica del dominio esercitato dalle strutture materiali e dalle condizioni che esse impongono all'individuo. Il materialismo storico aspira ad offrire una spiegazione della nascita e del mutamento di una società, nonché dei suoi fenomeni, non mediante il ricorso a categorie hegeliane universali di tipo ideale, quali lo spirito e la coscienza, bensì mediante il riferimento agli uomini nelle loro attività concrete. Il primo passo per rintracciare il nesso tra la teoria di Marx e l'agire sociale porta alla concezione marxiana dell'uomo. Questi è essenzialmente un *homo faber*, che fin dalle origini deve dedicarsi ad attività produttive per garantire la sopravvivenza sua, e anche quella degli altri appartenenti alla sua specie. Mossi dalla necessità di soddisfare i propri bisogni, gli uomini entrano necessariamente in rapporto tra loro e si organizzano per creare i mezzi di sussistenza. Nascono così le prime società. Ecco perché le attività materiali, le azioni con cui l'uomo interviene nella e sulla natura costituiscono il presupposto di ogni azione storica. L'azione primaria di ogni uomo è quella che Marx definisce attività vitale, vale a dire l'attività materiale e cosciente di produzione della vita. L'uomo appartiene alla propria specie che, a differenza di quella animale, ha la capacità di trasformare la natura inorganica a proprio favore. La sua coscienza non è il risultato di un'attività interiore e soggettiva del pensiero, bensì della consapevolezza della propria attività vitale. Nel corso della storia l'attività vitale primaria è il lavoro. Con il lavoro, l'uomo si oggettiva nella na-

tura e nei suoi risultati si realizza come essere della specie. Il passo successivo prevede l'analisi della società capitalistica. Sulla base di questi presupposti, infatti, Marx non poteva non vedere delle deformazioni che, nella società della prima metà del XIX secolo, segnano negativamente l'esistenza dell'uomo. La prima è quella che definisce con l'espressione feticismo delle merci, che fa sì che i rapporti sociali non sono più tra uomini ma tra merci e cose, tra uomini trattati come merci. La seconda è l'alienazione, che spiega a sua volta anche la disuguaglianza, per cui gli uomini non riescono più a riappropriarsi di ciò che hanno prodotto e finiscono col non riconoscersi più come appartenenti alla specie. In tal senso, la distinzione iniziale tra uomo e animale impiegata per definire l'attività vitale finisce col dissolversi. Infine, vi è il processo di reificazione. Nel produrre, l'uomo produce le strutture economiche e, tuttavia, nel sistema capitalistico queste ultime hanno finito con l'opprimere e schiacciare l'uomo diventando autonome e libere dalla sua volontà. Per Marx, l'analisi della società è finalizzata a gettare le basi per un intervento attivo e diretto, atto a rovesciare il sistema economico capitalistico e uscire così dal circolo vizioso che ha messo in atto. Questa trasformazione deve avvenire sul piano della struttura economica, poiché essa condiziona quella che egli chiama sovrastruttura. Bisogna agire a livello strutturale, poiché nel corso della storia non è esistita alcuna cultura libera dagli interessi economici. Questo però non vuol dire, precisa Navarini, che Marx neghi il valore della cultura e della religione come potenziali forze capaci di incidere sulla società, giacché entrambe sono potenti ambiti di critica, ma, poiché in quella capitalistica questo non accade, divengono esse stesse oggetto di critica. Si giustifica così la famosa e, sottolinea l'autore, anche la più fraintesa espressione marxiana: la religione è l'oppio dei popoli. Ma se l'uomo produce e quindi è egli stesso il fautore delle strutture economiche ha allo stesso tempo la possibilità e la capacità di intervenire su di esse e rovesciarle. Il dominio delle strutture economiche, la reificazione in altri termini, non è un processo inevitabile ma può essere superato da nuovi interventi sulla natura, da ciò che Marx designa col concetto di prassi. Ora la prassi, spiega Navarini, è collettiva e quindi è ovviamente un'azione sociale, svincolata dai condizionamenti della struttura economica e capace di

capovolgere gli effetti perversi del sistema capitalistico. Marx ed Engels prefigurano il superamento del capitalismo ad opera di una forza sociale, di uno specifico attore in grado di far esplodere le sue contraddizioni identificata nel proletariato. Ma se, in un primo momento, Marx afferma la priorità di una prassi a livello della struttura, successivamente non nega la possibilità di un intervento anche su quello della sovrastruttura. Il sistema capitalistico risulta supportato dall'ideologia dominante, dall'ideologia borghese che, detenendo il potere economico, detiene anche quello culturale. Pertanto, la lotta deve coinvolgere anche la sfera delle idee, deve cioè smascherare l'ideologia. Il che significa che, paradossalmente, e cadendo in contraddizione, Marx ha riconosciuto alla sfera ideale una certa funzione di influenza su quella materiale.

Segue poi l'analisi dell'opera di Max Weber, l'unico tra i classici che ha espressamente elaborato una teoria dell'agire sociale. Uno degli aspetti centrali dell'analisi e del metodo weberiano è costituito dall'obiettivo di spiegare la società calandosi quanto più è possibile nel punto di vista di colui che agisce. In tal modo, è possibile mettere in luce i molteplici fattori che sono in gioco quando gli uomini entrano in relazione tra loro. Attraverso la comprensione e la spiegazione dell'agire sociale, ci si pone in una prospettiva che, a differenza di quella marxiana, è multidimensionale. La realtà storico-sociale, oggetto di studio della sociologia, si presenta agli occhi dello scienziato in tutta la sua complessità. Pertanto, la sua spiegazione necessita, in primo luogo, di un'interpretazione del significato che l'uomo attribuisce ad essa, al suo agire e alla propria esistenza. Per cui non occorre rintracciare delle leggi sul senso della storia e della società, ma comprendere e spiegare le immagini del mondo che sono strumenti di mediazione dell'attribuzione di significato dell'agire dell'uomo. Nel primo volume di *Economia e Società* Weber elabora la sua teoria dei diversi tipi di agire sociale, vale a dire l'agire razionale rispetto allo scopo, quello razionale rispetto al valore, quello tradizionale e quello affettivo. Ovviamente, il tipo ideale non spiega univocamente l'azione sociale, ma serve al sociologo tedesco per comprenderla, mettendosi ogni volta nei panni dell'attore. In tal senso, non è più valida la pretesa di spiegare l'agire da un solo punto di vista come nel caso della teoria utilitaristica. Inoltre, i quattro tipi ideali non esau-

riscono tutti i possibili orientamenti dell'agire umano, né si escludono l'uno con l'altro. Il prevalere di un tipo sull'altro va spiegato in relazione al contesto reale in cui l'agire ha luogo. L'agire razionale rispetto allo scopo è quello più intelligibile e quello che Weber assume come tipo normale di comportamento sociale. Esso non è l'unico criterio che spiega l'azione, ma un modello di riferimento per un'analisi comparativa. Così facendo, Weber mette in crisi il presupposto utilitaristico per cui la condotta umana sarebbe orientata solo in vista di una razionalità strumentale. Non a caso, egli distingue una razionalità rispetto allo scopo e una razionalità rispetto al valore. Weber osserva come nella nascente società moderna l'agire affettivo e quello tradizionale vengono progressivamente sostituiti da quello razionale. La razionalità finisce col coinvolgere ogni ambito della vita, una razionalità che tuttavia rischia di diventare per l'uomo una gabbia. L'analisi dell'agire sociale rimanda, secondo Navarini, a quella del potere che, infatti, da un lato deriva dall'agire sociale e dall'altro ne determina alcuni orientamenti e organizzazioni in unità. Weber distingue tre forme di potere: quello economico tipico delle classi, quello politico tipico dei partiti e quello culturale tipico dei ceti. Sul piano del nesso potere-agire sociale occorre, però, soffermarsi sul modo in cui il potere viene applicato ed esercitato nei gruppi e nelle organizzazioni sociali. Si tratta della tradizionale distinzione tra potere e potenza. Il potere in termini weberiani va inteso come la capacità di ottenere obbedienza senza il ricorso alla forza o alla coercizione. Il potere nella sfera pratica ha un fondamento di legittimità e, sulla base del diverso criterio di legittimità, Weber distingue tra potere tradizionale, carismatico e razionale-legale. L'ultimo è tipico della società moderna. La tesi dell'autore è che l'analisi weberiana del potere sia funzionale ad offrire un quadro complessivo dell'agire sociale, sottolineando come nella modernità gli orientamenti di senso degli attori siano prevalentemente razionali. Su tali orientamenti incidono quelle che Weber definisce immagini del mondo, o in altri termini la cultura di una società. Questo modo di spiegare l'agire sociale viene illustrato nel testo più famoso di Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. In questa opera, egli mira a sottolineare come nella modernità, in netta rottura con le società tradizionali, mutano i modi e i meccanismi di con-

ferimento di senso all'agire. Si tratta di un cambiamento legato al capitalismo che in Occidente assume tratti peculiari e che ha implicazioni significative sulla cultura, sulla sfera materiale, lavorativa e economica. Nel considerare la genesi del capitalismo moderno dal punto di vista dell'agire sociale, la teoria weberiana viene riassunta da Navarini nei seguenti punti: 1. la cultura della moderna società capitalistica comprende un ordine di idee e di immagini del mondo che forniscono una guida di senso alle azioni degli uomini di natura pratica ed economica; 2. le immagini del mondo sono di natura religiosa e in Occidente passando dalla sfera religiosa a quella sociale ed economica si riversano nella vita pratica come etica dell'agire; 3. la nuova etica, il nuovo senso conferito all'attività si diffonde ad opera dell'uomo; 4. i principali aspetti della nuova etica sono l'individualizzazione, la razionalizzazione e la razionalità metodica; 5. questa nuova etica, infine, ha luogo ad opera indiretta degli strati dominanti e assume una valenza universale che pervade sia la sfera materiale che quella spirituale. Dunque le forme di organizzazione sociale ed economiche tipiche del primo capitalismo derivano da una specifica cultura, da peculiari idee e immagini del mondo che non sono un prodotto dell'attività economica bensì della religione.

Questa è la famosa e quanto mai discussa tesi dell'*Etica protestante*. La religione influisce sull'agire dell'uomo nella vita pratica, le sue opere sono cioè condizionate dalle sue concezioni religiose. Ma se la religione influenza l'agire e quindi anche quello materiale, di conseguenza per Weber essa possiede una propria etica economica. Questa affermazione spinge Navarini a soffermarsi sull'*Etica economica delle religioni universali*, il grande studio comparativo in cui Weber analizza le spinte pratiche all'azione che trovano il loro fondamento nei contesti pratici e psicologici delle religioni. L'autore ripercorre i principali passaggi della sociologia della religione weberiana mostrando come il capitalismo attinga la propria etica dell'agire da una nuova immagine del mondo che, in Occidente, la religione, prendendo le distanze dalla magia e dalla tradizione, concorre a costruire. Così passa in rassegna il concetto di teodicea della sofferenza e della salvezza, i culti di redenzione al fine di dimostrare come nella prospettiva weberiana essi sono accanto alla dottrina della vocazione e

il dogma della predestinazione gli elementi che stimolano l'individualismo, la razionalizzazione e la dedizione metodica. Queste sono le basi per cui la cultura della prima modernità si adatta ai principi del capitalismo. Si tratta di principi di razionalità religiosa, che l'uomo, nell'attribuire un senso al suo agire quotidiano e pratico, trasferisce dalla sfera religiosa a quella materiale ed economica, e senza i quali il capitalismo non avrebbe mai potuto aver luogo.

Navarini passa poi ad esaminare l'opera di Émile Durkheim. Nel caso del sociologo francese, non è facile riformulare la sua teoria lungo quella dell'agire sociale. In contrapposizione con le prospettive di Marx e di Weber, nel suo tentativo di fondare un metodo propriamente sociologico, Durkheim assegna il ruolo principale nell'interpretazione dei fenomeni oggetto di studio della disciplina non al soggetto ma alla società, a ciò che egli, nelle *Regole del metodo sociologico*, definisce fatti sociali. Dunque, egli assegna il primato alla dimensione collettiva della vita umana. Stabilisce in altre parole una forte dipendenza dell'individuo e quindi del suo agire dalla società. Come è riuscito allora Navarini ad ovviare questi problemi e a recuperare la dimensione micro-sociologica dell'azione nel approccio durkheimiano? La principale domanda teorica da cui parte la riflessione del sociologo francese non allude, infatti, all'agire sociale in sé, ma alla natura coesiva della società. Pertanto, il percorso di ricostruzione seguito da Navarini inizia con l'analisi della *Divisione del lavoro sociale*, l'opera in cui Durkheim intende rispondere a tale quesito. Prendendo anch'egli le distanze dalla spiegazione utilitaristica, afferma che gli interessi individuali non garantiscono la formazione e la stabilità dei legami sociali nel corso del tempo. Data la loro natura mutevole occorrono, infatti, regole e valori condivisi, che facciano sì che vengano create, ricreate e rispettate relazioni contrattuali stabili e durature. I valori e i sentimenti comuni in questione costituiscono ciò che Durkheim chiama coscienza collettiva. Il primo pilastro dell'ordine sociale implica che l'individuo riconosca di non agire come membro isolato, ma come membro integrato della società. Il secondo pilastro è la solidarietà che prevede il sentimento di appartenenza degli individui alla stessa realtà sociale. La solidarietà e la coscienza collettiva, spiega Navarini, organizzano le possibilità di azione dell'uomo nella società. Tutta-

via, Durkheim è consapevole che l'ordine sociale necessita di un sostegno. La natura umana è segnata dal dualismo, da due tendenze tra loro opposte: la spinta verso il personale e quella verso il collettivo. Lasciati liberi di agire, gli individui tenderanno a perseguire i propri scopi egoistici, ragion per cui occorrono delle norme sociali, dei diritti e dei doveri la cui fondamentale funzione è proprio quella di regolamentare i singoli comportamenti all'interno delle società e frenare la tendenza individuale ad agire in modo istintivo e isolato. Le norme quindi si impongono agli individui e ne governano i corsi d'azione. Sono esterne all'individuo in quanto indipendenti dalla sua volontà e, al tempo stesso, interne perché necessariamente interiorizzate da coloro che nascono, crescono e vivono entro una società. Il punto è che nel passaggio dalle società tradizionali a quella moderna si dispiega un fenomeno dilagante e inevitabile: la divisione sociale del lavoro. Un processo di divisione e differenziazione delle attività umane che coinvolge tutte le sfere della vita e non solo quella professionale. In tale contesto, forme d'azione sempre più governate non da principi collettivi ma da un vero e proprio culto per l'individuo e la frammentazione della coscienza collettiva, legata al moltiplicarsi delle sfere d'azione, mettono a rischio la coesione e l'ordine sociale. Ma, per Durkheim, una società non può esistere senza la solidarietà e senza la coscienza collettiva. Nella società moderna, la solidarietà meccanica tipica di quella tradizionale viene sostituita dalla solidarietà organica, che è un prodotto della divisione del lavoro sociale. Anche il *Suicidio* è un'opera dedicata al rischio più grave della modernità: la disintegrazione sociale. In una società segnata dal pericolo che il ruolo delle norme sia indebolito così come la loro interiorizzazione incombe l'anomia. Sul piano sociale, essa rischia di compromettere il principio di cooperazione tra le diverse parti della società, e questo è l'effetto più visibile. Sul piano individuale, dove l'effetto è al contrario meno visibile, l'impatto ricade direttamente sull'agire. Minacciato dall'anomia, l'uomo non sa come configurarsi i propri percorsi d'azione. Il suicidio può essere inteso come la forma più estrema di azione umana o di ritiro da essa. Le cause sono apparentemente riconducibili alla dimensione soggettiva e psicologica, ma in realtà ricadono ancora una volta in quella del sociale. Neppure quando si suicida l'uomo è

una fonte autonoma di azione. Tra i diversi tipi di suicidio, altruistico, egoistico e anomico, solo il primo può essere considerato una vera e propria azione sociale mentre gli altri due sono forme di rinuncia all'azione. Il punto è che Durkheim osserva che sono proprio questi ultimi quelli più frequenti nella modernità.

Fin qui Navarini ha evidenziato che nel concreto l'uomo dipende dalla società. Pertanto, sposta poi la sua attenzione sull'altra grande opera durkheimiana, *Le forme elementari della vita religiosa*. Com'è noto, questo studio sulla religione totemica della società degli aborigeni australiani non ha lo scopo di illustrare la religione di un continente remoto e sconosciuto, né tanto meno quello di fare delle comparazioni con le religioni rivelate. Il reale obiettivo è quello più complesso e nel contempo ambizioso di voler cogliere, partendo dalle forme più elementari della vita religiosa, gli elementi costitutivi che fanno della società una realtà *sui generis*. Coerentemente con la sua teoria, Durkheim muove dalla convinzione che il fenomeno della religione non può che avere origine da una necessità della società stessa. Le rappresentazioni religiose sono rappresentazioni collettive, che esprimono cioè realtà collettive. Ogni religione nella sua forma elementare è costituita da elementi sociali quali le credenze e i riti. Le prime si fondano sulla distinzione tra i due domini separati del sacro e del profano. Tuttavia, questa distinzione non vive di vita propria ma viene periodicamente ricostruita attraverso le pratiche umane, attraverso azioni concrete, attraverso i riti. I riti sono forme di agire comune che hanno la potente funzione di generare l'idea del sacro e del profano. Il sacro in qualsiasi società si incarna in simboli condivisi. In quella primitiva il simbolo è il totem, che solo in via secondaria rappresenta la divinità. Esso è principalmente l'emblema del clan, del gruppo sociale. Così come la bandiera o lo stemma araldico, il totem racchiude un sistema di relazioni sociali tra gli individui in un'immagine condivisa della coscienza collettiva. Ma dato che il sacro non sta nel totem inteso come oggetto fisico ma in ciò che rappresenta, la divinità a cui sono rivolte le credenze altro non può essere che la società stessa. L'equivalenza tra società e religione, spiega Navarini, non è simbolica ma concreta, e a renderla tale sono proprio i riti. Questo è un passaggio cruciale per l'autore. I

riti sono delle regole di comportamento che prescrivono il modo in cui l'uomo deve riferirsi alle cose sacre; in secondo luogo, hanno la funzione di creare e ricreare una necessità fondamentale per gli uomini quale quella di agire insieme. I riti vengono celebrati per garantire la sacralità della loro unione. Essi sono dotati di una forza morale che fa sentire gli uomini legati gli uni con gli altri. Nonostante le diversità apparenti, i riti hanno, infatti, un elemento comune: ricreano atteggiamenti nei membri del gruppo di rispetto, impegno e dedizione nei confronti dei principi costitutivi del loro stare insieme. Per questo la società attraverso il rito si crea e si ricrea. Qualsiasi società antica o moderna non può vivere senza la religione perché l'azione dell'uomo quando è rito, quando è agire comune, contribuisce attivamente a costruirle. Secondo Navarini, in questa contraddizione che spinge il sociologo francese a rivedere le sue posizioni iniziali, si recupera il ruolo dell'agire sociale. Se i riti sono mezzi con cui i gruppi sociali si affermano e si riconoscono come tali, e se la loro funzione è quella di creare e ricreare la società, ciò significa che anche la società *sui generis* dipende dall'azione degli uomini, inteso come rito.

L'ultimo autore considerato è G. Simmel, la cui opera si presenta come la più complessa e articolata tra quelle dei classici. Il suo pensiero risulta difficile da sintetizzare, e poiché egli amava soffermarsi su una molteplicità di temi è difficile spiegarlo seguendo un filo conduttore. Anziché proporre una teoria organica della società, egli preferisce trovare connessioni tra fenomeni lontani tra loro. Ma è proprio il primato assegnato ai fenomeni micro-sociologici a far sì che, nel caso di Simmel, il tentativo di voler ricercare un legame con la teoria dell'azione risulti quanto mai semplice. La società è, infatti, costituita da un insieme di interazioni. Il compito del sociologo è quello di studiare le forme che le associazioni assumono e che sottostanno a ogni comportamento, da quello economico fino a quello politico. Le azioni sociali vengono considerate ancora una volta non in sé, ma in relazione alle azioni degli altri individui. Ciò che preme sottolineare all'autore è che la sociologia formale di Simmel presuppone che il rapporto tra forme sociali e azioni sia di subordinazione delle prime alle seconde. Le forme di relazione sociale determinano i contenuti dell'azione. Ad esempio, l'agire sociale all'interno di una relazione dipende

dal numero dei suoi membri. A differenza di quanto avviene nella diade, nella triade i singoli hanno una maggiore possibilità di dar vita a nuove e anche più autonome forme di agire. Navarini è inoltre interessato a delineare l'immagine che Simmel offre della società moderna e i possibili effetti sulle azioni dei soggetti. Il primo aspetto della società moderna è che l'identità e le differenze dei soggetti si configurano come il risultato della loro azione reciproca. Gli individui finiscono con l'agire sulla base di come vengono socialmente trattati in riferimento alle rappresentazioni tipicizzate di certe figure sociali. Il secondo è costituito dalla nascita di relazioni sociali sempre più impersonali mediate dal danaro. A ciò si aggiunge la costruzione di un'identità multipla e segmentata legata all'appartenenza dell'uomo a più cerchie sociali e al fatto che egli è continuamente sottoposto ad una serie eccessiva di stimoli simbolici e culturali tra loro diversi, che lo rendono uno spettatore annoiato e indifferente. Si tratta del noto atteggiamento *blasè*, della nuova specie antropologica tipica della modernità. Ecco perché, per Simmel, la modernità appare in tutta la sua tragicità. È l'epoca dell'ambiguità e del conflitto. L'individuo è al tempo stesso dentro e fuori la società. Non esiste alcun gruppo interamente armonico, e del resto il conflitto non va visto come una minaccia alla coesione del gruppo, ma come un possibile strumento capace di creare rapporti sociali intensi e duraturi. Nella modernità questa ambivalenza esplose in tutta la sua forza e ricade sulla sfera delle azioni e delle relazioni. Gli individui, da un lato, tendono a fondersi nella realtà in cui vivono e dall'altro tendono a prendere le distanze da essa. Questo fenomeno viene descritto nel celebre saggio dedicato alla moda. Per essere alla moda, l'uomo agisce in un modo socialmente determinato e al tempo stesso attraverso la moda cerca anche di mettere in atto una presa di distanza dalla massa. L'impatto della modernità sulla sfera individuale e quindi anche sull'azione è forte. Le relazioni sociali sempre più impersonali, il crearsi di identità multiple, e il contrasto tra la vita soggettiva e le forme culturali esteriori, racchiuso nell'atteggiamento *blasè*, finiscono col rendere ambivalente l'agire sociale.

Termina così il volume di Navarini. Soffermandosi ad una prima lettura, sicuramente gli si potrebbe muovere una serie di obiezioni. Fatta eccezione

per Simmel e Durkheim, la cui esposizione tocca i punti principali del loro pensiero, nel caso di Marx e di Weber sembra che restino in parte scoperti alcuni ambiti di riflessione. Nonostante la consapevolezza della complessità di una ricostruzione dell'opera di Simmel, Navarini è riuscito a sintetizzare e a racchiudere i molteplici e diversi aspetti della realtà sociale in una prospettiva unitaria, assumendo come filo conduttore l'agire sociale. Nel passaggio da una tematica all'altra, dalla sociologia delle forme al carattere ambiguo e conflittuale della modernità, si comprende bene quale sia il ruolo e il destino dell'azione degli uomini. Analogamente, di Durkheim l'autore prende in esame la definizione dell'oggetto d'indagine della sociologia, i fatti sociali, e sottolinea lo sforzo del sociologo francese di legittimare l'autonomia della disciplina esposte nelle *Regole del metodo sociologico*. Prosegue con *La divisione del lavoro sociale*, il *Suicidio* e *Le forme elementari della vita religiosa* che racchiudono i concetti chiave per la comprensione del pensiero durkheimiano. Al contrario, nel caso di Marx e di Weber mancano rispettivamente la discussione dettagliata della genesi e dei meccanismi di funzionamento del regime capitalistico dei tre volumi del *Capitale* e del Weber politico e impegnato nel dibattito sull'autonomia delle scienze sociali. Sulla base di queste osservazioni, si potrebbe affermare che alla lettura del testo di Navarini è preliminare una più generale e approfondita introduzione al pensiero dei due autori in questione, soprattutto se si pensa ad uno studente che, per la prima volta, si accosta all'universo concettuale dei classici. Si potrebbe inoltre supporre che una visione d'insieme che tenga conto di tutti i temi discussi da entrambi garantirebbe un immediato riconoscimento della non banalità della sua analisi. Ma ad una seconda lettura tali obiezioni sono destinate a cadere. L'intento reale da cui muove l'autore non è, infatti, quello di presentare Marx, Weber, Durkheim e Simmel aspirando ad un'interpretazione esaustiva, ma re-interpretare il loro pensiero alla luce del modo in cui hanno affrontato il problema dell'agire sociale. In tal senso, nel caso di Marx una simile ricostruzione porta in primo piano l'immagine dell'uomo, del concetto di attività vitale, l'influenza della struttura sull'uomo e sulle sue azioni nonché il ruolo chiave della prassi. La teoria del valore, del plusvalore o del profitto, passano invece in secondo piano, pur

non negandone la rilevanza nella prospettiva marxiana. A ciò si aggiunge la lettura critica di Marx che l'autore offre evidenziandone, di volta in volta, i limiti e le contraddizioni. Non a caso, conclude affermando che il riferimento ad un intervento possibile anche nel campo delle idee dimostra che Marx nel corso del suo lavoro ha finito con l'attribuire una certa autonomia alla sfera sovrastrutturale. Una contraddizione che ha dato il via a numerose discussioni e settori di ricerca. Analogo discorso va fatto nel caso di Weber. Le riflessioni e le concezioni personali del sociologo tedesco sulla politica al pari del suo intervento nel dibattito epistemologico delle scienze sociali, possono essere lasciate sullo sfondo in una ricostruzione della sua opera che abbia come filo conduttore il problema dell'agire sociale. L'elaborazione dei tipi ideali di agire e di potere rende immediatamente chiaro che nella riflessione weberiana il concetto di agire sociale occupa un posto di rilievo. Ma Navarini si spinge oltre. Perché è vero che Weber è il solo tra i classici ad aver elaborato una teoria dell'azione, ma è altrettanto vero che, ancora più di Simmel, risulta difficile spiegarlo in modo sistematico. L'unità dell'opera weberiana è ancora oggi al centro di un dibattito tra gli studiosi. Generalmente il filo sotteso al suo lavoro viene rintracciato, nella storiografia weberiana più recente, nel processo di razionalizzazione da cui ha avuto origine la società moderna occidentale. Non solo Navarini mostra una certa sensibilità verso questa nuova tendenza ma si sforza, dal canto suo, di offrire un'interpretazione alquanto organica di Weber, anche se appoggiandosi alla teoria dell'agire sociale. Per niente banale è la sua rielaborazione del libro *L'etica protestante* e la connessione da lui istituita tra quest'opera e gli altri studi di sociologia della religione. Navarini, infatti, in ultimo passa in rassegna *L'etica economica delle religioni universali* che il più delle volte nelle interpretazioni tradizionali dell'opera weberiana viene oscurata dalla tesi dell'*Etica protestante*. Tuttavia non si può negare che l'originalità del lavoro di Navarini, che gli consente un riconoscimento particolare, emerge con maggiore evidenza nell'analisi di Durkheim. Il primato della dimensione collettiva su quella individuale rende quanto mai difficile il tentativo di voler recuperare la categoria dell'agire sociale, in un approccio macro, quale quello di Durkheim. Ma se il micro va ricompreso nel macro ciò deve valere tanto

per Marx, Weber e Simmel quanto per Durkheim. Se nella *Divisione del lavoro sociale* e *Il Suicidio* permane ancora l'immagine dell'individuo condizionato nelle sue azioni dalla società, nelle *Forme elementari della vita religiosa* tale immagine tende verso un cambiamento. Mediante la funzione del rito, inteso come azione sociale, Navarini dimostra come in Durkheim l'individuo dipende dalla società tanto quanto essa dipende dall'individuo e non da ultimo dal suo agire. A Navarini va dunque il merito di essere riuscito a delineare un percorso di interpretazione delle opere di Marx, Weber, Durkheim e Simmel nella loro connessione con la teoria dell'azione, anche quando ciò sembrava arduo. Se a ciò si aggiunge l'uso di uno stile semplice e chiaro e la coerenza con cui Navarini procede lungo la sua analisi, si può ritenere che il suo testo offra una utile lettura introduttiva, non priva di spunti originali, dell'opera dei classici.



