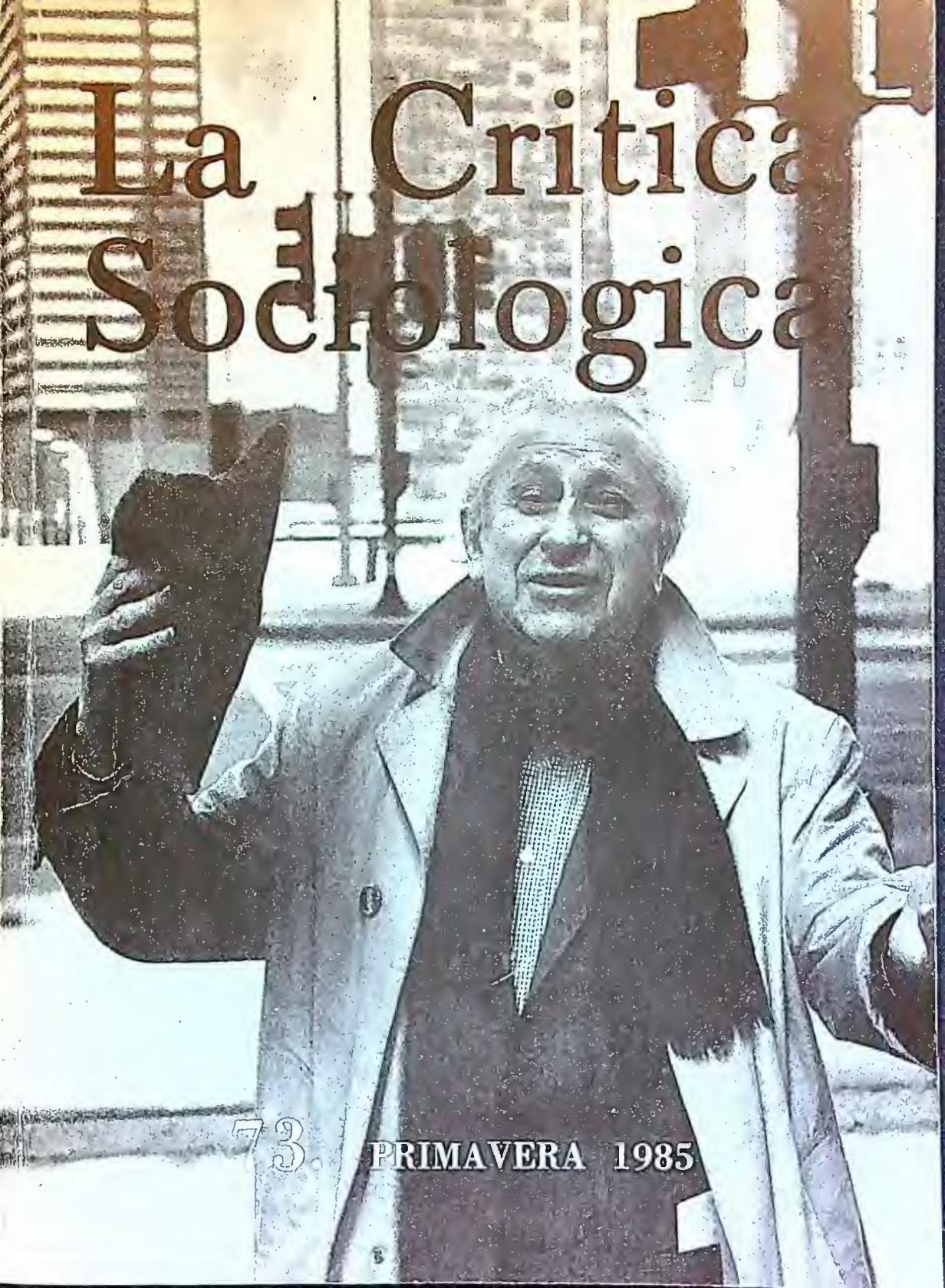


# La Critica Sociologica



73

PRIMAVERA 1985

---

# La Critica Sociologica

---

rivista trimestrale

---

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

---

ITALIA

una copia L. 5.000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 20.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 10.000 abbonamento annuo L. 40.000

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Codice fiscale N. 01364030583

---

Direzione e amministrazione. S.I.A.R.E.S. - S.r.l.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. 6786760

---

Tipografia Rondoni - Roma

---

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

---

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV - 70%

# La Critica Sociologica

73. PRIMAVERA 1985

gennaio-marzo 1985

# SOMMARIO

F.F. — Studs Terkel: un incontro nella città del vento . . . pag. 3

## SAGGI

N. PORRO — Tra teoria e pratica sociale. La controcultura . . . » 6  
J. FRAZER — La sociologia italiana di fronte agli anni '80 . . . » 22  
A. MITESCU — Borges e il dubbio dell'intrico semantico . . . » 33  
F. FERRAROTTI — La macchina come « nuova arma » . . . » 39

## INTERVENTI

D. RONCI — Non dimenticare il terrorismo . . . » 53  
N. PORRO — Survey e politologia: un discorso sul metodo . . . » 57  
G. AMBROSIO — Per una teoria della civilizzazione . . . » 61

## DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

S. VRGAN — Riflessi culturali dei programmi televisivi italiani in  
Dalmazia . . . » 74  
E. DEMM — Un profilo biografico di Alfred Weber . . . » 82  
M. D'ALESSANDRO — Il pensiero e lo stile di Alfred Weber . . . » 88  
A.M. JACOBELLI — Una riflessione filosofica sul problema della  
legittimazione . . . » 120

## CRONACHE E COMMENTI

P.O. BERTELLI — Un convegno di « storie orali » . . . » 114  
M. SELLARI — New York, 19 gennaio 1985: foto di Henri Cartier  
Bresson . . . » 117  
M.G. ZUNINI — La fotografia nel manifesto . . . » 118  
M.I. MACIOTI — Des Dieux et des hommes . . . » 120  
F.F. — In memoriam di F. Rossi Landi . . . » 121

RECENSIONI (G. Albano, M. Sellari-D. Demetrio, P. Iacci-H.G.  
Kessier, S. Miermeister-I. Magli-G. Mastroeni-H.A.-Simon-A.  
Melucci, M. Diani-L. Nagl-C. Prandi-L. Ulivi-P. Watzlawick . . . » 122

*La foto in copertina ritrae Studs Terkel a Chicago ed è stata scattata da  
F. Ferrarotti il 27 marzo 1985.*

*Questo numero è stato chiuso in Tipografia il 10 maggio 1985*

## Studs Terkel: un incontro nella città del vento

*L'ho incontrato una mattina di marzo, il marzo umido e ventoso e imprevedibile di Chicago, quando il lago Michigan è ancora grigio lamiera, ma la neve e il ghiaccio se ne sono andati e i marmi di State Street sono lucidi e la facciata del Wrigley Building splende bianca nel primo sole incerto solo ingiallita nelle giunzioni come una vecchia tastiera o il bocchino d'avorio d'una fumatrice di mezza età che non si arrende. L'ho incontrato all'ora di colazione nella sede della radio station dove lavora, la WFMT, se ben ricordo, al 303 East della Wacker Drive. L'ufficio è all'ottavo piano, dà sul lago, una vista magnifica. La receptionist formato vichinga mi dice che Studs è al gabinetto, di aspettarlo, che lo vedrò passare. Non lo conosco di persona? Ma non posso sbagliare: è un tipo sui settanta, capelli bianchi arruffati. Non lo aspetto. Lo vado a cercare nella mens room. Ma non c'è. Non c'è più. E' già uscito. Torno a sedermi, ma quasi subito mi sento chiamare a gran voce. E' Studs Terkel che mi cerca, urlando il mio nome storpiato. Mi porta nel suo ufficio. Un disordine indescrivibile. Al confronto il mio ufficio di Roma è l'ufficio di un notaio. Parliamo fitto per cinque, dieci minuti, forse mezz'ora. Il tutto inframezzato da abbracci e strette di mano e occhiate d'intesa anche perché parliamo tutt'e due insieme e le voci si sovrappongono e non si capisce niente. Scambio di volumi. Gli metto in mano il mio Myth of inevitable progress, con l'inchiostro così fresco che sporca ancora le dita. Lui mi regala la Good war con dedica ammirativa, ecc. Usciamo nel vento. Gli scatto alcune fotografie, ma non so neppure se l'esposizione sia quella giusta. Mi sembra di essere entrato con Studs in un mondo in cui la logica corrente non ha corso. Una salutare sospensione del senso comune. E' come se ci conoscessimo da cinquant'anni. Mi ricorda i nomi di gente che frequentavo negli anni '50: Saul Alinski, l'autore di Reveille for radicals, Sidney Lens, ecc.*

*Camminiamo stretti contro vento. Mi accompagna da Riccardo in Rush Street per una sorta di zuppa di pesce, stranamente annaffiata da abbondanti libagioni di vino rosso. un vi-*

nello della casa senza pretese, ma generoso. Non mi sono mai sentito così lontano dall'accademia.

Ve

Come ha cominciato ad occuparsi di « storia orale »? Per caso, solo per caso. Aveva fatto di tutto: il presentatore, l'attore di varietà (ha un viso da giullare che incanta, con il naso rosso acceso e gli occhi bolliti), il disk jockey, ecc. Un giorno un'amica gli dice che ha un modo tutto suo di intervistare la gente alla radio, un che di mezzo fra il confessore e il ruffiano, si sintonizza con naturalezza, la fa parlare. Schiffrin della Pantheon Books gli propone il primo libro sulla « great depression », che è *Hard Times*, un titolo dickensiano. Poi vengono *Talking to Myself*, *The American Dream-Lost and Found*, *Working*, e adesso *The Good War*. Come fa? Niente. Non ha metodo. Non segue alcuna logica rigida. La sua metodologia, per così dire, ha solo due tappe: la prima, quella del cercatore d'oro che accumula quintali di materia prima, grezza, alla ricerca d'una pagliuzza lucente; la seconda, quella del chirurgo del cervello — a brain surgeon — che, una volta individuata la pagliuzza, deve saper tagliare con precisione estrema, per separare il magma grezzo dall'oro fino, lasciar cadere ciò che non conta, il contorno, e tenere e fissare le osservazioni importanti, i momenti di vita cruciali, quelli che gettano luce non solo su una persona ma su tutta un'epoca, un clima, uno spaccato sociale. E' una doppia operazione che ha anche un valore pedagogico di autocoscienza per l'intervistato. Quando si ascoltano dopo la registrazione, dicono sorpresi: « Did I really say that »? (ho detto veramente questo?). Oppure: « I did not know I felt thay way » (non sapevo di pensarla così). Parlare con Terkel aveva « obiettivato » ciò che si muoveva nel loro profondo, al di là dei livelli normali della coscienza.

Si parla poi della situazione politica generale. Pat Moynihan ha riscoperto la famiglia negra. Già: è l'industrializzazione che l'ha uccisa. I padri se ne sono andati. Gli stessi grandi caseggiati dei progetti di edilizia popolari non somigliano forse a enormi orfanotrofi? La sinistra non ha niente da dire. Siamo esterrefatti del dissolversi della sinistra in USA e nel mondo. Terkel cita la novella di Edgar Allan Poe dove un corpo si disfa e alla lettera scompare, si scioglie; Poe inventa per l'occasione una parola nuova: *it has dealequest!* La sinistra non è in declino. E' scomparsa; è introvabile: Non s'era mai verificato nulla di simile. Una totale assenza di idee, di programmi, di organizzazione. Abbiamo brindato più volte alla scomparsa della sinistra con la speranza — disperata — di una sua prossima resurrezione. Fuori tirava vento — l'impietoso vento di Chicago, quello che scende senza incontrare ostacoli dall'estremo

*nord attraverso le pianure gelate del Canada. Nubi nere gravavano ora sul Lago Michigan. Ma la zuppa di pesce era buona, fumante, e noi due, Terkel ed io, somigliavamo sempre più a due naufraghi di un'epoca ormai finita, tramontata: due esseri anacronistici, per sbaglio rimasti a vivere e a scrivere in un tempo che non è più il loro, con intenzioni che nessuno raccoglie e che nessuno, del resto, sembra in grado di capire.*

F.F.

### Tra teoria e pratica sociale. La controcultura

Sociologi, antropologi e psicologi sociali avevano individuato nelle manifestazioni « culturali » dei giovani degli anni '60 uno dei più fecondi terreni d'indagine per risalire alle cause latenti e ai fattori scatenanti l'ondata di contestazione sviluppata a partire dalla fine del decennio.

Con strumenti e approcci scientifici diversi, studiosi di nazionalità e orientamenti politico-ideologici differenziati avevano cercato di indagare retrospettivamente o attraverso dinamiche di osservazione partecipante le forme e i tipi delle nuove esperienze di azione collettiva. L'analisi dei comportamenti *sovrastutturali* era assunta come strumento privilegiato nell'indagine di movimenti di opposizione politica che ritenevano, o pretendevano, di rappresentare un antagonismo *strutturale* al sistema dominante. Movimenti che attraversavano soprattutto le società dell'occidente capitalistico, divenendo ovunque elemento di catalizzazione e detonazione di una crisi complessa e di ampia portata.

Questa ricerca può essere oggi considerata criticamente e non senza un pizzico di ironia. Sorpresi dall'onda di piena dei nuovi fenomeni di mobilitazione collettiva mentre erano intenti a vaticinare la fine dell'ideologia e a descrivere — con accenti catastrofici o apologetici — l'efficacia degli strumenti di controllo/integrazione sociale messi in atto dalle società del benessere, molti cultori di scienze sociali, per lo più accademicamente accreditati, ritennero di potersi ricostruire una verginità scientifica discettando sulla *quidditas* dei nuovi movimenti.

Le categorie concettuali e gli strumenti euristici connessi alla nozione antropologizzante di *cultura* si affermarono come centrali. Il termine *cultura* assunse una dimensione olistica, onnipervasiva.

In posizione eccentrica rispetto all'approccio dominante nell'area forte delle scienze sociali accreditate — l'area anglosassone, principalmente gli USA — si collocavano approcci ispirati alle teorie classiche del conflitto e della lotta di classe. Anzi, proprio negli USA un filone teorico derivato dai classici del marxismo canonico — poco sensibile all'appello problematizzante di

Wright Mills<sup>1</sup> — s'impegnava in uno sforzo titanico di analisi macro-economica, destinata a individuare le determinanti strutturali della nuova « crisi del capitalismo » e a fornire chiavi di lettura del fenomeno estensibili a realtà nazionali e sociali molto differenti fra loro.

Ma, se si prescinde dai residui della vecchia sinistra, dai *Leftovers* minoritari<sup>2</sup> e, come detto, dagli economisti gravitanti attorno all'esperienza della *Monthly Review*, il dibattito e la ricerca nel campo dell'analisi sociale furono sostanzialmente monopolizzati da una prospettiva « culturale »<sup>3</sup>.

Il tradizionale approccio quantitativo alla società « dei consumi » — gli indicatori della crescita economica assunti come parametri dello sviluppo — perdeva parte della sua arroganza. Sotto la superficie del rapporto « criticamente consensuale » caratteristico degli scienziati sociali anglosassoni con l'universo consumistico tornava a pulsare l'inquietudine dei conservatori europei per la « società di massa ».

In tale inquietudine si riconoscevano, del resto, numerosi intellettuali di formazione dialettica, capaci di un uso critico del marxismo e sensibili al travaglio teoretico e metodologico della sinistra europea occidentale.

Non mancavano letture articolate e tendenzialmente eterodosse di postulati teorici di tipo classico, dal marx-hegelismo marcusiano alla riscoperta della critica psicoanalitica della civiltà nella versione di Norman O. Brown. Approcci destinati a rivelarsi fragili e ad alimentare fuggevoli infatuazioni quando furono trasferiti al dibattito politico, ma che ci appaiono a posteriori sintomatici di una generale crisi d'identità, quasi il pendant dei tentativi di sviluppo in chiave conflittualistica dello

---

<sup>1</sup> Cfr. C. WRIGHT MILLS, « On the New Left », originariamente pubblicato nell'inglese *New Left Review*, sept. oct. 1960. Ripubblicato da *Studies on the Left*, vol. II, n. 1, 1961. In it. in M. TEODORI, *La nuova sinistra americana*, Milano, 1970, pp. 197-211.

<sup>2</sup> Col termine di *Leftovers* ci si riferisce a quegli spezzoni fortemente ideologizzati, e spesso contrassegnati da dogmatismo settario, che erano sopravvissuti alla crisi post-bellica del marxismo politico USA e alle persecuzioni maccarthiste. Fra questi, prevalevano alla fine degli anni '60 gruppi di tendenza trotskista, maoista o anarchica tradizionale.

<sup>3</sup> Secondo alcune letture, le difficoltà politiche derivanti dal livello di analisi macrostrutturale adottato dagli studiosi neomarxisti del periodo — si pensi alle riflessioni di Sweezy sul rapporto Terzo Mondo/metropoli, ecc. — spiegherebbero in parte le successive difficoltà teoriche di questo filone di pensiero. Si consideri la generale deriva istituzionalistica degli scienziati sociali di formazione marxista della fine anni '70/primi anni '80 di fronte all'offensiva teorico-pratica dei conservatori, di cui sono spia significativa le infinite variazioni sul tema dello Stato nel profilo politologico della tematica.

struttural-funzionalismo parsoniano operati da non pochi studiosi accademici in quella fase politica e intellettuale della vita americana.

In effetti, il pur labile collante ideologico di una ricerca polifonica, centrata sulla fenomenologia culturale dell'opposizione giovanile negli USA, è una sorta di radicalismo intellettuale, che si propone implicitamente come una sponda progressista offerta alla crisi del pensiero politico *liberal* o *radical* della stagione post-kennediana, ma anche capace di sedurre gli orfani del marxismo mitteleuropeo.

L'impianto teorico della riflessione che si sviluppa a partire da queste premesse alla fine degli anni '60 è rappresentato, nelle scienze sociali anglosassoni, dalle articolazioni inter- e sub-disciplinari che si erano venute profilando attraverso la dilatazione dell'originaria declinazione antropologica del concetto di cultura.

Anche in sociologia si affermava e si consacrava il diritto di cittadinanza di alcune categorie derivate, a cominciare da quella di *subcultura* e, più avanti, dalla sua evoluzione/trasformazione in *controcultura*.

1.1 La nozione di *subcultura* — o sottocultura — godeva nelle scienze sociali di un'elaborazione già relativamente compiuta.

In sociologia la scuola funzionalistica aveva derivato dalla produzione di antropologi attivi negli anni '30 e '40, come Kroeber<sup>4</sup> e Linton, alcune direttrici teoriche applicate nel secondo dopoguerra agli studi di comunità.

Definendo la cultura come un insieme di conoscenze, valori, norme e stili di vita acquisibile per via di apprendimento e capace di influenzare i comportamenti umani latamente intesi, alcuni studiosi erano pervenuti alla nozione — derivata — di subcultura. Nella sua forma più semplice, che manteneva alla subcultura la medesima accezione semantica di cultura, venne descritta come la « cultura dei gruppi ».

La subcultura sta ai gruppi — secondo questa formula — come la cultura alla società. Per Valentine la relazione fra i due termini era assimilabile concettualmente a quella fra dialetto e lingua nel sistema della comunicazione linguistica<sup>5</sup>.

Con tipica procedura funzionalistica, la subcultura veniva a strutturarsi come un modello connesso a un più articolato ed

---

<sup>4</sup> Il riferimento canonico è ad A. KROEBER, *Anthropology - Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, New York, 1923.

<sup>5</sup> C.A. VALENTINE, *Culture and Poverty-Critique and Counterproposals*, Chicago, 1968.

esteso insieme culturale al quale poteva aderire per alcuni tratti e dal quale poteva differenziarsi per altri. In questa prospettiva era possibile distinguere varianti specifiche, dalle subculture *tradizionali* delle minoranze politiche o religiose a quelle etnico-linguistiche, sino alle subculture di *appartenenza professionale* o di mestiere.

La nozione di subcultura così definita risultava connessa a criteri di relativa stabilità — in quanto *cultura del gruppo* — e capace di consentire doppie o plurime appartenenze: ogni individuo veniva considerato quasi necessariamente partecipe di subculture diverse, purché non antagonistiche — pena l'attivazione del circuito perverso delle *cross pressures* — in quanto ciascuna si iscriveva in contesti autonomi (classe, età, affiliazione religiosa, ecc.).

Sotto il profilo socio-politico, la categoria di subcultura fu applicata a descrivere fenomeni di persistenza ideologica in comunità isolate nello spazio politico degli USA — il radicalismo classista dei minatori appalachiani e casi analoghi di « atipicità » — o ben più corpose realtà attive sullo scenario internazionale per le quali si riteneva inadeguato o insufficiente il tradizionale approccio storiografico. Esempio l'interesse dei politologi degli anni '60 per i comunisti italiani.

La scarsa consistenza, o la scarsa visibilità sociale, delle insorgenze politiche negli USA dei primi anni '60 — fatto salvo il movimento per i diritti civili, che rientrava peraltro in categorie analitiche consolidate, come i fenomeni speculari di razzismo segregazionistico — non favorirono in una prima fase la estensione del modello subcultura al contesto politico e ideologico degli USA.

A partire dagli studi di A.K. Cohen, invece — il suo *Ragazzi delinquenti* è del 1955 — il modello era stato applicato, ripreso e successivamente adattato, in funzione d'indagine sui fenomeni di devianza e criminalità, con particolare riferimento alle bande giovanili metropolitane<sup>6</sup>.

Non si trattava, però, di una pura estensione o modifica del campo tradizionale d'indagine. Nel modello di Cohen, infatti, venivano meno alcuni tratti caratterizzanti il concetto stesso di subcultura. Intanto perché la subcultura, criminale o deviante, non si presentava come capace di garantire *stabilità* nel tempo. E, soprattutto, perché mancava del tutto quel *riferimento organico alla cultura dominante* che, ancora diversi anni dopo, ver-

---

<sup>6</sup> A.K. COHEN, *Ragazzi delinquenti - La cultura della banda*, Milano, 1963. Un contributo di rilievo è rappresentato da R.A. CLOWARD e L.E. OHLIN, *Teoria delle bande delinquenti in America*, Bari, 1968 (l'edizione originaria è del 1960).

rà considerato intrinseco alla definizione funzionalistica di subcultura, secondo le linee di derivazione di matrice antropologica.

Con le bande propriamente delinquenti, anche le bande giovanili « semi-delinquenti » degli anni '50 e '60, dedite al teppismo di gruppo e connotate da una loro espressività di tipo spettacolare, cominciarono a essere lette in termini di reazione alla cultura dominante, di tendenziale autosufficienza, di manifestazione di bisogni compressi dalla diffusione di modelli consumistici. Al consumismo come fenomeno di cittadinanza economica passiva cominciò a essere contrapposta una generica categoria della « ribellione »<sup>7</sup>.

L'impianto originario che aveva espresso il modello subcultura cominciava a incrinarsi. Da articolazione e delimitazione di campo del concetto di cultura, il modello doveva dilatarsi e modificarsi sino a comprendere manifestazioni di rigetto o contestazione — comunque motivate e connotate — rispetto alla cultura dominante, che nell'ipotesi funzionalistica era percepita come fatto unitario e socialmente condiviso.

Si innescò per questa via un tipico meccanismo di reazione formalizzante e proliferarono le distinzioni concettuali fra bande portatrici di specifiche subculture. Alle bande propriamente *delinquenti* o meglio *criminali* — si contrapposero le aggregazioni *confittuali*; alle bande giovanili informali vennero aggiunte, recuperando un'intuizione di Merton, quelle *astensionistiche*, cresciute nel *retreatism* anomico della metropoli statunitense e nell'« assurdo » descritto da Paul Goodman.

Si attinse a piene mani nel repertorio criminologico e politologico, cercando di ricondurre a problema di metodo e di strumenti quella che era una crisi incipiente del modello euristico, ricca di implicazioni sociologiche e indirettamente politiche.

Mancò, per di più, la capacità di recuperare criticamente prospettive di analisi che potevano ancora rivelarsi feconde, una volta sfrondate dalle bardature ideologiche del primo funzionalismo e fatte reagire con le nuove dinamiche urbane. Gli studi dedicati dalla scuola di Chicago alle *street gangs*<sup>8</sup>, nei primi decenni del secolo, offrivano ad esempio materiale di lettura longitudinale straordinario per capire l'effervescenza dei nuovi *slums*, come pure — l'accostamento è solo in apparenza paradossale — la « psicologia sociale » del campus universitario.

Almeno sino alla metà degli anni '70 un approccio basato sull'intersezione delle dinamiche socio-urbane con quelle proprie dell'integrazione etnica e culturale nell'area metropolitana, of-

---

<sup>7</sup> Le prime analisi ispirate a questo tipo di approccio sono riferibili all'esperienza dei *Mods* inglesi. V. AA.VV., *The Mods*, London, 1979.

<sup>8</sup> Cfr. H.W. ZORBAUGH, *The Gold Coast and the Slum*, Chicago, 1929.

friva possibilità di dilatazione empirica e concettuale del modello fondato sulla categoria di subcultura che furono solo in parte sfruttate.

Prevalse un'interpretazione statica e implicitamente ideologica del concetto. Se le subculture non potevano che riferirsi a una cultura dominante socialmente condivisa, pur nella possibilità teorica del conflitto subculturale, ogni potenziale antagonistico doveva necessariamente esprimersi attraverso una categoria differenziata, che servisse a sottolineare i caratteri di alterità e di distanza rispetto al modello dominante.

Così, una cultura criminale, in quanto opposta all'ordine sociale, non poteva che costituirsi in una *controcultura*. Simmetricamente, le subculture giovanili degli anni '50 e '60 — spie di un disagio sistemico, ma recuperabili nei meccanismi dell'integrazione sociale — sembrarono eclissarsi alla fine degli anni '60, per essere in parte fagocitate dalla marea montante di una consapevole cultura politica di opposizione<sup>9</sup>. Di una *controcultura politica*, insomma che animava la contestazione giovanile e studentesca negli USA con qualche anticipo sui movimenti che avrebbero presto percorso le società europee occidentali, quella giapponese e alcuni paesi del socialismo di stato, lambendo i centri metropolitani dell'America latina e del Terzo mondo.

In un simile contesto storico, l'originaria accezione criminologica di controcultura conobbe una rapida obsolescenza. Lo stesso segno ideologico del concetto si modificò, quando della formula controcultura si appropriò la pubblicistica radicale di area anglosassone.

E, per la verità, la diffusione e la fortuna della categoria di controcultura sono da mettere nel conto della pubblicistica assai più che non in quello della sociologia accreditata.

Il termine stesso, del resto, enfatizzava la possibilità di un uso immediatamente politico, mentre l'accentuazione dei caratteri « culturali » sembrava rendere l'approccio teorico e ideologico incompatibile — e comunque indipendente — rispetto al marxismo canonico. Il riferimento ad autori passati per l'esperienza della Scuola di Francoforte, da Marcuse allo stesso Norman Brown, consentiva di elaborare una riedizione suggestiva della categoria di « dominio »<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Agli inizi degli anni '60 una trattazione tipologica classica del rapporto subcultura-controcultura era stato tentato da alcuni ricercatori. V. ad es. J.M. YINGER, *Contraculture and Subculture*, in « American Sociological Review », XXV, 1960.

<sup>10</sup> N.O. BROWN, *La vita contro la morte - Il significato psicoanalitico della storia*, Milano, 1964 (ed. or. del 1959). Di H. Marcuse, cfr. le opere di maggiore impatto pubblicistico del periodo, come *Eros e civiltà*, Torino, 1966 e *L'uomo a una dimensione*, Torino, 1967.

Per questa via, la nozione di controcultura si veniva precisando in termini reattivi rispetto alla *cultura dominante*, assumeva un segno antagonistico-libertario, sostanzialmente positivo.

In altri termini, era il terreno stesso del conflitto a essere così ridefinito, con una eclisse delle determinanti strutturali che rimanevano centrali in aree — come l'Europa occidentale — dove l'antagonismo di classe si presentava come più esplicito e meglio percepibile.

Vale forse la pena ricordare, in proposito, come all'interno del modello teorico struttural-funzionalistico che aveva elaborato la nozione di subcultura, il conflitto si prestava a due possibili letture.

Per la variante politicamente conservatrice, esso si manifestava come effetto delle differenziazioni funzionali operanti entro la cornice delle relazioni fra sistema e sottosistemi — cultura dominante e subculture — in quanto indice di un disagio da rimuovere o da circoscrivere nei suoi effetti socialmente rilevanti.

Per i parsonsiani di orientamento *liberal*, invece, andavano privilegiate le implicazioni dinamiche del conflitto stesso e la categoria di subcultura ben si prestava a cogliere le dimensioni e i connotati dell'anomia mertoniana. E' principalmente da questo filone che il concetto di subcultura era, infatti, evoluto in direzione del suo superamento come controcultura.

Queste osservazioni si riferiscono all'ambito teorico-concettuale della questione. Non va, però, dimenticato che il neo-funzionalismo *liberal* aveva già ispirato, nel decennio che precedette l'esplosione della rivolta di Berkeley e le manifestazioni pacifiste organizzate dagli SDS<sup>11</sup>, quello che fu percepito come l'aggiornamento kennediano dell'*American Dream*. Si pensi all'esperienza dei Peace Corps o alla « guerra alla povertà » dichiarata da Johnson con esplicito richiamo all'appello riformistico contenuto nella *The Other America* di Michael Harrington<sup>12</sup>. E si pensi, per altri versi, alle iniziative militanti che erano culminate negli Erap-Projects<sup>13</sup>, sostenuti dalle organizzazioni sindacali.

L'analisi funzionalistica del conflitto subculturale, incontrandosi con i mille rivoli della tradizione liberal-radical, aveva cioè prodotto non solo teoria, ma azione politica.

Con l'affermarsi della categoria di controcultura si ribalta

---

<sup>11</sup> Students for a Democratic Society, l'organizzazione di gran lunga più rilevante nel panorama associazionistico dei giovani radicali USA degli anni '60.

<sup>12</sup> M. HARRINGTON, *L'altra America*, Milano, 1964.

<sup>13</sup> Economic Research and Action Projects, i dieci grandi « progetti » posti alla base delle campagne per il riscatto delle aree diseredate elaborati dagli SDS e finanziati da organizzazioni sindacali e umanitarie.

la linea di derivazione causale: *se le subculture potevano produrre conflitto funzionale all'immersione di gruppi e comunità nel « melting pot » della società statunitense, era il conflitto — assunto come un prius storico — a produrre la controcultura.*

Le implicazioni politiche e ideologiche non mancarono di essere esplicitate dai teorici del nuovo radicalismo. Terreno di scontro diveniva il potere. Gli obiettivi di emancipazione razziale, sessuale, sociale si trasformavano in obiettivi di liberazione. La controcultura nascente si sarebbe legittimata attraverso la sua capacità di infrangere i meccanismi di controllo sociale operanti nel sistema della tolleranza repressiva. Ma era questa la realtà del nuovo radicalismo USA?

1.2. A distanza ormai di una quindicina d'anni dalla fioritura, editorialmente impetuosa, della pubblicistica sociologica nord-americana dedicata al fenomeno « controcultura », è forse possibile individuare meglio e ubicare storicamente i tratti caratterizzanti quell'analisi.

Con l'avvertenza, del resto implicita nelle premesse del discorso che qui si cerca di sviluppare, che ci si trova il più delle volte di fronte a letture pesantemente condizionate da un approccio ideologico. Pochi analisti — specialmente nell'area della cultura accademica *radical USA* — si accontentarono di descrivere o si sforzarono di penetrare con strumenti metodologicamente adeguati il fenomeno.

La maggior parte volle essere contemporaneamente parte in causa, indossando talvolta i panni del profeta anziché quelli, meno appariscenti, dell'osservatore militante.

E' anche alla luce di questa considerazione che si comprende meglio la preferenza accordata agli aspetti emergenti di una subcultura giovanile diffusa rispetto a una più panoramica analisi generazionale, e ad alcuni di questi aspetti emergenti rispetto ad altri.

Volendo sintetizzare, a quegli *stili di vita* che si ispiravano a modelli di permissività, di laicità intellettuale, di rifiuto della burocrazia. Stili di vita che avevano per teatro principale il campus universitario e per referente polemico l'ideologia della *Multiversity* teorizzata da Clark Kerr<sup>14</sup>.

Del resto, già nel 1966, individuando i « temi » centrali del

---

<sup>14</sup> La *Multiversity* teorizzata da Clark Kerr — allora presidente dell'Università di Berkeley e studioso delle organizzazioni — si sarebbe dovuta configurare come un organismo pubblicamente legato alle Corporations e destinato a produrre quadri dirigenti per un'industria retta dal comandamento dell'espansione continua. Cfr. l'analisi critica della tecnocrazia liberal-corporativa di Payna, Walls e Berman, n. AA.VV., *Gli studenti e la nuova sinistra in America*, Bari, 1969.

movimento della gioventù radicale che si andava profilando con qualche anticipo rispetto ai veri e propri momenti di mobilitazione collettiva, Paul Jacobs e Saul Landau collegavano strettamente la fenomenologia comportamentale del campus con una problematica allo stato nascente:

« In some measure, the modes of extreme personal behavior adopted by this group — their permissive view of marijuana or hallucinogenics like LSD, their matter-of-fact acceptance of sexual freedom and their habitual profanity — are part of their search for identity. That search assumes a rejection of everything connected with their old identity and of the technological, bureaucratic values they see as dominant in American life »<sup>15</sup>.

Certamente la *search for identity* di cui parlano Jacobs e Landau è categoria analitica non facilmente assimilabile a quella — ben più sofisticata — che ispira, ad esempio, l'approccio euristico ai nuovi movimenti di un sociologo come Touraine. Interesse qui notare, però, come il dato comportamentale sia assunto come elemento fondamentale da cui si dipana l'analisi e come già nella fase « preistorica » della controcultura giovanile si affaccino alcuni temi significativamente ricorrenti nella letteratura successiva.

Il primo di questi è quello della *dilatazione della coscienza* che si spinge sino a legittimare la funzione — presunta come liberatoria — delle più diverse sostanze stupefacenti. Questo tema deriva sicuramente dalla *Beat-Generation* degli anni '50 e dai suoi profeti — da Ginsberg a William Burroughs allo stesso Kerouac, gli interpreti dei « ribelli senza causa » negli anni del maccarthismo e seguenti — e rimanda a quel bisogno di simulare l'infinito che trova precedenti illustri ancora nella letteratura decadente dell'ottocento. La novità consiste nel diritto di cittadinanza politica che — seppure implicitamente — l'esperienza allucinatoria, celebrata in rituali collettivi che rinforzano l'identità di gruppo, sembra assumere nell'universo della controcultura dei tardi anni '60.

In realtà, il tema rinvia a un mito fondamentale nella costruzione dell'identità simbolica degli USA: *il mito della frontiera*.

La dilatazione dell'area della coscienza individuale, vissuta nella sfera della comunità elettiva, è la traslazione in chiave di controcultura radicale del bisogno di conquista che alimenta la

---

<sup>15</sup> P. JACOBS e S. LANDAU (eds), *The New Radicals*, New York, 1966, p. 6.

epopea nazionale americana.

In questo senso, la ricerca d'identità di cui parlano Jacobs e Landau, accoglie in sé un bisogno culturale latente — l'identificazione con un processo simbolico vissuto in chiave di appartenenza e « celebrato » nella sfera intersoggettiva — con manifestazioni di modernizzazione del costume abbastanza prevedibili e in fondo assai poco trasgressive, come la spontaneità sessuale e la laicità.

Non casualmente, quindi, gli autori citati collegano in una trama ideologico-politica la ricerca d'identità dei giovani neo-radicali con il rifiuto di un'identità fondata sull'etica e l'organizzazione burocratico-tecnologiche della società.

Per quanto possa sembrare paradossale, la controcultura che si viene caratterizzando alla fine degli anni '60 si scontra con una cultura della modernità funzionalmente più avanzata, come quella impersonata dalla tecnocrazia e dalla *Multiversity*.

E' la controcultura che — attraverso una traslazione culturale di tipo estetico e soggettivistico — attinge a risorse simboliche tradizionali, cercando quella legittimazione del comportamento trasgressivo che non aveva interessato i predecessori, dai bohemiéens alla Beat-generation, e che non interesserà la disprezata deriva dell'eroina nel decennio successivo.

Ed è la controcultura a ridefinire volontaristicamente un'altra risorsa simbolica tradizionale degli USA: il mito della *comunità*. O meglio, della *liberazione comunitaria*, attraverso l'attivazione dell'immaginario e della psicologia collettiva. Di qui un complesso rapporto con il liberalismo kennediano che fa da antecedente e referente storico al proliferare delle esperienze politiche di nuovo radicalismo militante. Il progetto kennediano — la *Nuova frontiera* — è percepito a posteriori come un gigantesco sforzo di canalizzazione nell'alveo modernizzante del Welfare State (che negli USA non aveva conosciuto aggiornamenti sostanziali dai tempi di Roosevelt) delle risorse simboliche potenzialmente attivabili come risorse controculturali, come materiali per un'opposizione radicale.

E la mistica del lavoro di comunità — progetto utopia della riaggregazione sociale urbana — era stato l'orizzonte ideale di molti leaders studenteschi formatisi politicamente nell'esperienza del kennedismo, sino al maturare di una crisi delle esperienze esistenziali che, come osservava Jack Newfield, metteva a nudo le radici *culturali* del progressivo declino del mito liberal e delle nuove insorgenze:

« The roots of the student disaffection are cultural rather than political... What the activists are doing is to create a new, adversary culture based on community

and psychic liberation. Drugs, rock music, underground papers, long hair, colorful dress, and liberated sex are all part of it. Some of the vessels of these new values are Dylan's songs, Marcuse's books, Goddard's films, and Ginsberg's life-style »<sup>16</sup>.

Ed è la logica del consumo culturale a minacciare, secondo lo stesso Newfield, la possibilità stessa di trasformare in un'alternativa politica credibile il movimento del New Left:

« Yesterday's underground becomes today's vaudeville and tomorrow's cliché. If the draft, super-patriots, and the Justice Department don't wreck the New Left, mass-cult may kill it with kindness and then deposit its carcass in the cemetery of celebrities, alongside of Baby Jane Holzer, Liberace, and Jack Kerouac »<sup>17</sup>.

L'impetosa riflessione, che è della fine degli anni '60, ci appare singolarmente profetica. Ma, soprattutto, è utile a circoscrivere il circuito sociale dell'azione radicale e della contro-cultura.

Un circuito definito dai miti tradizionali della frontiera e della comunità, attivato dalla crisi del liberalismo kennediano e reso ideologicamente antagonista da processi di astrazione e simbolizzazione tipici dell'universo dei media.

Il percorso ideologico della contro-cultura radicale è tracciato nitidamente da Charles Reich, soprattutto in *The Greening of America*<sup>18</sup>.

Un'opera intrisa di moralismo e psicologismo, vera apologia dell'utopia regressiva di cui ci può apparire oggi portatrice tanta parte della contro-cultura USA dei primi anni '70, ma che ha almeno il merito di definire una cornice concettuale che aiuta a svelare le dinamiche profonde operanti nel movimento.

Per Reich la contro-cultura è tutta iscritta in quella *Coscienza Terza* che all'autore appare come il frutto di un tradimento del sogno americano, maturato nell'impoverimento della vita, nell'irrazionalità, nella violenza del sistema corporativo.

« La nuova coscienza è il risultato di due forze interagenti: la promessa di vita fatta ai giovani americani da tutta la nostra opulenza, tecnologia, affrancamento e

---

<sup>16</sup> J. NEWFIELD, A. *Prophetic Minority*, New York, 1970, (2nd ed.), p. xvi.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>18</sup> C. REICH, *La Nuova America*, Milano, 1972 (ed. or. 1970).

ideali; e la minaccia a questa promessa portata da un insieme di cose, dallo squallore della luce al neon ai lavori deprimenti, dalla guerra nel Vietnam all'incubo dell'olocausto nucleare »<sup>19</sup>.

Reich descrive con (involontaria?) procedura sociologica uno scenario in cui il conflitto potenziale è prodotto di una crisi di status — la « promessa » che si rovescia in tradimento per i figli della middle class — e di un estendersi delle dinamiche sociali di frustrazione da privazione relativa. Il tradimento di cui gli pare vittima un'intera generazione è in realtà il tradimento più generale del sogno americano.

Un capo di accusa che viene rivolto tanto all'individualismo competitivo delle origini — la *Coscienza Prima* — quanto al liberalismo riformista della *Coscienza Seconda* e alla sua progressiva involuzione nel modello dello Stato corporativo. E la critica dello Stato corporativo coinvolge in Reich lo stato pubblico e il mito del progresso, l'economia mista e gli effetti della industrializzazione.

La coscienza terza di cui gli sembrano interpreti le avanguardie contro-culturali dei primi anni '70 aspira a un lavoro non alienante, a più ricche relazioni interpersonali, a una ricomposizione dell'esperienza comunitaria che sembra trasposta senza grandi sforzi di fantasia dai classici della Kulturkritik di destra europea.

E' ancora, in sostanza, il tema dell'« umanizzazione della società industriale » in versione decaffeinata. Nel dilatarsi del suo circuito di consumo, la contro-cultura radicale veniva, insomma, perdendo il pathos di Norman Brown e persino la tensione intellettuale di Marcuse finiva per smarrirsi, piegandosi alle esigenze della propaganda e della divulgazione.

Chi tenta la sintesi più consapevolmente eclettica — e inconsapevolmente rivelatrice — è in questo senso Theodor Roszak con il suo *The Making of a Counter Culture*<sup>20</sup>. Per lui la costruzione di una buona società è un compito *psichico* affidato a un movimento *culturale* per la trasformazione della *coscienza*.

E' in questa ottica che l'autore riscopre un progetto immamente attivo secondo una logica di tipo provvidenzialistico sin dagli anni della Beat-Generation e infallibilmente destinato a fe-

---

<sup>19</sup> C. REICH, *op. cit.*, pp. 213-214.

<sup>20</sup> T. ROSZAK, *La nascita di una contro-cultura*, Milano, 1971 (ed. or. 1968).

condare la controcultura dei giovani radicali USA alla fine degli anni '60:

« A questo punto il progetto che avevano intrapreso i beat dell'inizio degli anni cinquanta, il compito di trasformare se stessi, il loro modo di vivere, le loro percezioni e la loro sensibilità, acquista rapidamente diritto di precedenza sul compito pubblico di cambiare le istituzioni o la politica.

E' quindi possibile riconoscere una continuità di pensiero e di esperienza tra i giovani che lega tra loro la sociologia della Nuova Sinistra di Mills, il marxismo freudiano di Herbert Marcuse, l'anarchismo da terapia gestaltica di Paul Goodman, il misticismo corporale apocalittico di Norman Brown, la psicoterapia zen di Alan Watts e, per finire, il narcisismo impenetrabilmente occulto di Timoty Leary, nel quale il mondo con i suoi dolori alla fine si rattroppisce alle dimensioni di una festuca nel vuoto psichedelico e privato dell'individuo. Se percorriamo questa continuità, troviamo una sociologia che conduce continuamente alla psicologia, raggruppamenti politici che si inchinano all'individualità, comportamenti consapevoli e complessi che cedono il campo alle forze del profondo non-intellettivo »<sup>21</sup>.

Autocoscienza e rivendicazione dei diritti del privato, conclamato eclettismo teorico e suggestioni individualistiche, diffidenza per l'esperienza politica e richiamo delle forze pulsionali latenti: la controcultura di Roszak presenta tutti i caratteri di quei movimenti *post-politici* che andranno sviluppando nel contesto europeo a partire dalla metà degli anni '70. E che qualcuno definirà del riflusso.

1.3. Una rilettura — per quanto forzatamente selettiva — dei testi che più contribuirono a diffondere e a profilare a cavallo fra gli anni '60 e '70 la nozione sociologica di *controcultura*, suggerisce oggi perciò alcune considerazioni.

Innanzitutto, la sociologia *radical* di area anglosassone ci appare retrospettivamente assai più impegnata a sponsorizzare che non a spiegare criticamente il fenomeno delle insorgenze giovanili e intellettuali del tempo. Tale tendenza è particolarmente evidente nel caso della pubblicistica nord-americana. Con la sola, parziale e a suo modo significativa eccezione di Wright Mills, nessun sociologo aveva saputo *immaginare* le tensioni che si

---

<sup>21</sup>) T. ROSZAK, *op. cit.*, p. 78.

sarebbero sviluppate a partire dai campuses sulla fine degli anni '60.

Analogamente, l'analisi del *Movement* è affidata per un verso all'approccio macrosociale e all'economicismo dei neo-marxisti. per l'altro all'impressionismo della pubblicistica radicale.

Quest'ultima si rivela abilissima nel captare slogans suggestivi e nel fare da amplificatore a tematiche rimaste circoscritte sino a quel momento in ambito letterario o accademico. La sua sensibilità all'uso dei media e la totale permeabilità che offre ai più diversi influssi di pensiero ne spiegano il relativo successo.

Ma il nocciolo duro della controcultura — questa categoria spuria mutuata per forzatura euristica dal linguaggio antropologico — è rappresentato da una sorta di *utopia regressiva*, intimamente e intrinsecamente legata alla cultura sociale statunitense.

In questo senso diviene « controculturale » l'archetipo ideologico della *frontiera* che Kennedy aveva recuperato in chiave di riformismo modernizzante e che i profeti della « dilatazione dell'area della coscienza » trasferiscono senza soluzione di continuità all'esperienza psichedelica come esplorazione di una frontiera interiore.

Così pure la nostalgia romantica per la *comunità* viene riproposta, seppure in termini diversi da quelli ecologici e lontani da implicazioni apparenti di tipo etnico-nazionale, come bisogno propriamente sub-culturale. L'aggregazione per affinità elettive di tipo cultural-comportamentale è in questo senso assai più marcata nell'esperienza USA che in quella europea, dove dominante sarà l'affinità ideologica. Certamente, però, si tratta di un bisogno descritto nelle forme di una sub-cultura residuale, che nei suoi sforzi di autodefinizione ricorda da vicino le resistenze e i rimpianti della tradizionale cultura conservatrice di fronte ai traumi dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione.

Non va dimenticato, del resto, come la quasi totalità dei contributi scientifici esaminati siano il prodotto di una riflessione a caldo, incalzata da eventi — la crisi del sistema politico USA post-kennediano, la guerra vietnamita, i prodromi della crisi energetica — che favorivano dinamiche fusionali di esperienze di matrice ideologica e intellettuale diverse. Di qui anche il carico di ambiguità e di contraddizioni presenti in molti analisti sociali del periodo, e non solo americani. Considerazioni che consentono di dissipare razionalmente buona parte della sensazione di confuso eclettismo e di approssimazione sociologica che emana da molte pagine di profeti della controcultura del tempo, ma che non spostano i termini del problema.

Se si fa eccezione del tempo dell'*identità* — destinato ad alimentare uno stimolante quanto controverso capitolo della sociologia politica europea — la « controcultura » USA non sembra infatti offrire categorie realmente innovative all'analisi sociale. Di più: non sembra capace di offrire chiavi di lettura convincenti alla propria stessa autoanalisi.

Persino il tema dell'*identità* — la *search for identity* dei giovani radicali del periodo postkennediano — filtrato attraverso la griglia della decodifica del messaggio, si presenta come il portato di una non ben strutturata utopia regressiva.

Sociologicamente, il concetto di controcultura è soltanto una astrazione intellettuale.

Sul piano storico-politico, la sua parabola non ci appare retrospettivamente come il prodotto di un conflitto, bensì come l'indicatore di una tensione sociale la cui origine è da rintracciare in una crisi di status e in un circuito da privazione relativa, circoscritti a una sub-cultura giovanile e intellettuale.

Né si può affermare che la controcultura radicale USA abbia mai trasferito sul terreno di una lotta per il potere globalmente intesa la sua ambigua ricerca d'*identità* (differenziandosi in questo strutturalmente dai fenomeni di contromobilizzazione di destra).

Simmetricamente, il suo stesso appello ideologico e la ricerca degli interlocutori sociali ci appaiono escludere implicazioni « rivoluzionarie » affini al modello europeo dell'antagonismo sociale.

Le stesse manifestazioni comportamentali dei segmenti *controculturali* della gioventù USA degli anni '60 e '70, infine, sono da leggere in un quadro di sostanziale affievolimento dei meccanismi tradizionali di controllo e integrazione sociale. La perorazione libertaria e la pedagogia antiautoritaria del New Left si configurano di fatto come uno strumento retorico e un veicolo di legittimazione subculturale assai più che come tratti costitutivi del movimento, fatta probabilmente eccezione per le sue fasi iniziali e per i suoi antefatti.

Né mi sembra casuale che quella parte della cultura radicale europea rivelaasi più sensibile alle tematiche del New Left abbia fatto proprie soprattutto le suggestioni anti-industrialistiche e quelle legate al diritto di accesso alle nuove tecnologie della comunicazione. In realtà come quella italiana e quella tedesca, saranno infatti l'ecologismo e la battaglia per la nuova libertà d'espressione l'eredità politica meglio rapportabile alla esperienza americana del decennio precedente, con una indicativa dimenticanza di tutta la problematica relativa alla *democrazia partecipatoria*. Una problematica vivissima nei sacri testi

della controcultura militante — dalla dichiarazione di Port Huron<sup>22</sup> alle annate di *Dissent* — ma assolutamente incapace di trovare autentica cittadinanza nell'universo politico USA.

E' lecito a questo punto domandarsi quale realtà descriva l'autodefinizione di controcultura attribuitasi da certa sociologia radicale USA. E la risposta non può che essere secca: se controcultura descrive qualcosa, nei termini di derivazione genetica da un conflitto diffuso, di lotta per il potere, di innovazione ideologico-culturale, questo qualcosa non può certo essere il magmatico movimento dei neo-radicali americani fra gli anni '60 e '70. Un movimento che mescola istanze etico-normative modernizzanti con un fondo di utopia regressiva ispirato a tratti nazional-culturali specifici e privi di qualunque possibilità di generalizzazione.

Quella del *Movement* appare, insomma, assai più come una sub-cultura diffusa, impegnata a costruire nella sfera dell'immaginario un antagonismo sovrastrutturale con un sistema dominante dai contorni indefiniti e fortemente connotato eticamente.

Ma le riserve sono di carattere più complessivo e chiamano in causa la stessa validità scientifica della nozione di controcultura.

Una categoria che appare, in altri termini, inapplicabile al suo stesso modello euristico e che non sembra possibile sostenere abbia retto alla verifica empirica.

Al di fuori della pubblicistica radicale anglosassone, nessuna seria ricerca sul campo è venuta a suffragare la validità del paradigma controculturale e a confermare l'esigenza di dilatare e ridefinire oltre l'ambito criminologico di Cohen l'approccio originariamente proposto per l'indagine delle bande giovanili « devianti ».

Il termine stesso è adottato con sempre maggiore timidezza nell'analisi dei *movimenti post-politici* e alcune eccezioni significative corroborano le riserve teoriche e metodologiche avanzate.

NICOLA PORRO

---

<sup>22</sup> E' l'atto politico-programmatico di costituzione degli SDS, nel giugno 1962.

# La sociologia italiana di fronte agli anni '80

## Appunti per una discussione

### Introduzione

Si può chiedere: perché affrontare un tema così importante (la sociologia italiana dell'ultimo decennio) con una serie di appunti? Prima di tutto, non si può discutere una disciplina oggi così diffusa con un volumetto come *L'inferma scienza*, limitato al processo di istituzionalizzazione e di concettualizzazione iniziale: bisogna sia di più, sia di meno. La sociologia è una disciplina 'pluralistica' in cui le deficienze delle varie scuole 'nazionali' accentuano le varie forme delle sue mancanze epistemologiche e metodologiche. Certo, in secondo luogo, si potrebbe fare dei nomi in un articolo, ma solo in una maniera sommaria, schematica, e probabilmente prematura: sarebbe forse meglio qui proporre una serie di 'work-points', di 'punti di partenza su cui lavorare', piuttosto che una critica che può sembrare un attacco *ad hominem*.

Il discorso è semplice: negli anni settanta, si vedono economisti, giornalisti, 'commentatori' che prendono delle iniziative nell'elaborazione delle categorie sociologiche, di interesse generale per quanto riguarda sia i vari aspetti della crisi italiana che il fallimento relativo dei sociologi di fare i conti con i movimenti sociali degli anni sessanta, e dopo. Si tratta, cioè, di un non-rinnovo della generazione di studiosi formata negli anni '50, e che forse si sentiva delusa dai movimenti degli anni '60 che per lo più li rifiutavano sia come portavoce dell'analisi concreta e riformista (tranne *Quaderni rossi*) che della teoria sociologica classica. Negli anni '70, questa mancanza di rinnovo generazionale non solo permetteva ai non-sociologi (da Sylos Labini ad Asor Rosa) di entrare nel campo sociologico con idee stimolanti ma concettualmente inferme, ma tendeva a concentrare gli sforzi su problemi settoriali, invece di costruire una teoria con riferimento particolare all'Italia, e teoricamente ben fondata. La tendenza attuale di fare una distinzione totalmente anomala fra 'sociologia cattolica' e 'sociologia laica' (nel senso culturale, e non nel senso in cui più tardi riferisco ad una sociologia degli interventi di base, la sociologia 'organica', più o meno informata, e qualificata), una invenzione del tutto particolare ed arcaica, viene accompagnata ed anche rafforzata dalla tendenza verso una separazione della sociologia accademica e critica dalla sociologia 'integrata' degli enti pubblici e privati. Insomma, la divisione culturale (cattolici-laici) ha il suo *pendant* nella frammentazione del mondo 'pubblico-privato', della sociologia integrata; e questa frammentazione tende a favorire ricerche parziali ed empiriche. Certo, ci sono state modificazioni nella struttura dei due settori — accademico e pubblico-privato — rispetto alle strutture corporative e professionali. La sociologia 'di base', organica, ha anche contribuito alla comprensione e all'elaborazione sia delle modernizzazioni degli anni '70 che delle sue arretratezze e deviazioni.

Tuttavia, nonostante l'alibi comodo e spesso convincente che l'assenza di una sociologia teoricamente aggiornata e/o effettivamente rifor-

mista è dovuta al sistema politico ed immobile (niente Svezia, solo assistenza), la posizione della sociologia, nel senso lato concepita come disciplina accademica ma anche come riflessione critica ed obiettiva sul sociale è poco incoraggiante.

1. Negli anni '70 la sociologia italiana si è massificata (il lato di consumo, lo sviluppo di un mercato, di un pubblico), se non proprio industrializzata (il lato della 'produzione imperfetta'). La sociologia 'laica', massificata e spesso burocratizzata, come quella accademico-professionale, è diventata un filtro importante attraverso il quale i fenomeni della crisi italiana sono stati presentati alla classe politica e poi alle masse come espressione di legittimità e impegno da parte della politica. Queste osservazioni sulla sociologia italiana, strettamente nel contesto del suo rapporto con il potere, e forma di potere essa stessa, non coinvolgono il processo dettagliato dell'istituzionalizzazione della sociologia, sia nella sfera pubblica e privata, che nella sfera tradizionale dell'Università, e neppure una storia del *walzer* dei filoni metodologici. Si tratta invece di un tentativo di mostrare in che modo la diffusione di una sociologia — per lo più non-accademica, 'laica' cioè, utilizzata — o meglio — presentata, e strumentalizzata come arma o come tecnica della politica, poteva influenzare il sistema politico in senso lato, nel decennio. Si può dire anche che questa diffusione, metodologicamente, si colloca ancora lungo gli assi tradizionali dello storicismo (il marxismo comincia ad entrare sotto quel titolo, negli anni '70) idealista, e materialista (termini più corretti che non quelli di 'sinistra' o di 'destra'), e dell'organicismo/meccanicismo. Non si sono poste alternative a queste impostazioni generiche, mentre di alternative ce ne sono, mi sembra, almeno due — un riformismo efficace (opportunismo politico, se si preferisce, ma ad un livello di ampia realizzazione, con il riconoscimento e l'appoggio di forze sociali mobilitate), e una nuova teoria della crisi, capace di rompere sia con i facili ottimismo dello storicismo, che con la passività conservatrice dell'organicismo. La difficoltà di superare le costruzioni tradizionali, e di costruire un nuovo atteggiamento basato sui poli riformismo-teoria dinamica della crisi si spiega però sulla base di molti fattori. Si possono citare la resistenza del sistema politico-intellettuale a qualsiasi progetto di rinnovamento; un'ondata di violenza politica ideologicamente primitiva, di un campanilismo ingenuo (salvo nel caso Moro); una classe politica impegnata ad ogni costo a conservare le sue basi tradizionali di potere 'classista' o tradizionale; un'università insieme vittima di una riforma ritardataria e laboratorio delle contraddizioni sociali.

2. La paura di perdere l'appoggio 'tradizionale' delle basi di potere, anche se si discuteva molto il problema del cambiamento delle alleanze di classe basato sull'emergere dei nuovi ceti medi qualificati' significava sì, che per i partiti la sociologia diventava uno strumento importante; però, da un lato, comportava un tentativo abbastanza cauto di 'conoscersi meglio', e dall'altro, un tentativo abbastanza conservatore di assorbire le forze nuove dall'etica partitica pre-esistente. Per lo più, la sociologia accademica che non si è inserita né nella sociologia burocratico-politica, né nella sociologia 'laica' o 'di base', si è limitata a proporre progetti riformisti, senza, però, una speranza di poter formulare nuove alleanze di classe o di appoggiare filoni di opinioni nella classe politica. Negli anni '60, la sociologia ha offerto poco e le è stato chiesto poco. Negli anni '70, la sociologia ha spesso teso a identificarsi con i gruppi 'marginali' o, meglio, con i loro problemi nei confronti del potere: lo stesso potere, cioè, da cui una parte della sociologia accademica e popolare si sente esclusa. Si tratta dell'emarginazione rela-

tiva di una parte dei ceti medi e dell'emarginazione totale di una generazione demografica e politica dal '70 al '75 per i ceti medi, e dal '70 al '77 in poi per gli altri. Dalla sociologia accademica alla sociologia 'laica' basata sulle esigenze e sulle pratiche dirette, immediate, e spesso non solo molto diffuse ma impetuosamente efficace e soddisfacente, c'era spesso poca distanza. Però, le esigenze dei gruppi emarginati sono, in definitiva, quelle di ceti senza potere istituzionale. Invece di essere lo strumento di gruppi in ascesa (i ceti medi qualificati, per esempio) diventava uno strumento *ad hoc* di gruppi in declino o almeno in crisi; non faceva, quindi, una scelta di classe tradizionale, né di potere istituzionalizzato, anche se, ovviamente, erano tanti i sociologi già politicizzati e/o burocratizzati. Non bisogna esagerare l'alleanza fra sociologia accademica e sociologia 'laica', là dove esiste, al di fuori della semplice cooptazione professionale politica e burocratica, essa appare come l'espressione di un potere marginale, un'alleanza fra l'autonomia teorica e culturale dell'accademia, e l'autonomia senza potere dei gruppi minacciati dalla disgregazione materiale e morale. Certo, ci sono stati momenti di alleanze più ampie fra politica, accademici e laici, ad esempio, nei movimenti per il divorzio e per l'aborto: però, si può dire che questi erano impulsi verso una modernizzazione e una laicizzazione generale e generica piuttosto che nuove alleanze fra gruppi e classi sociali e sociologia. La sociologia, cioè, nella ricerca dell'integrazione sia dei ceti medi che degli emarginati, faceva delle alleanze *mitiche*.

3. Esiste un senso in cui 'la sociologia' può esercitare il suo potere ideale tramite una classe politica, e in una maniera non semplicemente diffusa e casuale? Il consigliere del Principe è vulnerabile nella stessa misura in cui è potente: più potere, più rischio; più si avvicina al potere diretto, più diminuisce l'autonomia del consiglio. Negli anni '60 la sociologia ha scelto due basi di potere, l'industria e l'università. Negli anni '70 si vede chiaramente che sia la diffidenza rispetto alla sfera pubblica (e soprattutto lo Stato) che la perdita dell'autonomia comportano dei limiti. Però, è anche vero che negli anni '60 e '70 il riformismo possibile ha sempre riflesso una negoziazione condotta dal potere sulla base della convinzione che la *resistenza* al cambiamento è il segno più convincente del potere stesso (e, quindi, della sua legittimità). Il Principe, cioè, non voleva consiglieri, anche se alla base di questo atteggiamento c'è un fondo di paura: la paura di provocare conseguenze inattese, spostamenti di forza, etc. La sociologia non è voluta, non è conosciuta e, dopo tutto, è anche scomoda perché propone un esame autonomo (cioè, non collegato ai tempi dei politici) del potere e delle sue basi materiali ed ideali. In Italia, chiaramente, la mancanza di una *filosofia* di riforma viene basata sugli scontri di classe: non si fonda una filosofia su un compromesso. Meglio, si fonda una teoria di governo — repressiva — sulla dottrina del 'meno si fa, meglio è'. La sociologia americana, che ha lottato per essere cooptata, ha sempre pensato, ottimisticamente, che la disciplina possieda i mezzi per sbloccare qualsiasi situazione sociale, sia attraverso il colloquio diretto con la classe politica che attraverso l'appello all'opinione pubblica. In tutte e due queste direzioni i canali sono strettissimi seppure esistono: la sociologia, cioè, deve scavare i canali con il proprio sforzo, il che vuol dire rompere nettamente con la concezione dell'autonomia della teoria.

4. Possiamo descrivere la sociologia degli anni '60 come 'speranza delusa'. L'esperienza di essere esclusa dall'esperimento — per quanto deludente — del centro-sinistra finì definitivamente nell'esclusione, anzi,

nell'emarginazione, degli studenti, il nuovo soggetto sociale, i ceti medi qualificati cresciuti proprio nel laboratorio del sociologo. Negli anni '70 ricomincia una serie di rivalutazioni di questi ceti nuovi, più cauta e scettica, in cui non entra più la speranza nel riformismo e nella modernizzazione progressista. Difficilmente si può parlare di una speranza 'differita', se non nella ricerca di una situazione 'pre- (o proto-) rivoluzionaria'. Da un lato, c'era il tentativo di fare i conti con le realtà del cambiamento sociale degli anni '60, e dall'altro il desiderio di realizzare i miti sociologico-politici del '68. I tentativi di un Ferrarotti di trasformare l'analisi dei 'problemi sociali' in una forma di ispirazione per la classe politica si scontravano invece col silenzio dell'area governativa. Dall'altro lato, i tentativi di creare forme autonome di resistenza sociale alla crisi particolare di 'disgregazione' sociale si sono incontrati con la accusa di criminalità o di populismo anti-democratico. Questi due progetti per uscire dall'impasse rivoluzione-riforma hanno avuto un'influenza graduale, a lungo termine. Tuttavia, sarebbe difficile sostenere che questi atteggiamenti abbiano conquistato, soprattutto all'inizio, un seguito di massa.

5. Un pubblico 'qualificato', però, si è sviluppato, stentamente, è anche diventato un pubblico politico, benché al livello nazionale, manchino correnti riformiste convincenti. Questo, in ogni caso, pare piuttosto un discorso degli anni '80. Negli anni '70, la sociologia sembra avere qualcosa da dire alle generazioni nuove dell' 'università povera'. Il privilegio degli intellettuali in declino poteva essere convertito in uno strumento critico — alla ricerca di un nuovo appoggio sociale — attraente per gli studenti, e per tutti i gruppi sociali in lotta, emarginati o meno, fra cui le donne, i disoccupati, il lavoro nero, etc. Il docente precario e lo studente 'precario' hanno un lato comune che manca negli anni '60. L'intellettuale come forza egemonica si è ridimensionato negli anni '70 in un contesto più modesto, forse più moralistico, ma anche, dopo il '77, più tradizionale.

6. Ma allo stesso tempo la sociologia si è sempre più diffusa in due dimensioni: primo, la sociologia diventa una serie di luoghi comuni; tutti diventano sociologi e parlano sociologese — anche se, in buona misura la sociologia di massa è stata fatta da economisti e storici più che da sociologi. Anche, la sociologia *sui generis* del Censis — blanda, fatalista, con toni leggermente biasimanti, popolar-moralista (o moraleggiante) corrisponde perfettamente alle esigenze giornalistiche di tastare il polso dell'italiano medio di fronte a una crisi che *dovrebbe* cambiare tutta la sua vita, la sua storia ma che, invece, galleggia ad una distanza tollerabile (il crollo della sfera pubblica viene accolto come la fine di un incubo) <sup>2</sup>.

7. In secondo luogo, i sociologi, gli scienziati sociali, entrano nell'amministrazione pubblica e nel governo locale, soprattutto nelle aree della sociologia urbana (e i suoi *social problems*), della psicologia sociale e nella problematica del mercato del lavoro. I processi di diffusione, di polarizzazione e di istituzionalizzazione coincidono con un processo di specializzazione sempre più frammentato.

---

<sup>1</sup> SYLOS LABINI, *Saggio sulle classi sociali*, Bari, Laterza, 1975.

<sup>2</sup> Cfr. la bibliografia nel mio *Italy, society in crisis/society in transformation*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1981.

8. La spinta riformatrice sembra aver trovato il suo culmine nel 1975. Nel '76, la folla poco numerosa e depressa davanti alla sede del Pci segnala ancora una volta le difficoltà di qualsiasi progetto di riforma affidato allo stato e ai suoi custodi. I ceti medi qualificati che in modo particolare dipendono dallo stato e dall'impiego pubblico, si sentono delusi di entrambi. Quindi, la sociologia non può più essere, a questo punto, considerata né come strumento né come terapia (o palliativo): torna ad essere una *disciplina* (o una pratica diretta, non teorica); la pratica del ceto medio universitario perbene, ancora una volta senza sbocco nel mondo politico, senza il prestigio dell'economia, e senza l'appoggio ideologico che la rende utile agli emarginati. La sociologia diventa un osservatore privilegiato dalla posizione sociale del ceto medio qualificato: in giù, c'è la droga ed il terrorismo; in su — in un modo non solo dialettico ma funzionante come mandante — la mafia e il potere di stato occulto.

9. Lo sviluppo della sociologia negli anni '70, nel suo iter attraverso le istituzioni, segue un percorso molto simile agli intellettuali amministrativi nel Pci.

Cioè, data la difficoltà per il Pci di formulare un nuovo concetto socio-politico del riformismo, l'amministratore ha dovuto fare i conti con i successi della sociologia laica (la mobilitazione delle donne, soprattutto, negli anni '70, ma anche con altre forme di prese di potere decentrate). La politica dei « problemi sociali » sia per la sociologia che per l'amministratore è stata un'esperienza importante: significa uno spazio sia per l'amministratore che vuol affrontare problemi diretti, non mediati, che per il sociologo che si sente un funzionario. Al livello dei gruppi primari, e dei problemi che pesano su questi, c'è stato un intreccio fra amministratore, attivismo di base, e sociologia. L'inno rituale dei « problemi » sociali — donne, giovani, pensionati, drogati, criminalità, casa, scuola, etc. — per quanto approssimativo, è nondimeno un inno con pubblico, e con valori più o meno indiscussi. La sociologia è entrata nelle regioni e nella burocrazia statale in un modo tale da oscurare il conflitto nell'università fra autonomia intellettuale e la burocrazia del docente.

10. Insomma, c'è un movimento in molte aree della società tale da farci chiedere: non si potrebbe obiettare che, negli anni '70, la sociologia è una disciplina 'normalizzata', cioè, diffusa nei centri di potere o di influenza potenziale, una scienza pluralistica con diversi filoni e con diversi modi di esprimere le sue modalità di potenza?

11. Anche la sociologia 'pluralistica' è stata rimossa verso livelli di potere subalterni<sup>3</sup>. Se 'la sociologia' non esiste più, i filoni sociologici non emergono con chiarezza nell'analisi sociale. I conti non sono stati fatti con il '68, e neppure con il marxismo. L'esclusione della sociologia — come arma dei ceti medi di sinistra, mai capita e mai perdonata dal potere — fa parte della sconfitta continua della sinistra politica e 'ideologica'. La sociologia diventa specializzata e allo stesso tempo i progetti di trasformazione diventano più disperati, più minoritari: e questa frammentazione non può non servire agli interessi corporativi. Anche se

---

<sup>3</sup> Idee sviluppate nel mio *L'intellettuale amministrativo nella politica del PCI*, Napoli, Liguori, 1977. e, con F. FERRAROTTI, *Intellettuali e PCI a Bologna*, Napoli, Liguori, 1981.

la sociologia ha un interesse progressista<sup>4</sup>, cioè, se si identifica con i bisogni di ceti sociali in ascesa, da un lato prende ad oggetto delle sue indagini gli elementi 'primitivi' o 'paleo-capitalistici' del paese, e dall'altro costruisce una sua propria base neo-corporativa.

12. Solo l'università conserva la famosa 'autonomia culturale' dell'intellettuale socialmente galleggiante, ed è il punto di riferimento sociologico-intellettuale dell'Italia moderna, che è basata, infatti, sulle contraddizioni fra terziarizzazione e disgregazione. Quindi formare l'università vorrebbe dire ridurre il suo potere autonomo, il suo 'universalismo'. Gli intellettuali hanno annunciato sia la morte delle ideologie che il centenario della scomparsa di Marx. Questo vuol dire che gli intellettuali hanno rinunciato a stimolare la mobilitazione sociale, o che non hanno trovato appoggi sociali e una personalità sociale? Forse hanno invece accettato il ruolo di informatori dei ceti medi sulle chances che questi hanno nei confronti del potere: le possibilità di entrare nel sistema, e le minacce provenienti dalla crisi<sup>5</sup>.

13. Siccome abbiamo caratterizzato la sociologia *par excellence* come scienza della piccola borghesia qualificata (invece della analisi di classe e di alleanze sociali tipica della classe operaia e della politica governativa), ci si può chiedere quale sia la ragione l'insistenza sui margini della società (se non come critica della classe politica), sui *problemi* della società? Prima di tutto, si deve accennare al terrorismo politico, che ha creato un'atmosfera quasi-golpista e pseudo-rivoluzionaria, in cui i nuovi ideologi piccolo borghesi non hanno voluto né agire né lottare politicamente. In secondo luogo, c'è stato un inserimento parziale dei ceti medi qualificati, nel sistema di potere, un inserimento contestato ma, nella sua subalternità, accettato. Il progetto universalistico e riformista della sociologia è arrivato, in larga misura, dentro la burocrazia. L'università perde una parte del suo potere, gli esperti vengono cooptati<sup>6</sup>. Il riformismo torna ad essere una tecnica per conciliare interessi corporativi, invece di essere il progetto 'equilibrato' dei ceti medi. Le tappe di questo processo possono essere descritte così: negli anni '60 la sociologia faceva parte della vecchia cultura accademica ma cercava anche uno sbocco 'tecnico' e moderno nella classe operaia; i ceti medi qualificati, cioè

---

<sup>4</sup> Cf. *Quaderni piacentini e La critica sociologica*. Le posizioni della direzione sono esposte ampiamente in ogni numero.

<sup>5</sup> Sulla crisi, il contributo dei sociologi non manca, ma i sociologi non hanno egemonizzato il dibattito. Oltre A. BAGNASCO, *Tre Italie, Bologna, Il Mulino, 1977*, abbiamo A. ASOR ROSA, *Le due società: ipotesi sulla crisi italiana*, Torino, Einaudi, 1977. P. BARCELLONA, *La repubblica in trasformazione: problemi istituzionali del caso italiano*, Bari, De Donato, 1978. C. DONOLO, *Mutamento o transizione? Politica e società nella crisi italiana*, Bologna, Il Mulino, 1977; L. GRAZIANO e S. TARROW (a cura di), *La crisi italiana*, Torino, Einaudi, 1978. L. FERRAIOLI e D. ZOLO, *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*, Milano, Feltrinelli, 1978; A. NEGRI, *La crisi dello Stato-piano: comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, Milano, Feltrinelli, 1974. Tranne la sociologia privatistica del Censis, sono pochi i sociologi che hanno provato a scrivere sulla crisi in termini generali, o ad applicare ad essa una teoria classica.

<sup>6</sup> La teorizzazione della fine dell'ideologia (come al solito fatta dagli ideologi stessi) non sembra proporre un ritorno né ad una teoria analitica classica, né ad una proposta di svecchiamento della teoria classica. Vi è la nostalgia per l'ideologia assente (cioè l'assenza della funzione privilegiata dell'intellettuale 'galleggiante' come ideologo), piuttosto che la speranza generata dalla scomparsa della mistificazione e l'avvento di nuove formulazioni sociologiche.

una parte del corpo studentesco che si sentiva più ceto medio che borghese e quindi adottava marxisticamente l'*ideologia* operaia (anche paleo-operaia, o '*Ideologia tedesca*'), aveva scavato un suo spazio fra partiti e professionalità. Negli anni '70, i partiti si sono dimostrati cautissimi rispetto alle forze 'moderne', come cause della crisi. Infine, le strutture istituzionali hanno accettato — lentamente — i ceti medi qualificati senza però, la loro ideologia tipica: il riformismo universale. Invece, hanno potuto inscrivere una serie di rivendicazioni corporative: all'estero è impensabile che senza l'intreccio con l'ideologia piccolo-borghese del ceto medio ci sarebbe stato un fenomeno simile a quello delle Br. Per la sociologia, il problema è semplice: l'ideologia paleo-operaia non entra assolutamente nel suo progetto. La mobilitazione dei margini fa parte del suo progetto di legittimazione, e di critica della classe politica, ma non ne è centrale: manca lo sbocco principale, che è l'esercizio diretto del potere politico negli interessi dei ceti medi *in ascesa* ma senza la capacità di distruggere i contropoteri borghesi e operai.

14. Questo schematismo suona dogmatico: però, riesce a descrivere sia le reazioni al fallimento del progetto riformista negli anni '70 (cooptazione e violenza), che il discorso tormentato sul caso italiano come caso 'anomalo'. Chiaramente, senza la crisi, si potrebbe mantenere la concezione tradizionale dell'ascesa normale dei ceti medi professionalizzati. Negli anni '70, il progresso — e con questo anche il progresso dei ceti medi — diventava problematico e soprattutto *patologico*. Quindi, la sociologia, a metà strada fra 'cultura' e 'tecnica' rischia di apparire come progetto di un intervento sociale mai ben formulato, e mai realizzato.

Non voglio presentare una visione ideologica della sociologia, in cui la sociologia critica rappresenta il punto di vista della borghesia intellettuale, 'delusa' dall'ascesa al potere di forze estranee e pericolose, ovvero in cui la sociologia professionale-accademica è metodo facile per far entrare i nuovi ceti medi qualificati, nel mondo privilegiato della cultura, ovvero, ancora, in cui la sociologia 'laica' offre una apertura ad una frangia 'proletaria' o populista che rifiuti l'istituzionalizzazione. E' strano, però, che queste osservazioni, per quanto rozze, non siano state applicate alla storia della modernizzazione italiana e alla promozione sociale dei ceti medi, e soprattutto al diffondersi dei margini di ceti sfruttati che, nonostante quello sfruttamento, alimentano una fascia importante della classe politica, e imprenditoriale.

15. Il progetto degli anni '70 tra economisti, letterati, sociologi, etc., non è stato quello del riformismo, ma della cronaca di una società in disfaccimento (una società cioè, in cui le forze di rinnovamento 'sane' non arriveranno). La sociologia americana, invece, ha sempre creduto nel rapporto integrazione-diversità: l'integrazione non esclude diversità, e viceversa. Mentre in Italia negli anni '60, il futuro viene considerato come 'normale', negli anni '70 non c'è futuro, e il presente è patologico.

16. Data la mancanza di un nuovo soggetto propulsivo per il cambiamento sociale la sociologia italiana tende ad appoggiare il cambiamento dei costumi sociali: i referendum, il movimento femminista, ecc. Negli Stati Uniti quest'atteggiamento fa parte di un'accettazione sostanziale della società che poi permette un'operazione di 'perfezionamento' dei margini. In Italia, invece il 'movimentismo' sociologico non rappresenta una reazione contro la cooptazione burocratica della sociologia, ma piuttosto una strategia alternativa dei ceti medi qualificati esclusi dal potere, o meglio, del suo mestiere ideale (condiviso con l'intellettuale) di mediazione fra i gruppi fondamentali per motivi sia disinteressati che personali.

17. La sociologia universitaria, quindi, rappresenta ancora un intreccio di problemi ideali e soprattutto concreti che vengono risolti in altra sede: cioè, con gli strumenti della burocrazia, coll'occupazione delle case, col lavoro di informazione e di militanza. Si verifica una diffusione coerente, al servizio di classi e gruppi diversi, dell'informazione sociologica. Solo nell'università si vede il confronto fra l'intellettuale 'separato', teorico, ed i canali che si scaricano nelle sfere politiche istituzionalizzate o meno. Mancando in larga misura lo Stato del benessere, lo 'spirito' dei ceti medi professionali manca del potere che deriva dalla capacità di legittimarsi attraverso una redistribuzione dei beni che è conferma della loro professionalità. D'altro canto, l'esistenza dello stato assistenziale è un segno permanente della crisi e della supremazia del clientelismo al di sopra della razionalità burocratica, impersonale dei ceti medi.

18. Un mito del XX secolo sta nella fede nel 'common man' — qualunque fascista, New Deal che sia. Il nostro non è mai stato il secolo del ceto medio, come non lo sono stati i precedenti. Il ceto medio è il ceto della ragione, del progresso, del progresso civile e regolato — o, almeno, diciamo, gli intellettuali del ceto medio hanno questi valori (condivisi con altri interlocutori, chiaramente): valori dell'impegno, della ragione, del miglioramento, della visione manheimiana, *non* nel senso dell'intellettuale 'galleggiante', ma del ceto disinteressato, cioè, interessato solo al proprio potere e benessere: un ceto che per proteggersi dagli estremi è pronto a tutto: anche a rischiare gli estremi. Questo sembra essere l'origine, il mestiere, il destino — per il momento, in Italia, frustrato — della sociologia. E è questo il *mito* su cui si basa il nodo di saldatura fra le 'verità' il pubblico e il privato, le 'tre Italie' come funzione del nuovo soggetto qualificato e sociale.

19. Se, storicamente, la sociologia è la 'scienza' della mediazione, e quindi dei ceti medi (e, chiaramente, è stata vista così sia, politicamente, dalla sinistra e dalla destra, che, socialmente, dalla borghesia e dal proletariato) ci si potrebbe aspettare un rafforzamento della disciplina da parte degli intellettuali letterati in declino. Ed è, infatti, successo così, ma solo parzialmente: senza uno sbocco politico, l'universo scientifico-ideologico dei ceti medi qualificati tende a cercare alleati 'anomali': in altre parole, i ceti medi in ascesa durante un periodo di crisi non sanno dove allinearsi, come individuarsi.

20. Dall'Università, non partono operazioni offensive di classe o di ceto, e non si mescolano vecchi privilegi con le nuove qualificazioni massificate. Non si sa, infatti, né si chiede, chi sono questi ceti medi ancora radicati nelle loro classi di origine, soprattutto rispetto ai costumi, i punti di riferimento ideali. In effetti, la *constituency* della sociologia è proprio nell'area sociale delineata, ma non capita, da Mannheim. Non si tratta del proletariato di Marx, né della borghesia più o meno illuminista sia di Comte che di Weber, ma di questo ceto che sembra amorfo, alle prese con la burocrazia, l'individualismo e il collettivismo, il lavoro intellettuale come merce e come direzione, gestione della società.

21. Le società industrializzate non hanno 'cancellato' le classi 'di base', la classe dirigente e quella 'espropriata'; però, la terza forza, i ceti medi qualificati, entrati nell'amministrazione come elemento subalterno, trovano nella sociologia uno strumento classico di potere intellettuale, una tecnica idonea al proposto tipo di potere. Questo potere è precisamente il potere di essere il presente che medita su se stesso: nel senso hegeliano, è il potere della servitù, dell'intelligenza. Può sembrare molto schematico dire che in Italia il destino della sociologia è così

strettamente collegato con la difficile ascesa dei ceti medi che se ne possono facilmente spiegare i ritardi, la posizione subalterna, i conflitti con i vecchi 'mondi' della cultura e dell'ideologia proletaria. Si può sostenere, però, che per il riformismo esiste un soggetto sociale — i ceti medi: non, per esempio, come per Scalia, il soggetto 'studente', come forza lavoro in formazione, e neppure le classi o pseudo-classi basate sulla tecnica ('tecnici') o sul potere ('amministratori') ma precisamente su una classe per cui il riformismo è allo stesso tempo una via al potere e il suo esercizio effettivo. La domanda giusta, insomma, non è perché la sociologia non riesce ad avere una sua influenza proporzionale in Italia, ma piuttosto 'perché' i ceti medi, per cui la sociologia è l'arma propria, non riescono ad appropriarsi del potere politico che normalmente sarebbe il loro?

Ovviamente, ci sono mille risposte, dalla resistenza conscia da parte delle classi 'di base' alle varie forme conscie ed inconscie di elaborazione delle teorie e della cultura sociale. Il problema maggiore, però, è che manca una definizione di questi agenti/funzioni/pezzi di ricambio di un processo di modernizzazione e di burocratizzazione che li nutre, li porta a posizioni di potere subalterne e che diffonde la sua cultura — come osservatore insieme impegnato e scientifico — attraverso un controllo imponente dei mezzi di istruzione e di comunicazione, facendola entrare nelle classi fondamentali.

22. Chi sono, questi ceti medi? Nel senso marxiano, non sono il cuore, ma la testa della rivoluzione. Sono contestati dalle classi fondamentali; non sono 'il terziario'; sono qualificati, come la classe operaia, e hanno un potere subordinato/subalterno. Però, hanno uno strumento che probabilmente non sanno utilizzare (anche perché occorre raggiungere un certo livello di sviluppo economico), e cioè la sociologia, che premia la riforma.

23. La sociologia è lo strumento/ideologia dei ceti medi: in Italia l'ascesa dei ceti medi rimane bloccata tra varie tappe, e con questo si blocca anche l'inserimento della sociologia come 'ideologia'. Ovviamente, questa è un'ipotesi un po' generica, che tenta di collegare il destino della sociologia come interesse professionale di un certo ceto 'esperto' con la difficile ascesa dei ceti medi italiani — meglio, forse, con la storia tormentata della modernizzazione e della 'ceti medi(-)azione' del paese.

24. Ci si può chiedere, tuttavia, perché la nostra sociologia 'modesta' non fa 'grand theory', individua 'problemi', prende posizioni di classe molto diverse (rurali, operaie, 'marginali', burocratiche/politiche), ma che alla fine riflettono il desiderio 'professionale' di cambiare la società in senso totalmente accettabile a questi ceti 'intellettualmente qualificati'. Il potere subalterno di questi ultimi occupa una posizione classica nel lavoro burocratico-professionale collegato sia colla legittimazione del potere che colla trasmissione e analisi delle rivendicazioni delle classi subalterne. Non sono ceti medi 'rivoluzionari', né una classe 'nuova', tipo Gouldner, ma il risultato normale della 'professionalizzazione dell'inquietudine sociale'.

25. Piuttosto che una scienza deludente, che avrebbe digerito un po' di tutto e un po' di nulla, da Marx a Pareto, alla sociologia americano-europea vista in una chiave blanda e tecnica, è più ragionevole vedere il suo inserimento nell'universo intellettuale italiano come un tentativo, per lo più fallito, di offrire alle classi sbocchi per cambiare un rapporto di forze che sembra eterno, o inconclusivo, e che chiaramente esclude dal loro 'spazio' elementi rilevanti dei ceti medi stessi.

E' forse utopistico pensare alla sociologia in Italia come strumento di trasformazione, ma un progetto di questo tipo che parta dalla sociologia servirebbe per lo meno ad evitare l'orazione funebre per la 'morte delle ideologie' che è in effetti la commemorazione per la scomparsa (o il suicidio) dell'intellettuale come ideologo.

Se l'intellettuale — letterato — si definisce non come 'forza indipendente', uomo di cultura, ma si colloca all'interno del nuovo ceto medio qualificato, esso allora si pone come componente organica del lavoro complesso, e con interessi materiali che lo spingono, che ci piaccia o no, verso alleanze sociali di vari tipi, certo, ma in definitiva a una posizione di mediazione riformista.

## Conclusioni

Invece della tendenza alla passività nei confronti dell'imperialismo culturale americano degli anni '50 e '60, la sociologia 'accademica' degli anni '70 ha provato a presentare la dialettica di un processo contraddittorio: l'ascesa e il corporativismo di una parte della forza-lavoro qualificata (soprattutto il settore pubblico), lo sfasciamento di un'altra parte contro la crisi (il lavoro nero, la precarietà, etc.), e l'emarginazione totale, sia aggressiva che passiva. Si tentava anche di mettere insieme questi processi confusi, di modernizzazione, di recessione, e di regressione, sotto le rubriche della città, della crisi del potere, delle istituzioni, etc., senza, però, riuscire a mettere insieme un quadro delle tendenze e delle attitudini sociali della totalità italiana. Il distacco voluto, e necessario dal mondo accademico, spesso anche alleato con la sociologia 'di base' ('laica', diretta), è cominciato ad essere trasformato in un nuovo campanilismo (chiaramente da tendenze già presenti ma marginali e non dominanti). Si apre, insomma, un'area 'di destra' formale (cioè, collegata al potere istituzionale) ed informale: quest'ultima è collegata al rifiuto cattolico-popolare, ma anche populista, delle istituzioni dello stato industrializzato, della modernità, e dell'economia mista come economia di transizione (cioè, modificabile). Questo 'ritiro' dal mondo politico rifletterebbe uno spostamento a destra di una certa parte dei ceti medi, e non può non contribuire al rafforzamento della 'destra-centrismo' moderno. E' un movimento essenzialmente negativo, a-teorico, ed auto-illudente. Dentro la categoria del campanilismo, c'è una tendenza di guardare problemi locali o regionali in isolamento, senza base teorica, tranne quella dell'arrangiarsi locale. Questa è una sociologia 'regionalizzata', come una volta la sociologia rurale viene 'ruralizzata'. Il populismo particolaristico e culturale che sta alla base di questa tendenza — da Censis ad Ardigò — è di una notevole debolezza culturale e storica.

Ovviamente, la passività, il ritiro ai margini, la regressività hanno un retroterra comune: la mancanza di sbocchi riformisti per la sociologia e, soprattutto, come abbiamo detto, per i ceti medi che sono il suo 'pubblico' principale. Chiaramente, ci sono tendenze, individui, centri studi, che superano sia la passività che il localismo regionale ed ideologico: però, la sociologia 'privata', della comunità, contribuisce alla mancanza di questo riformismo: fa un'operazione di legittimazione su di essa. Se la sociologia degli anni '70 ha per lo più cercato di aiutare la gente senza potere, nei confronti del potere — i deboli contro i potenti (droga, scandali, giungla retributiva, mafia, terrorismo, etc.) — la sociologia degli anni '80 rischia di elaborare una serie di miti — soprattutto per i ceti medi — come l'ingovernabilità, il rifiuto del collettivo, del moderno, etc. Questo sarebbe sacrificare la nostra socialità che, anche

se non 'svedese', rappresenta la contribuzione forzata dell'assistenzialismo da parte del lavoro dipendente.

In questo senso, meno discussione sui problemi corporativi forse condurrebbe ad una discussione sui contributi positivi della sociologia italiana, e soprattutto sul 'perché' della sociologia critica. E su questo discorso mancano i nomi, e i nomi nuovi soprattutto. Anche se l'identificazione della sociologia riformista con certi interessi dei ceti medi può sembrare provocatoria o addirittura anti-operaia, l'alternativa sembra essere un ritorno ad un tradizionalismo ed un oscurantismo chiaramente anti-operaio, ed a-critico.

JOHN FRASER

## Borges e il dubbio dell'intrico semantico

E' un luogo comune nella letteratura di Borges e nella critica su di lui e soprattutto nella critica orale dei suoi lettori fedelissimi che egli si *ripeta*. Meno male per i « poveri » esegeti. Però, quanto più si approfondisce il senso delle sue metafore ricorrenti, la struttura narrativa dei racconti, il carico filosofico delle sue riflessioni sull'irrealità dell'io e lo scetticismo gnoseologico, etc., tanto più si aumenta l'impressione che l'oggetto stesso della scrittura si dematerializzi e nello stesso tempo l'autore sparisce pure lui nel labirinto dedalico del continuo intrico semantico e degli scherzi delle parole e dei suoni che conquistano un'arcana forza e indipendenza da ingannare il lettore. Il testo letterario si fa e si disfa sotto i nostri occhi sempre stupiti dalla materialità evanescente del fatto linguistico. Sia dal punto di vista tematico che da quello stilistico e narrativo può darsi che Borges sia sopravvissuto a se stesso, cioè i motivi mitici e i procedimenti della tecnica dell'immaginario fantastico siano la parte caduca dell'opera, soprattutto anche perché, amato, lo scrittore è molto imitato e quindi, esposto alla moda effimera della produzione e del consumo sociale della letteratura. Al contrario, potremo dire che la parte più condensata del pensiero borgesiano destinato a vivere a lungo nell'orizzonte atemporale dei valori sempre contemporanei, è il conflitto fondamentale tra la molteplicità dei codici linguistici.

Il punto di partenza sta nel bilinguismo dell'infanzia, molto diverso dal bilinguismo come fatto sociale della comunicazione collettiva. Così, si problematizza dal principio l'energia interna, particolare a ciascuna lingua, di tagliare la realtà in base a una fonetica e a una certa rappresentazione dei generi, per articolare poi le parole secondo le regole sintattiche proprie, praticamente intraducibili, e costruendo alla fine lo specchio linguistico come una sorta di doppione del mondo. E' da notare che sin dai primi anni di vita il doppio codice linguistico utilizzato da Borges funzionava come rito comportamentale, sicché il codice inglese della nonna paterna, benché trascurato, disegnava lo stile *alto, cosmopolita e intellettuale*, mentre il codice spagnolo della madre apparteneva allo stile domestico della vita quotidiana.

---

<sup>1</sup> Prologo a *Evaristo Carriego*, Einaudi, Torino 1972, p. 7.

Ma aldilà delle possibili speculazioni psicanalistiche tra il corpo materno, il corpo materno del padre e il doppio corpo linguistico, la gerarchia fisica e meta-fisica del corpo nasconde una rottura mitica dell'unità originaria dell'universo così come viene costruito e scoperto mediante il fonetismo della lingua materna. Ciò che stupisce nell'esperienza esistenziale di Borges con le parole è l'assenza della funzione sociale del linguaggio. Parlando solo nella famiglia: in inglese ottocentesco con la nonna paterna, in spagnolo con la madre, in inglese oxfordiano con la governante, alternando le lingue con la sorella Norah e con il padre, Borges vive in una sorta di monade linguistica che appartiene, e quindi custodisce senza cambiamenti, a un certo contesto sociale e culturale del linguaggio. Egli non ha vissuto la lingua viva dei ragazzi della sua età e il *lunfarde*, il gergo delle borgate di Buenos Aires, cioè la lingua parlata, succosa e colorita del popolo, dei commercianti e delle prostitute e nello stesso tempo del sentimentalismo erotico dei tanghi. Aldilà del cancello del giardino della casa dei Borges nel quartiere suburbio Palermo si parlava un'altra lingua scoperta dopo come intellettuale maturo.

Si potrebbe dire che l'infanzia di Georgie si svolge in un orizzonte linguistico immobile, museale, simile alla lingua dei libri della Biblioteca paterna o delle Enciclopedie. Le successive lingue studiate: il francese al Collège Calvin a Ginevra, il latino che gli diede attraverso lo studio delle etimologie e della sintassi la sicurezza e il rigore del pensiero e dell'espressione linguistica ordinata<sup>2</sup>, il tedesco studiato da solo<sup>3</sup>, l'inglese, il norvegese e il tedesco antico lo portano sempre di più verso uno stato archeologico del linguaggio e soprattutto verso una rappresentazione dell'*eidòs* linguistico.

Se Borges diceva a proposito di Don Chisciotte che non è mai uscito dalla sua biblioteca e tutte le avventure vissute sono infatti delle avventure fittizie, analogicamente si potrebbe dire che Borges stesso ha vissuto tutta la sua infanzia come esperienza esistenziale che riassume la vita intera nella biblioteca del padre, sicché tutti i dubbi e i tormenti gnoseologici sono praticamente un modo ironico di negare l'esistenza dell'universo come concetto filosofico di materia.

---

<sup>2</sup> *Abbozzo di autobiografia*, in *Elogio dell'ombra*, Einaudi, Torino, 1971, p. 146: «La materia principale era il latino, e presto scopersi che uno poteva trascurare un poco tutte le altre materie se era forte in latino».

<sup>3</sup> «presi una copia delle prime poesie di Heine, *Lyrisches Intermezzo*, è un dizionario tedesco-inglese. Poco a poco grazie al semplice vocabolario di Heine potei fare a meno del dizionario, e finalmente scopersi la bellezza di quella lingua», *ibid.*, p. 147.

Quando scriveva nel 1947 *Nuova confutazione del tempo* dichiarando a voce la sua passione per Schopenhauer non aveva lasciato affatto la biblioteca paterna con i libri inglesi. La corrosione del tempo cronologico e la valutazione dopo Bergson della dimensione statica del tempo spezzato in attimi immobili « atemporali », che si prolungano durante la vita, ricorda da vicino un passo dell'autobiografia: « Infatti a volte ho l'impressione di non essermi mai allontanato da quella biblioteca (del padre). La ricordo ancora con estrema chiarezza. Era fatta di scaffali protetti dal vetro e conteneva diverse migliaia di volumi. Essendo così miope ho dimenticato quasi tutte le facce di quel tempo [...] eppure rivedo chiaramente molte delle stampe dell'Enciclopedia Chambers e della Britannica »<sup>4</sup>.

E' facile vedere come si chiude e si ripete lo stesso cerchio temporale, sicché non solo il tempo cronologico, ma anche il tempo psicologico, « le temps vécu » non va avanti affatto, anzi si svolge sulla stessa traiettoria del movimento di rotazione dell'immaginaria monade linguistica. Così, il cerchio del linguaggio parlato nella famiglia, fuori determinazione socio-temporale della lingua *koiné* di una collettività nazionale, o di una collettività di classe, si identifica col cerchio dell'esplorazione dell'universo definito spontaneamente come una fondamentale esperienza plurilinguistica. Il contatto sensoriale con la realtà è assorbito dalla stessa esperienza libresco nella biblioteca del padre.

Il cerchio ludico dei giochi linguistici con le parole che si accavallano dal punto di vista fonetico e semantico — tra l'inglese, lo spagnolo, il balbuziamento del bambino timido e solo, che inventa i nomi strani degli amici inesistenti i quali vengono a completare la compagnia di Georgie e della sua sorella — si ritrova quasi intatto nel cerchio della creatività, paradossalmente rimasta nello stesso orizzonte serrato dell'infanzia. La biblioteca, il giardino di Palermo, il cancello del giardino che separa due regni gnoseologici e linguistici, la casa estiva della cugina di Uruguay e i misteri dell'immaginario infantile, funzionano come vari generi di *topos* mitico che non si espande nel tempo, anzi si concentra e traduce tutte le altre esperienze nel codice fisso delle prime metafore visive, per esempio: lo specchio, la tigre, e le percezioni uditive delle varie lingue.

L'universo come un vasto libro scritto che contiene « tutto ciò che può essere espresso in tutte le lingue »<sup>5</sup>, il modo estetico di valorizzare le idee teologiche e filosofiche<sup>6</sup> che costituiscono

---

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 140-141.

<sup>5</sup> *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius, Finzioni*, Einaudi, Torino, 1967.

<sup>6</sup> *Discussione*, Rizzoli, 1973.

il sistema metafisico della cultura, la scelta delle metafore, delle parabole e dei miti per esprimere il carattere irrazionale del mondo come una forma di esperienza personale, non è nient'altro che accettare nell'avventura gnoseologica l'irrazionalità e la impossibilità di conoscere l'universo nella sua totalità. « Noi abbiamo sognato il mondo. Lo abbiamo sognato resistente, misterioso, visibile, ubiquo nello spazio e stabile nel tempo; ma abbiamo ammesso nella sua architettura tenui ed eterni interstizi di assurdità per sapere che è finto »<sup>7</sup>.

Quindi conoscere il mondo, o per meglio dire, interpretare il mondo significa ammettere il suo carattere allucinante ed esprimerlo mediante le metafore e i simboli come forme gnoseologiche più adatte alla realtà studiata che i concetti. Per cui il campo di analisi borgesiana non è la cosiddetta realtà immediata della quale si illudono gli scrittori realisti, ma, addirittura, il labirinto vivente delle parole, dei concetti, dei simboli e dei segni nel linguaggio della scienza, della filosofia e della poesia che sostituiscono la realtà. Praticamente, sia il bambino che lo scienziato o il filosofo percepiscono e poi riproducono la realtà come segno. Purtroppo, tra la realtà sensoriale e il suo segno Borges non vede nessun collegamento, sicché questa funziona come una maschera che nasconde il volto dell'universo, benché è una maschera immaginata dall'uomo, la quale esprime il bisogno umano di spiare le leggi divine che regolano il nostro pianeta, e nello stesso tempo, coprono o piuttosto falsificano l'oggetto studiato.

Sin da bambino Borges ha avuto l'allucinante intuizione che di fronte al labirinto impenetrabile dell'universo sta il labirinto dei libri che tiene prigioniero chiunque prova a lasciarsi sedurre e quindi assediare dall'infinità delle domande. La lettura come piacere diviene un vizio colpevole che ricorda non tanto la *hybris*, quanto un comportamento rituale di dilagare l'io interpretante nel labirinto instabile della pluralità, sia dei significati. Comunque, ciò che conta non è la serie « di simboli che registrano le pagine di un libro », ma il contatto magico tra il libro e il lettore in un modo analogico all'empirismo di Berkeley, secondo il quale il sapore della mela sta nel contatto sensoriale del frutto con il palato. Nello stesso modo il fatto estetico (*el heco estetico*), il *thrill*<sup>8</sup> viene concepito come una « modificazione fisica », suscitata durante la lettura.

Riflesso metafisico della religione ebraica, ma soprattutto del suo particolare bilinguismo infantile, l'universo è concepito

---

<sup>7</sup> *idem.*, p. 99.

<sup>8</sup> Prologo nel volume *Obra poética*, Emecé Editore, Buenos Aires, 1964.

inseparabile dal libro che a sua volta viene percepito come un corpo proliferato e moltiplicato in un'infinità di combinazioni di lettere, suoni, parole, forme grammaticali, strutture sintattiche che vengono da una lontana radice originale, un *Ur-*, poi spezzato nelle lingue scritte.

E' da notare la distinzione tra lo *scritto* e l'*oralità*, o meglio dire, tra il testo e la voce, l'intonazione o la pronuncia che dà la vita del senso e addirittura riconosce la sensorialità, la fisicità del fittizio. In un'intervista recente egli insiste sull'importanza di studiare la letteratura vera e propria e non la storia letteraria, quindi abbandonare l'erudizione frivola per studiare il modo nel quale « ciascuna epoca *enuncia* in un modo diverso, con un'altra *intonazione* » un numero limitato di metafore: « ce ne sono può darsi circa dieci, sempre le stesse ». La caratteristica particolare di uno scrittore sta non tanto in ciò che dice ma soprattutto « nella sua voce, nella sua intonazione »<sup>9</sup>.

Una metafisica sfiducia nella molteplicità e nascosta fratellanza delle parole che ingannano l'intelletto, alimenta il suo fondamentale *scetticismo*. Borges è « scettico », cioè, secondo la definizione di Hylas « uno che dubita di tutto »<sup>10</sup>, non solo perché se non nega apertamente la realtà e la verità delle cose, in ogni modo, ha vissuto e ha pensato soltanto nell'universo artificiale della cultura, o meglio dire, nella « struttura chimerica » delle idee e delle parole, e non in quella degli oggetti. Tutta la letteratura fantastica, la critica delle sue letture e le poesie possono essere riassunte in una frase di Berkeley che parla dell'io attivo capace di poter suscitare a piacere delle idee, variando e mutando la scena metalinguistica: « Basta volere ed ecco subito che questa o quell'altra idea sorge nella mia fantasia; e dallo stesso potere vien cancellata e lascia il posto a un'altra. Questo fare e disfare idee rende appropriato qualificare la mente come attiva »<sup>11</sup>.

E' da notare che nel sottotesto rimane sempre una rottura tra la parola e l'oggetto. La modernità acuta di Borges sta nel fatto che anche il mondo reale può essere considerato come uno dei mondi possibili. Questo ricorda un problema molto attuale dell'epistemologia e della natura del conoscere. Di consueto Borges comincia i suoi racconti utilizzando lo stile di una breve descrizione di un mondo possibile in termini di un articolo di En-

---

<sup>9</sup> Jean d'Ormesson in dialogo con Borges, « *Secolul XX* », n. 5-6, 1982, Bucarest.

<sup>10</sup> G. BERKELEY, *Tre dialoghi fra Hylas e Filonous*, primo dialogo, Laterza, Bari, 1955, p. 207-208.

<sup>11</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, op. cit., p. 56.

ciclopedia, per esempio: un nuovo pianeta, l'universo come Biblioteca, un mondo fittizio stipulato dal principio come fittizio etc. In tal modo lo scrittore segue l'indagine dei filosofi che si chiedono se gli oggetti si trovano *dietro* un fascicolo di qualità, o di proprietà, Secondo Kripke<sup>12</sup>, la teoria di denominare (*naming*) è una teoria del senso (*meaning*) e della referenza (*reference*).

E' interessante da notare che egli lavora proprio sulla distruzione della denominazione, perché dire: il solo fatto di denominarlo (un oggetto) — *id est* — e di classificarlo comporta una falsificazione<sup>13</sup> e di conseguenza viene poi cancellata anche la catena del senso e della referenza. L'oggetto si scioglie e siccome manca il referente il nome si moltiplica all'infinito: « Dal fatto che nessuno crede alla realtà dei sostantivi nasce paradossalmente che il numero di questi ultimi è interminabile ». Però, l'oggetto di cui parla l'autore di *Tlön* è addirittura, l'oggetto poetico che appartiene ad un mondo immaginario interrogato dal punto di vista logico, ontologico e semantico. Ma benché l'immaginario è dichiarato *Finzioni*, fantastico, falso, in tale qualità ci offre un discorso gnoseologico. Nella misura nella quale Borges costruisce l'incomprensione o la confusione, mediante un discorso scientifico fittizio ci obbliga a studiare il tipo particolare di conoscenza veicolata dal linguaggio naturale e dalla letteratura.

ADRIANA MITESCU

---

<sup>12</sup> SAUL A. KRIPKE, *Naming and necessity* in vol. *Semantics of natural language*, Dordrecht, Holland, 1972, pp. 253-356.

<sup>13</sup> BORGES, *Finzioni*, *op. cit.*, p. 24.

## La macchina come "nuova arma": riflessioni su un autore minore

### 1. Il clima intellettuale dell'epoca.

Si dà il caso di autori, detti e comunemente ritenuti « minori », che sono in realtà essenziali per captare e comprendere appieno lo « spirito », il clima mentale di un'epoca. E' forse questo il caso di Mario Morasso, torinese, attivo nell'ultimo quarto del secolo scorso e fino alla prima guerra mondiale, scrittore versatile, saggista talvolta efficace se pure esposto al rischio della dispersività quanto ai temi della riflessione, da quelli propriamente socio-culturali, come *Contro quelli che non hanno e che non sanno* (Palermo, 1899), *La evoluzione del diritto*, (Torino, 1893), *L'origine delle razze europee* (Torino, 1895), *Uomini e idee del domani - l'Egoarchia* (Torino, 1898), ad argomenti ancora oggi non privi di stimolo né di attualità, come *L'imperialismo nel secolo XX* (Milano, 1905), *Il nuovo aspetto meccanico del mondo* (Milano, 1907), *La vita moderna nell'arte* (Torino, 1904) e infine *La nuova guerra* (Milano, 1974). Morasso è un fervido anticipatore (un suo poema si intitola sintomaticamente *Profezia*), appunto questa sua fondamentale caratteristica è nello stesso tempo spia e portato del tempo in cui vive: l'Italia degli ultimi anni del secolo che, dopo la tremenda crisi economica e socio-politica del 1900, si avvia con decisione, nel decennio giolittiano, sulla strada dello sviluppo industriale e si apre al grande mito del progresso come risultato, necessario e ineluttabile, dell'evoluzione tecnico-meccanica. Sono gli anni in cui il poeta civile per eccellenza, celebratore retorico dei destini della patria e insieme del « libero pensiero », Giosué Carducci, inneggia al magnifico « mostro che si ferra », simbolo di forza, di velocità e di progresso e che altro non è che il treno. L'esposizione universale di Torino del 1911 avrebbe poi suggellato questa straordinaria mitologia progressistica, alla quale solo lo scoppio della prima guerra mondiale doveva arrecare un colpo mortale.

Dalla consapevolezza che il progresso industriale è indubbio, ma che nel contempo non può mai dirsi certo e al riparo dalle crisi, anche gravi e prolungate, nasce un duplice movimento culturale, spesso legato a modi espressivi contraddittori: per un verso, si fa strada un senso di impazienza verso il passato e una tensione verso il domani che troverà compiuta espressione nel « futurismo », come movimento artistico ma non privo di ri-

svolti chiaramente politici; dall'altra parte, il senso della perdita del valore universale e autonomo dell'arte e della cultura, il sapersi ormai condizionati dalle condizioni economiche e dagli « aspetti tecnici della vita », per valerci di un titolo di Mario Morasso, dà luogo ad un atteggiamento di nostalgia verso il passato, intimistico e regressivo, che costituisce il cuore del decadentismo italiano ed europeo. Il tentativo di conservare un margine di autonomia per l'artista in un mondo che si va meccanizzando e in una società di massa, dove tutto sembra ormai obbedire alla logica della produzione in serie e del mercato impersonale dei grandi consumi, può certamente apparire patetico, intriso di romantico individualismo estetizzante e decadente. Ma non si trattava, come è stato osservato, « di una operazione del tutto velleitaria: l'arretratezza della situazione economica italiana (in cui il decollo industriale si verifica solo a cavallo fra i due secoli) e quindi il suo « ritardo » rispetto allo sviluppo capitalistico francese e inglese la rendevano ancora possibile (e contribuiscono a spiegare la distanza che separa il decadentismo italiano da quello europeo). ... I decadenti italiani, ancora fiduciosi in una funzione universale dell'arte e nella sua funzione « naturalmente » pubblica, erano costretti, per farle rivivere, a ispirarsi al passato. Così, da un lato il gusto dell'arcaico diventa spesso in loro gusto dell'archeologico e la stessa crisi della forma e dei metri ottocenteschi viene vissuta come tale e non senza recuperi della tradizione (di qui il loro umanesimo, il loro persistente classicismo, il loro proclamarsi, e giustamente da questo punto di vista, figli e discepoli di Carducci); dall'altro, essi rovesciano un reale senso di impotenza storica e d'inferiorità sociale (evidentissimo in Pascoli, ma presente, in modi più sotterranei, anche nel velleitarismo che caratterizza sempre il superomismo dannunziano) in un complesso di superiorità, in una volontà d'affermazione e di dominio che si manifesta come tentativo di riprendere e continuare la tradizione romantica del poeta-vate »<sup>1</sup>. Questa contraddizione, peraltro, non è puramente letteraria. E' il puntuale riflesso della contraddizione economica e socio-politica di una nazione come l'Italia, dalla struttura unitaria tutto sommato recente e fragile, agricola e artigiana ma decisa ormai ad imboccare la strada dello sviluppo tecnico-industriale, non più solo rurale ma non ancora pienamente industriale. Il discorso va quindi fatto non solo in termini letterari, ma nei termini, ben più ampi, della storia economica e sociale. Da questo punto di vista, resta per gran parte da misurare, e da interpretare, il complesso rapporto fra letteratura e industria,

---

<sup>1</sup> Cfr. R. LUPERINI, *Il Novecento*, Loescher, Torino, 1981, vol. I, pp. 8-9.

fra sviluppo tecnico ed espressione artistica. La complessità della questione è intuibile se appena si consideri che la tecnica non esaurisce la scienza, perché è solo scienza applicata e che pertanto il problema investe il rapporto fra la scienza e la letteratura. E' stato opportunamente rilevato da Mario Petrucciani che « tra i letterati, come in generale tra i non specialisti, tende a prevalere l'*opinio vulgaris* di una assimilazione fra i due termini (scienza e tecnologia) che in pratica si istituisce però a tutto vantaggio della tecnologia con proporzionale disattenzione per la scienza »<sup>2</sup>.

Nessun dubbio però che l'immagine popolare venga colpita in primo luogo e con particolare profondità dalle realizzazioni scientifiche nel loro aspetto tecnico e meccanico: la torre Eiffel, le grandi navi, i grattacieli, l'automobile, le grandi acciaierie, e così via. Tutto ciò che prende forma *come acciaio scintillante*, motore, forza appare vivo, dinamico, aperto verso il futuro. La macchina si configura, all'alba del nuovo secolo, come la promessa di una più alta civiltà, lo strumento delle « magnifiche sorti e progressive » che sembrano il destino ormai segnato del genere umano. Solo con la prima guerra mondiale, e poi con la seconda, la fede nel progresso che, fin dalla metà del Settecento, con l'Illuminismo, appariva intrinsecamente legata al progresso della scienza, della meccanizzazione su vasta scala e del razionalismo, doveva subire una crisi grave, che stenderà probabilmente la sua lunga ombra fino alle soglie del duemila. La fiducia nella macchina come strumento e nello stesso tempo simbolo del progresso umano, dello svecchiamento e della liberazione dai ceppi della tradizione, e quindi del passato, è tuttavia fortissima fino allo scoppio del primo conflitto mondiale e si può dire che trova nel movimento futurista la sua più compiuta espressione. In uno dei suoi libri più importanti, prima ancora che Filippo Tommaso Marinetti lo proclamasse nel celebre *manifesto del futurismo* del 20 febbraio 1909, Mario Morasso scriveva testualmente: « Io ho la convinzione irremovibile che la macchina sarà il principale modellatore delle future coscienze, il più profondo ed efficace educatore della società umana, che essa sarà l'emblema, il perno della forma di civiltà che si sostituirà alla nostra »<sup>3</sup>. Questa professione di fede di Morasso non è solo importante, dal punto di vista della storia letteraria in quanto precede i programmi marinettiani; essa è anche rappresentativa dello spirito e della consapevolezza intellettuale (o « di-

---

<sup>2</sup> Cfr. M. PETRUCCIANI, *Scienza e letteratura nel secondo Novecento*, Mursia, Milano, 1978, p. 10.

<sup>3</sup> Cfr. M. MORASSO, *La nuova arma (la macchina)*, Bocca, Torino, 1905.

sciplina formativa della macchina») media di un'epoca che vede la formulazione del principio della *machine discipline*, del sociologo americano Thorstein Veblen nonché della fiducia di Antonio Gramsci nelle virtù pedagogiche del lavoro industriale tecnico, anche del meno qualificato, per non parlare delle conseguenze razionalizzanti e formative, in questo senso « rivoluzionarie », che da Marx e da Engels vengono riconosciute, nel *Manifesto del partito comunista*, alle iniziative della borghesia capitalistica, la sola forza storica che a loro giudizio sia in grado di liberare l'umanità dall'« idiotismo della vita rurale ».

L'opera di Mario Morasso si inserisce, con una impostazione e con forme espressive originali. « Invero, il destino di Morasso — è stato assai acutamente osservato — è quello del poligrafo disordinato e geniale: antenna sensibilissima alle correnti sotterranee e non ancora sbocciate della cultura contemporanea sì che lo si può di volta in volta considerare precursore dei futuristi..., della psicoanalisi (in tutte le sue accezioni più remote: da Freud a Marcuse a Wilhelm Reich). Ma, se valutandolo in questa prospettiva storica gli va indubbiamente restituito, nell'ambito della cultura italiana del Novecento, quel posto minore ma non insignificante che tanto a lungo gli è stato negato..., d'altro canto non appare né corretto né utile a questo fine isolare gli spunti suggestivi disseminati a iosa nella sua opera dal complessivo disegno « imperialista » che essa, sia pure disordinariamente, sempre tende a comporre. E' quest'ultimo infatti, e solo quest'ultimo, che può darci compiuta ragione sia della suggestiva ricchezza delle anticipazioni morassiane (le quali altro non sono se non il frutto di una tensione non sistematica però assai accesa verso l'individuazione di concrete entità culturali in cui risolvere la vaga aspirazione « imperialista » all'ideale) sia della loro effettiva portata »<sup>4</sup>.

## 2. La macchina come estensione dell'uomo.

Le istanze critiche più sopra riportate sono certamente fondate, ma non scalfiscono il valore delle anticipazioni morassiane. E' chiaro che Morasso è figlio del suo tempo e che ne condivide gli orientamenti ideologici nei loro punti forti e nei loro invalicabili limiti. Come per molti pensatori, efficacemente rappresentati da Enrico Ferri, marxismo, darwinismo ed evoluzionismo si fondevano in un ibrido che era più giustapposizione eclettica che sintesi significativa, tanto che Antonio Labriola poteva riferirsi ad esso come alla nuova « trinità », vale a dire alla

---

<sup>4</sup> Cfr. R. TESSARI, *Il mito della macchina*, Mursia, Milano, 1973, p. 92.

commistione acritica di Marx, Darwin e Spencer, per Morasso lo schema centrale di riferimento restava l'imperialismo e il nazionalismo pre-guerra libica. « Nasce di qui —; osserva ancora Tessari — quell'ibrido e provvisorio spozalizio fra « socialismo » e gusto anarco-aristocratico... che informa del suo spirito esagitato le pagine di *Uomini e idee del domani*: un progetto immediatamente destinato a disgregarsi nell'urto inevitabile delle contraddizioni interne alla troppo stimolante e troppo facile somma di ragioni del passato e ragioni del futuro, di ambigui privilegi intellettuali e valide rivendicazioni sociali. Nella trama del suo disordinato manifesto eversivo, Morasso, in realtà, attinge a non insignificanti vertici di efficacia critica: ma sembra trattarsi più del « brillante » risultato d'un exploit esibizionistico che non della sofferta conquista d'un sicuro impegno »<sup>5</sup>.

Questa osservazione critica generale è probabilmente giustificata, ma essa riguarda non tanto e non solo Morasso, bensì tutto l'orientamento della cultura italiana di quegli anni. Ciò non toglie, ad ogni buon conto, che le intuizioni e le prefigurazioni offerte da Mario Morasso vadano valutate per quello che dicono.

In primo luogo, Morasso è da considerarsi il precursore, sul piano concettuale, formale e storico, di Marinetti e del Futurismo. Marinetti ha dato prova, a questo proposito, di una singolare ingenerosità. In *Guerra sola igiene del mondo*, là dove si preoccupa di stabilire le carte di nobiltà del futurismo, Marinetti cita Zola, Whitman, Rosney-ainé, Adam, Kahn e Varhaeren. Di Morasso neppure un cenno, anche se nei testi marinettiani troviamo intere frasi tolte di peso dai libri dello scrittore torinese. E' difficile infatti negare che, specialmente nel libro *La nuova arma - la macchina* che è, si badi bene, del 1905, Morasso esprima punti di vista, interpretazioni storiche e riflessioni che hanno avuto un'influenza diretta, immediatamente percepibile sulla prima fase del futurismo e in generale su tutto l'orientamento di Marinetti. Ciò è stato di recente ampiamente riconosciuto dai critici più autorevoli. Pär Bergman ha scritto testualmente che « non si può certamente attribuire la mancanza di entusiasmo per « il moderno » a Mario Morasso, questo apostolo, italiano del motore a scoppio... Morasso è stato collaboratore di « Poesia ». Lucini lo definisce « tumido di modernismo » e Papi lo cita di passata nel libro « L'esperienza futurista ». Marinetti lo passa sotto silenzio. I libri di Morasso sono stati pubblicati a Torino e a Milano e Marinetti ha certamente letto *La nuova arma* (1905) che a nostro giudizio gli ha fornito mate-

---

<sup>5</sup> Cfr. R. TESSARI, *op. cit.*, p. 96.

ria per il suo primo « manifesto ». Sulla base di una filosofia personale, ma nello stesso tempo fortemente imbevuta di elementi niciani, che egli chiama « l'egoarchia » (« la bella filosofia della vita e dei forti »), Morasso predica nei suoi primi libri un imperialismo e una volontà di potenza che a suo giudizio influenzano anche l'arte e la letteratura in cui l'eroismo e l'imperialismo possono esprimersi mediante i temi moderni che il poeta e l'artista devono prendere in considerazione. ... Le analogie fra l'opera di Morasso e il primo manifesto futurista saltano agli occhi specialmente in quei paragrafi di manifesto in cui si tratta di « modernolatria ». Le parole oscure del paragrafo 5 su « l'uomo che tiene il volante » corrispondono ai capitoli in cui Morasso celebra l'autista, il « wattman », « l'uomo della velocità, ... « il dominatore del domani ». ... Saremmo indotti a ritenere che il passo più celebre del manifesto del Figaro, il confronto fra l'automobile da corsa e la Vittoria di Samotraccia, documenti il debito di Marinetti verso Morasso. ... Se Marinetti non cita mai per nome Morasso nei suoi scritti, ha probabilmente le sue ragioni... »<sup>6</sup>.

Edoardo Sanguineti ricalca sostanzialmente la posizione, piuttosto critica nei confronti di Marinetti, esposta da Bergman. Nel saggio « L'estetica della velocità », Sanguineti non si limita tuttavia a considerare Morasso un precursore generico del futurismo, ritenendolo degno di una attenzione del tutto particolare: « Proprio per questo, per la puntuale evidenza dei referti, il Morasso merita... di essere distaccato dalla varia e disorganica schiera dei reali o presunti precursori del futurismo, ed esige per sé un'attenzione più minuziosa e paziente. E poi, se altre ragioni più urgenti non intervenissero, ... basta considerare che nessun testo può soccorrere, meglio di queste ormai polverose pagine, a documentare in quale clima di cultura era destinato a cadere il seme marinettiano, quali forze potevano naturalmente favorirne e ostacolarne lo sviluppo, almeno sul terreno tematico di una estetica della velocità e, più largamente, di una sorta di ambiziosa filosofia delle macchine e della tecnica, della vita moderna e della civiltà industriale »<sup>7</sup>. L'analisi di Sanguineti parte dal volume morassiano *Il ritmo della vita* in cui Morasso scorge la fame crescente di sempre maggiore velocità, tipica dell'uomo moderno, come determinata dalla « conformazione politico-economica della società moderna fondata sui due concetti democratici della eguaglianza dei diritti e dell'obbligo

---

<sup>6</sup> Cfr. PÄR BERGMAN, « Modernolatria » et « simultanité », Uppsala, 1962.

<sup>7</sup> Cfr. E. SANGUINETI, *L'estetica della velocità*, in « Duemila », II, n. 6, 1966, p. 18.

al lavoro ». « Non importa certo discutere adesso — osserva Sanguineti — la diagnosi di Morasso. Importa piuttosto notare che il nesso tra le condizioni socio-politiche e il culto della velocità e della macchina, pur con i colori negativi che abbiamo visto inizialmente disegnarsi, iscrive l'immagine della modernità entro quel medesimo orizzonte di motivi, presso il quale, quattro anni più tardi, nel *Manifesto* di Marinetti, torneranno ad incontrarsi « l'amor del pericolo, l'abitudine all'energia e alla temerarietà », « il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa », « la bellezza della velocità », « la lotta », « le grandi folle agitate dal lavoro, dal piacere o dalla sommossa », « le stazioni ingorde, divoratrici di serpi che fumano, le officine appese alle nuvole per contorti fili dei loro fumi », « le locomotive dall'ampio petto, che scalpitano sulle rotaie, come enormi cavalli d'acciaio imbrigliati di tubi »<sup>8</sup>. Ma è ne *La nuova arma*, specialmente nella parte seconda, intitolata *Lo strumento della velocità* che, secondo Sanguineti, Morasso si libera delle riserve pessimistiche a proposito della velocità e del « lavoro di Sisifo » dell'uomo moderno per scoprire e celebrare a piena voce le macchine come estensione dell'uomo. Qui la pagina di Morasso si fa lirica e assai prossima, nella forma e nella sostanza, agli scritti marinettiani. Morasso infatti comincia ad esaltare la « forza bruta e gigantesca della macchina » in quanto essa è suscettibile di trasformarsi in « una scuola di volontà e di energia ». Il vecchio umanesimo, nei suoi atteggiamenti anti-macchinistici viene considerato ormai obsoleto, arcaico, superato. Qualche anno prima, nel 1904, Morasso aveva già osservato polemicamente che « l'armamentario militare e industriale della società moderna, che la distingue a prima vista da ogni società del passato e che le attribuisce una possente personalità propria, ... è stato lasciato quasi del tutto in disparte dagli artisti. ... La macchina, l'insigne monumento industriale, il tramite di ogni nostro sforzo, l'autore e il testimone delle nostre vittorie è per l'artista una sfinge. Al suo contatto aspro e infocato l'artefice è rimasto sgomento, la finezza della sua arte gli è sembrata inconciliabile con la immensità rude e possente del nuovo mostro, il quale pertanto è sfuggito interamente dalla sua visione e dalla sua emozione, togliendo dagli occhi e dall'anima del pittore i nove decimi della odierna attività umana, e quella più bella, più gagliarda, più nuova »<sup>9</sup>.

Qui non si registra soltanto un vago presagio del futurismo, se ne anticipano i temi con una precisione impressionante. Mo-

<sup>8</sup> Cfr. E. SANGUINETI, *ivi*, p. 19.

<sup>9</sup> Cfr. M. MORASSO, *La vita moderna dell'arte*, Torino, 1904, p. 239.

rasso continua: « Tra le centinaia e centinaia di quadri della Esposizione di Venezia uno soltanto risplende del grigio lucente dell'acciaio, uno soltanto si ampia per le linee rigide e gigantesche della macchina. E' il quadro di Luigi Selvatico, *Macchine sotto pressione*. ... noi non siamo avvezzi a considerare esteticamente la macchina, e qui invece è precisamente sotto questo solo aspetto che essa ci viene presentata, epperò l'incertezza aumenta, per la mancanza di ogni altro termine di confronto il giudizio resta sospeso »<sup>10</sup>. Troviamo qui i primi elementi di una nuova estetica: l'estetica della macchina, della sua potenza, della velocità delle sue operazioni. E' difficile non concordare a questo proposito con quanto scrive Gaetano Mariani: « E' un quadro che si arricchisce di una fondamentale connotazione, il dinamismo, la velocità, dato costitutivo dell'elemento guerra proprio sul piano della Bellezza: è l'« estetica della velocità » di cui scriveva il Morasso, un autore del quale — più di tante altre pur notevoli opere — a noi interessa... un volume assai più tardo di quelli che ebbero maggiore diffusione, cioè *La nuova guerra - Armi, Combattenti, Battaglie*, edito dal Treves nel 1914, ove il problema della macchina è affrontato in funzione della guerra e dello sterminio in pagine nelle quali l'esaltazione della Bellezza diviene, da una parte, esaltazione dello scontro armato e, dall'altra, esaltazione della nuova macchina protagonista di quegli scontri »<sup>11</sup>. In una lunga succosa nota Mariani osserva inoltre che già Papini aveva indicato nel Morasso un anticipatore di Marinetti, che anzi nello scritto *Antichità del futurismo* Papini aveva affermato che « in Italia il primo teorico delle poesie delle macchine fu Mario Morasso. Mariani dà anche conto delle critiche mosse a Sanguineti e al suo articolo più sopra citato da parte di B. Romani, a giudizio del quale vanno considerati precursori del futurismo non solo il Morasso ma tutti coloro che, studiati dal Décaudin e dal Bergman, costituiscono, nei limiti ben precisi che non vanno mai sottaciuti, una premessa importante del movimento futurista nel suo insieme, vale a dire come movimento artistico con notevoli risvolti culturali, sociali e politici. In maniera anche più circostanziata Mariani è tornato a trattare delle convergenze fra Morasso e Marinetti a proposito del « mito della città », con particolare riferimento alle opere marinettiane *La conquête des étoiles* e *Destruction* »<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. MORASSO, *op. cit.*, pp. 239-241.

<sup>11</sup> Cfr. G. MARIANI, *Il primo Marinetti*, Le Monnier, Firenze, 1970, pp. 62-63.

<sup>12</sup> Cfr. G. MARIANI, *Preistoria del Futurismo*, Roma, La Goliardica, 1970, pp. 201-238.

Anche qui sono molto pertinenti citazioni dalla morassiana *Vita moderna dell'arte*. Qui la poesia della città attinge i toni di un lirismo esasperato. « La metropoli — scrive Morasso — il fuoco centrale della civiltà, la sede tumultuosa della vita moderna, il campo furibondo della folla ove la lotta si svolge con un ritmo terribilmente moltiplicato, la metropoli delle vie senza fine e senza quicte, per dove passa infrenabile il corteo impetuoso e innumerevole dell'attività e della ricchezza umana, la costruzione più enorme dell'età nostra, la mole spaventevole che soltanto le accresciute nostre energie ci hanno consentito di edificare e ci permettono di abitare, la metropoli è il faro della civiltà, la méta di tutti i desideri e di tutti gli sforzi nostri »<sup>13</sup>.

E' un inno ditirambico alla città industriale, centro della produzione della tecnica, che preannuncia e precede gli accessi scritti marinettiani. La città insieme con l'automobile assurge a simbolo della vita moderna, appare come la sigla di tutta una civiltà, che in essa si rispecchia e si riconosce. Alla contemplazione umanistica e al carattere arcaico e agreste della cultura tradizionale qui viene sostituito il mito potente di un mondo urbano, non più artigiano e idillicamente georgico, bensì tecnico, veloce, teso, non legato ai ritmi della natura, bensì pronto a trasformare la natura, a violarla, a inventare una nuova forma di vita. Non vi è nulla in proposito di improvvisato in Morasso. Queste idee gli vengono da lontano, fin dai suoi primi scritti. La volontà di potenza, che lo ha fatto spesso scambiare per uno dei molti nazionalisti di fine-secolo o per uno degli adepti protodannunziani di Nietzsche, assume in lui una forma concettuale originale. Scrive nella « prefazione » di *Uomini e idee del domani - l'Egoarchia*, del 1898: « Non si tratta qui di Nietzsche, del suo *superuomo*, e del suo sistema di riversione morale; soltanto i soliti orecchianti potranno tirar fuori la sciocca accusa del *superuomo* o no, do' una crollata di spalle, e non mi curo di costoro. Io ammiro Nietzsche, e lo ammirai quando in Italia non si sapeva ancora chi egli fosse, ma affermo risolutamente che le mie intuizioni sulle aggregazioni universali, e sulla origine sessuale e sulla evoluzione della società umana, nulla assolutamente hanno a che vedere con Nietzsche, e ad ogni modo precedettero di molto la cognizione che di lui né delle sue opere ebbi; queste idee, che hanno una base esclusivamente scientifica e positiva, sono mie; solo mie, e finalmente anche la mia teoria individualistica, se si riconnette con qualcosa di precedente, è con lo Stirner che la riconnessione può trovarsi, e la mia teoria co-

---

<sup>13</sup> Cfr. M. MORASSO, *op. cit.*, p. 243.

stituisce l'ulteriore sviluppo dell'individualismo filosofico<sup>14</sup>.

### 3. « *La nuova arma - la macchina* ».

Sarebbe forse sufficiente la candida professione di fede sopraportata per far comprendere i limiti del pensiero di Morasso. Questo pensiero non trascende il quadro della cultura prevalente del suo tempo: è nella sostanza positivistico, evoluzionistico, essenzialmente spenceriano e poco consapevole del carattere storico dei fenomeni umani. Ciò che però caratterizza e differenzia profondamente il pensiero di Morasso rispetto ai molti ripetitori italiani di Spencer e del suo organicismo evoluzionistico in Italia alla fine del secolo scorso è la sua capacità di cogliere gli aspetti di novità legati alle nuove tecniche produttive; più precisamente, un vero e proprio dono di comprendere e percepire, spesso in via intuitivo-artistica, se non proprio spiegare e misurare, la portata sociale della tecnica, di prevederne, sia pure in modo ancora più immaginoso che scientificamente determinato, il peso sulla vita quotidiana e sul modo di pensare delle masse. Per questo aspetto, si può forse sostenere che Morasso resta originale anche rispetto ai futuristi, cui ha fornito d'altro canto temi e metafore. In questo senso, Morasso ha il fiuto del giornalista e l'occhio del ricercatore sociale. Gli manca la disciplina della ricerca scientifica. E' una sorta di sociologo senza metodo, incapace di « soggettività disciplinata », ma il suo senso dei problemi sociali che si vanno facendo e crescono dal seno apparentemente caotico dell'attualità è indubbio. L'opera che testimonia nella maniera più convincente queste sue doti, pur tra innegabili discontinuità, è certamente *La nuova arma (la macchina)*, pubblicata nel 1905. E' stato osservato che « una vera e propria estetica della macchina si stava affermando in Francia, e anche in Italia ad opera soprattutto di Morasso, autore di *I prodigi* (1898), *Profezia* (1902) e *La nuova arma* (1905). In questo suo ultimo libro, Morasso preconizzava l'avvento di « esseri nuovi fortissimi, di una specie ignota, centauri di carne e di ferro, di ruote e di membra ». L'automobile, che deve essere per la gioventù « una scuola di volontà e di energia », restituisce all'epoca moderna un senso di eroismo. Al volante della sua automobile, « l'individuo trova le sue energie centuplicate dalla macchina ». Infine, l'autore descriveva, in termini lirici, una corsa in automobile. Ero lo stesso tema trattato da Marinetti<sup>15</sup>.

L'osservazione è certamente fondata, ma ripete ed echeggia

---

<sup>14</sup> Cfr. M. MORASSO, *Uomini e idee del domani - l'Egoarchia*, Torino, 1898, p. XI.

<sup>15</sup> Cfr. B. ROMANI, *Dal simbolismo al futurismo*, Firenze, 1969, p. 113.

un'opinione, come abbiamo visto più sopra, largamente condivisa. Essa non esaurisce la questione. L'originalità di Morasso è da cogliersi nella sua capacità di collegare l'avvento della macchina, e della meccanizzazione su vasta scala, al modo di vita e al modo di pensare, secondo una globalità di effetti e una serie di ripercussioni che travalicano il piano della letteratura e dell'arte per investire il mondo dei rapporti sociali e delle strutture economiche e politiche. Dalla parte prima de *La nuova arma*, che tratta del « ritmo della vita », fino alla parte sesta, dedicata all'« uomo della velocità » e « agli eroi della macchina », l'analisi di Morasso ha questo di peculiare: che non si contenta mai di considerazioni estetiche o meramente letterarie, che al contrario si addentra nei meandri della quotidianità e si interroga sulla interconnessione fra la crescente meccanizzazione e la qualità della vita sociale, sui tipi umani che dal crescente numero di macchine saranno richiesti, sulla nuova psicologia che la macchina renderà necessaria per riuscire ad adattarsi ai suoi ritmi, alle sue operazioni tanto impetuose e irresistibili quanto impersonali. Nelle sue prime fasi, il pensiero di Morasso appare consapevole dei problemi che l'uso generalizzato delle macchine fa sorgere nei rapporti fra i gruppi sociali e fra le persone. Per esempio: « Quale è l'intento massimo dei partecipanti ad una gara sportiva che si svolge in una pista? Quello di correre più velocemente possibile, di concentrare tutte le loro energie e le loro facoltà nell'accelerare la corsa per giungere primi all'arrivo. Ed essi corrono, corrono e girano come se dovessero scampare a qualche terribile pericolo, per ottenere il solo scopo di giungere il più presto possibile colà donde sono partiti. Orbene, è pur questo il quadro che ci offre oggi l'esplicarsi della attività umana. L'uomo moderno nella maggior parte delle sue azioni, persino in quelle relative alla intimità dei suoi affetti, sembra che non abbia altro di mira se non di far presto.. »<sup>16</sup>. Questo rilievo critico di Morasso, relativo alla fretta priva di scopo che sembra caratterizzare la vita odierna, è di straordinaria attualità; non è un saggio di bravura letteraria; è una rilevazione sociologica.

#### 4. *Gli effetti della macchina e della meccanizzazione sulla vita quotidiana e sul modo di pensare delle masse.*

E' questa particolare sensibilità di Morasso che andrebbe esplorata. Ci limitiamo qui ad alcune osservazioni preliminari. In più d'un luogo dei suoi numerosi scritti, Morasso mostra di

---

<sup>16</sup> Cfr. M. MORASSO, *La nuova arma (la macchina)*, Torino, 1905, p. 5.

saper valutare l'impatto della macchina nei suoi vari aspetti sulla vita sociale. Nella « prefazione » al libro di Jean du Taillis, *Da Pechino a Parigi in automobile*, del 1907, Morasso scrive che « quello che sente chi cammina su una 40 cavalli differisce notevolmente da ciò che sente chi viaggia su una 10 HP. La sensazione dello sforzo è diversa e diverso appare il suolo della strada e persino il paesaggio. Il profilo della via cambia radicalmente. Le salite hanno una importanza differente; l'apprezzamento delle distanze, causa la diversa velocità, muta altresì; le dimensioni del paese si modificano; non solo par di vedere in un altro modo, ma le cose e gli avvenimenti non sono più gli stessi »<sup>17</sup>. Ma Morasso non si ferma alle dimensioni fisiche, meccaniche o fisiologiche. Cerca di fissare gli effetti socio-psicologici della macchina e delle differenti potenze meccaniche. Scrive infatti: « Qui inoltre vi era un altro fattore di diversità; *lo stato d'animo* e quindi l'attività sensitiva e percettiva di Borghese da una parte, e di quelli che lo seguivano dall'altra, era non solo dissimile, ma quasi in opposizione. Il primo aveva tutta la fiducia nella efficacia vittoriosa dei suoi mezzi e del suo sforzo; continuando come aveva cominciato, era ormai certo di vincere. I secondi, più che preoccupati di arrivare, erano addirittura ossessionati da questo Borghese irraggiungibile che li precedeva. ... Con questo volume pertanto i lettori italiani avranno la storia completa della traversata memorabile. Sapranno come le due piccole *De Dion* da 10 cavalli guidate da Cormier e da Collignon e la 15 cavalli *Spyker* si mantennero nel solco tracciato dalla 40 cavalli *Itala* del principe Borghese, e potranno ritrarne i più proficui insegnamenti, non quelli declamati con troppa precipitazione al domani della riuscita, intorno alla prova di onnipotenza fornita dall'automobile e all'affratellamento delle genti e alla propaganda automobilistica effettuata dal *raid*. Nulla di tutto ciò. ... (la Pechino-Parigi) non per l'automobile ha dato la dimostrazione ma per l'uomo che passa per tutto e vince ogni ostacolo, sia italiano sia francese, stia al volante di una superba 40 cavalli capace di filare a 80 chilometri all'ora, oppure di una modesta 10 cavalli... purché lo voglia tenacemente, fermamente, irremovibilmente »<sup>18</sup>.

La macchina, e specialmente l'automobile, ha dunque una funzione, e una virtù, essenzialmente pedagogica. Insegna a vivere virilmente, da uomini. E' facile, a questo punto, operare la transizione, e comprendere come anche la guerra, nelle condizio-

---

<sup>17</sup> Cfr. M. MORASSO, « Prefazione » al libro di JEAN DU TAILLIS, *Da Pechino a Parigi in automobile*, 1907, p. IX.

<sup>18</sup> Cfr. M. MORASSO, *ivi*, pp. IX-XII.

ni moderne, così bisognosa di ordigni tecnici e meccanici, possa divenire non solo, come dirà Marinetti, la « sola igiene del mondo », ma anche un'occasione per lo sviluppo di certe virtù che la morale vittoriana per tutto l'Ottocento riteneva fondamentali; il coraggio, lo spirito di solidarietà cameratesca, il senso della rinuncia e del sacrificio.

Agli occhi preveggenti di Morasso l'automobile è destinata a soppiantare il cavallo. La vera corsa non sarà più quella dei cavalli, ma quella delle automobili. Il cavallo è destinato a divenire una « anomalia ». Il viaggio in automobile sarà concepito come una grande libertà individuale, mentre quello in treno è necessariamente collettivo, legato ad orari fissi e a itinerari predeterminati, e quindi sarà vissuto come una schiavitù. E' difficile negare qui la fondamentale giustezza delle previsioni morassiane tanto più che egli prevede che anche per il commercio i camion saranno preferibili alle ferrovie. In una parola, Morasso prevede correttamente come l'automobile dovrà necessariamente trasformare la nostra vita<sup>19</sup>. Altrettanto verrà trasformata la lingua parlata insieme con quella letteraria. « Non passerà molto tempo — osserva Morasso — che romanzieri e novellatori dovranno trasformare completamente la loro terminologia più sonora e magniloquente, quella che adoperano nei momenti culminanti della narrazione; dovranno sbarazzarsi da tutto un vecchio bagaglio di modi di dire e di immagini cui finora era assicurato un grande successo di commozione, e dovranno rinnovare la loro cultura tenendosi al corrente delle nuove invenzioni, di ogni progresso, specialmente nelle scienze fisiche e chimiche »<sup>20</sup>. Morasso ha probabilmente sottovalutato la capacità di resistenza della tradizione letteraria tradizionale. L'umanesimo classico, considerato specialmente nei suoi aspetti più vietamente retorici, non si adatta facilmente alle nuove condizioni di vita e riesce a persistere e a durare come nostalgia di una idillica serenità perduta, quasi come il mito di una *saturnia aetas* delle origini.

La piena utilizzazione e nello stesso tempo il massimo sviluppo della macchina come strumento ed estensione dell'uomo si avrà, secondo Morasso, con la guerra moderna. Egli osserva che « quella che finora si è combattuta, malgrado tutti i nostri vantanti e le nostre opinioni in contrario, non è stata affatto la guerra moderna; la guerra moderna, ripeto, si sta delineando ora in quella che si combatte sotto i nostri occhi, e lo diventerà pie-

---

<sup>19</sup> Si veda specialmente M. MORASSO, *L'aspetto meccanico del mondo*, Milano, 1907.

<sup>20</sup> Cfr. M. MORASSO, *La nuova arma - la macchina*, cit., p. 219.

namente solo quando tutto ciò che finora è stato affidato al lavoro degli uomini e degli animali, lo sarà al lavoro della macchina, all'automobile per tutto quello che non è combattimento vero e proprio, all'arma automatica per il combattimento »<sup>21</sup>. La preavisione di Morasso si fa più circostanziata; « Un solo (*sic*) automobile per munizioni trasporta il contenuto di cinque carri regimentali e di dieci di artiglieria, e marcia con velocità tripla e non si stanca mai... Le truppe possono spostarsi liberamente sicure che l'automobile le seguirà ovunque... »<sup>22</sup>. Morasso ha cura quindi di individuare e di elencare le conseguenze socio-psicologiche e tecnico-organizzative dei nuovi strumenti: « 1° Il morale del soldato ne sarà straordinariamente rialzato; 2° Non si dovrà più sospendere un attacco oppure ritirarsi da una posizione attaccata...; 3° Si potranno eseguire con più larghezza i tiri sperimentali...; 4° Quello che ora è già in embrione, che già si delinea come un principio di azione moderna, e cioè di concentrare e di rovesciare su una dato punto della linea nemica una tempesta, un uragano di colpi, ... saranno veramente raffiche di fuoco che si avventeranno sul nemico, sulle sue difese, ma non per alcuni istanti come si deve fare ora, causa la scarsità delle munizioni, ma per ore ed ore. ...; 5° E un tale effetto è in correlazione con quest'altro: l'adozione cioè del fucile automatico e di cannoni a tiro più rapido e a calibro più grande degli attuali »<sup>23</sup>. A conclusione della sua ricerca sulla « nuova guerra », Morasso intravede il ramo d'ulivo della pace. « Perché fino a ieri la pace universale — si domanda — non era che una idealità fantastica? ... Per due ragioni molto semplici e chiare. Perché non esisteva alcun potere capace di imporla... E perché non si capiva in virtù di quale diritto, in virtù di quale autorità e di quale interesse gli Stati non belligeranti pretendessero di immischiarsi... Eliminate (queste due ragioni), l'utopia della pace si vedrebbe aperte le barriere che le vietavano il nostro mondo e non sarebbe più inesorabilmente relegata nel cielo chimero dove è rimasta finora »<sup>24</sup>. E' suggestivo considerare che l'esteta della velocità e il teorizzatore della macchina come « nuova arma » sia pervenuto, al termine delle sue riflessioni, alla convinzione che la pace, non la conquista o la volontà di potenza, è una responsabilità collettiva e un bene comune.

FRANCO FERRAROTTI

---

<sup>21</sup> Cfr. M. MORASSO, *La nuova guerra: armi, combattenti, battaglie*, Milano, 1914, p. 30.

<sup>22</sup> Cfr. M. MORASSO, *La nuova guerra*, cit., p. 41.

<sup>23</sup> Cfr. M. MORASSO, *La nuova guerra...*, cit., pp. 41-42.

<sup>24</sup> Cfr. M. MORASSO, *La nuova guerra...*, cit., pp. 272-273.

## INTERVENTI

### Non dimenticare il terrorismo

La maturazione della riflessione sul terrorismo è oggi resa possibile dall'allentarsi della tensione dovuta alle contingenze indubbiamente più favorevoli sul piano giudiziario (grazie anche alla legge sui « pentiti ») e sul piano sociale e politico (per il definitivo isolamento in cui è ormai costretta tutta l'area della eversione).

Questa maturazione è tuttavia anche frutto di un processo di studio che si è venuto sviluppando negli ultimi anni da parte di coloro che sottolineavano la necessità di affrontare il problema analiticamente, nei suoi aspetti ideologici così come organizzativi, culturali e politici.

Il convegno di studio « Ricordare e capire », svoltosi a Bologna nell'aprile '84 e promosso dall'Istituto Cattaneo, si è rivelato a questo proposito particolarmente significativo, non solo per i contributi di analisi e di documentazione ma anche, bisogna sottolinearlo, per il metodo che ha espresso.

Raramente infatti capita che un fenomeno così complesso come il terrorismo sia affrontato con uno strumento adeguato com'è quello dell'indagine interdisciplinare. Altrettanto raramente succede che a muoversi in sintonia, senza piaggerie di maniera ma nell'intento reale di una riflessione, siano competenze (o forse, per la loro alta significatività, in questo caso potremmo anche parlare di ruoli) di istituzioni così diverse e distanti.

Il contributo a questo incontro è infatti venuto dalla Regione Emilia-Romagna (che ha finanziato la ricerca qui presentata, svolta dall'Istituto Cattaneo), dalla RAI (che ha operato un significativo sforzo organizzativo di raccolta e sistematizzazione di materiale documentario di propria produzione sul terrorismo), dalla stampa (con la presentazione di un archivio di documentazione elettronica sul terrorismo dell'ANSA), dalla magistratura (con la presenza di suoi esponenti particolarmente qualificati nell'intervento contro il terrorismo di destra e di sinistra), dal mondo della cultura (con studiosi attenti a questo fenomeno ma anche spesso coinvolti in prima persona nella lotta all'eversione) e della politica (per la presenza di Luciano Lama, Leopoldo Elia, e dello stesso ministro della Difesa Rognoni).

Qual'è la storia del fenomeno terrorista?

Il magistrato Rosario Minna, ripercorrendo la storia dei gruppi di destra nel dopoguerra e il loro collegamento col « mussolinismo », ricorda che questo terrorismo trova tra il 1969 e il 1975 facile terreno politico per un'azione violenta che ha come obiettivo prioritario di elevare il livello di scontro fra i gruppi sociali, sollecitando l'intervento di minoranze autoritarie.

Nel 1974-'75 tuttavia questa strategia entra in crisi: i poteri ufficiali reagiscono con più energia mentre la base giovanile confluisce verso il terrorismo di sinistra. Nell'eversione di destra la tendenza si fa allora più radicale, prevale la volontà della rivoluzione a tutti i costi e lo Stato appare il vero nemico da distruggere.

Anche la storia del gruppo più pericoloso e longevo del terrorismo di sinistra, le Brigate Rosse, non si sviluppa, secondo Gian Carlo Caselli e Donatella Della Porta, secondo una linea unidimensionale. Le fasi della storia delle BR, in cui l'obiettivo era di costituire un riferimento poli-

tico per un movimento ampio, l'evoluzione degenerazione procede dalla fase dell'« attacco al cuore dello Stato, a quella della « strategia dell'annientamento », fino all'ultimo stadio, quello dello scontro militare con lo Stato stesso.

Questa ultima fase, alla luce delle vicende della organizzazione, e dello scontro sociale, appare quasi inevitabile per la sopravvivenza del gruppo. Essa segna tuttavia anche la sconfitta del progetto politico dell'eversione, costretta a concentrare su se stessa le proprie energie.

Come è evidente, il terrorismo si fonda e si alimenta di precise culture, di specifiche ideologie che, pur modificandosi negli anni, ne costituiscono l'inevitabile filo conduttore.

Nando Dalla Chiesa, a proposito della cultura politica del terrorismo di sinistra, richiama la necessità di tenere distinti i vari tipi di eversione, così come i concetti di progetto politico e di cultura politica.

Quest'ultima in realtà è costituita da un insieme di punti: la sovranità dell'ideologia sulla teoria, il mito della rivoluzione come evento immediato, la visione della democrazia come problema formale, la visione antropomorfica del capitale e dello Stato, il disprezzo per la vita e la mistica della violenza.

Che rapporto c'è tra tutto ciò e la tradizione comunista? Secondo Dalla Chiesa la cultura terrorista si distacca dalla tradizione del movimento comunista ma si alimenta contemporaneamente di alcune sue ambiguità non risolte (come quelle sulle nozioni di democrazia, avanguardia, violenza, ecc.).

Mentre a proposito dei processi di dipendenza Dalla Chiesa sostiene che tra cultura del Sessantotto e quella del terrorismo vi è solo un rapporto di possibile organicità, Angelo Ventura, sempre sulle origini del terrorismo di sinistra, torna ad una propria nota ipotesi, secondo la quale le BR sono alimentate politicamente ed organizzativamente da Potere Operaio, che nel '68 vede la luce, e in seguito dall'Autonomia organizzata. Mettendo in luce gli scarsi contributi teorici e di sistematizzazione sul terrorismo di destra, Franco Ferraresi ne individua l'evoluzione in quattro fasi che corrispondono a quattro momenti storici: la fase del neofascismo postbellico, il cui mito è ancora la Repubblica di Salò e il combattentismo; la fase golpista che mira alla costruzione dello stato autoritario e all'eliminazione dei partiti; la fase di Ordine Nuovo, con la legittimazione culturale di Evola e la pretesa di una facciata rispettabile dietro una pratica comunque di violenza; e l'ultima fase infine, quella della « galassia del terrore », dove nel tentativo del superamento della distanza destra-sinistra si giunge alla centralità della lotta armata abbandonando la facciata borghese.

Nel definire i contorni del terrorismo italiano non bisogna inoltre dimenticare — come ha osservato Luciano Violante — che, pur essendo il terrorismo un frutto del nostro sistema politico e sociale, vi è tuttavia in esso un collegamento internazionale, del quale le prove sono ormai certe, che rischia di condizionare la libertà della lotta alla eversione da parte dello stesso Stato.

Fin qui quindi il terrorismo. Ma quale è stata la risposta delle istituzioni?

La stampa, ha osservato Carlo Marletti, non ha perseguito l'obiettivo strumentale di « sensazionalizzare » gli eventi, fungendo così da amplificatore del terrorismo, ma, d'altro canto, non ha neppure avuta la capacità di una trattazione adeguata del terrorismo, non dimessa né esorcizzante.

Mentre Vittorio Grevi dà un giudizio sostanzialmente positivo del processo di specializzazione del sistema penale nei confronti dell'eversione

(che si evolve dalla pura repressione alla logica « delle sanzioni positive » come nel caso dei « pentiti »), Stefano Rodotà è apparso più pessimista sull'operato degli apparati. Forze di polizia, magistratura, governo hanno peccato nella lotta al terrorismo di impreparazione tecnica e professionale ma hanno anche risentito nella loro azione del sospetto che si è generato su taluni organi dello Stato, come i servizi segreti, dell'inspiegabilità e ambiguità di alcune operazioni, politiche e di polizia, condotte.

Il sistema politico è apparso quindi nel complesso in questo convegno, se non proprio un imputato, un protagonista colpevole di essersi mosso in ritardo e con lentezza.

Le ipotesi di analisi sul terrorismo, come già lo stesso Istituto Cataneeo aveva individuato (vedi i seminari di studio precedenti, che hanno anche compreso una comparazione internazionale sul terrorismo, ora in Donatella Della Porta e Gianfranco Pasquino, *Terrorismo e violenza politica. Tre casi a confronto: Stati Uniti, Germania e Giappone*, Il Mulino, Bologna 1983), possono essere ricondotte a tre grandi aree:

— le spiegazioni di tipo culturale, all'interno delle quali troviamo l'imputazione della violenza a carico del movimento del Sessantotto, la visione del terrorismo legato alla tradizione insurrezionale terzointernazionalista e ancora il collegamento del terrorismo con un'ideologia cattolico-integralista di difesa degli oppressi;

— le spiegazioni di tipo sociale, vale a dire quelle collegate alla messa in evidenza di fasce precarie della stratificazione sociale, della tensione determinata dalla caduta dello sviluppo e dalle promesse mancate;

— le spiegazioni di tipo politico, alla base delle quali c'è la visione di un sistema politico sostanzialmente inerte, nel quale risultano impossibili circolazione delle élites ed alternanza di governo (l'ipotesi quindi del « sistema politico bloccato »). Su quest'ultima interpretazione più autori sono fino ad ora intervenuti con valutazioni diverse, ma in genere con una cautela di fondo per la necessità di una lettura parallela degli avvenimenti.

Gianfranco Pasquino nel convegno di Bologna è tornato su questo tema (certamente uno dei più interessanti — ma anche dei più difficili — nel rapporto terrorismo-democrazia) facendone l'oggetto di un intervento elaborato ed approfondito.

Secondo Pasquino la situazione « oggettiva » di blocco del sistema non è di per sé una causa sufficiente per spiegare l'origine del terrorismo ma, semmai, è uno dei fattori che lo determinano. La sua rilevanza non può che essere collegata all'esistenza di un secondo fattore all'interno del blocco, di tipo soggettivo: la percezione, da parte di movimenti presenti all'interno del sistema, della impossibilità di rompere il blocco della rappresentanza del potere esistente senza fare ricorso alla lotta armata; il verificarsi cioè di una situazione dinamica tra società bloccata e società in movimento.

Questa ipotesi, secondo l'autore, va verificata sulla periodizzazione sovrapposta della società italiana e delle organizzazioni terroristiche, avvertendo che occorre per questo tenere ben distinta l'eversione di destra da quella di sinistra.

La ricognizione dei documenti dei gruppi extraparlamentari e del terrorismo permette di giungere ad alcune conclusioni. Innanzitutto il blocco di sistema opera diversamente per le varie formazioni e per i vari momenti del loro sviluppo: a questi processi soprassedono quindi logiche differenti. Ad esempio la decisione delle Brigate Rosse di passare alla lotta armata matura essenzialmente per la presunta esistenza di condizioni oggettive pre-rivoluzionarie e quindi per motivazioni soprattutto di tipo sociale e culturale. Al contrario il terrorismo nero opera inizialmente

te per dinamiche di tipo politico-statuale, per impedire cioè l'evoluzione del sistema verso sinistra.

Il blocco di sistema può invece avere giocato un ruolo nell'eversione nella seconda metà degli anni '70, quando la solidarietà nazionale poteva apparire al terrorismo rosso (al quale le BR fornivano un punto di riferimento essenziale) un'opzione consociativa da sconfiggere con la lotta armata.

Il blocco di sistema di per sé quindi in Italia non è all'origine del movimento armato ma è ipotizzabile che «l'incapacità di dare sbocco positivo alla fase di alta mobilitazione collettiva abbia costituito un fattore dell'espansione dei movimenti terroristici (unitamente all'incapacità di una risposta 'amministrativa')».

Ciò non significa — ha concluso Pasquino — che un sistema politico dinamico, efficiente e democratico non sottragga in maniera determinante spazi ed ossigeno alla lotta armata.

DONATELLA RONCI

## Surveys e politologia: un discorso sul metodo

Intensi i due giorni di dibattito sullo « stato dell'arte » della politologia, organizzata a Milano il 15 e il 16 novembre 1984 dal Centro di Scienza Politica della Fondazione Feltrinelli. Il dibattito si è sviluppato in tre tornate. La prima sessione, ospite la Facoltà di Scienze Politiche, ha visto un confronto prevalentemente interno all'ambito accademico italiano, stimolato da una relazione introduttiva di Giacomo Sani, della Ohio State University, e da un intervento di Alberto Marradi.

Sani ha parlato di Mass Politics, cercando di individuarne lo specifico tematico all'interno di un più vasto arco disciplinare — quello che spazia dalla sociologia alla scienza politica convenzionalmente intese — e in relazione ad alcuni punti di riferimento problematici che hanno rappresentato forse la sezione più interessante del suo discorso. In particolare, Sani ha denunciato le insufficienze — e l'arbitrarietà — di un metodo d'indagine che trasferisca allo studio degli atteggiamenti politici di massa strumenti propri dell'analisi dell'élites.

L'osservazione è di non poco rilievo, se si pone mente alla matrice elitistico-formale di tanta parte della politologia italiana, che solo oggi sembra accorgersi, ad esempio, di quanto articolato e differenziato sia il rapporto dei cittadini — i « governati » — con la politica. La stessa *centralità* della politica va dunque ripensata fuori di categorie viziate di ideologismo o di pregiudizio elitistico. La politica può essere più o meno importante, più o meno centrale nell'esperienza esistenziale e nelle relazioni sociali dei singoli, destinati a divenire l'oggetto di indagine, la materia prima, delle nostre analisi empiriche. Importante — ha sottolineato Sani — è non derivare da queste riconsiderazioni problematiche una visione catastrofistica sul piano politico, prodotto forse di una cultura democratica di massa non sufficientemente interiorizzata e vissuta in un clima di persistente insicurezza. A questo proposito chi scrive ha ricordato alcune risultanze dell'indagine sulla cittadinanza romana, diretta da F. Ferrarotti e pubblicata in *Studi e ricerche sul potere*. In quella ricerca, infatti, si faceva già evidente il rapporto di non coincidenza delle categorie euristiche di delega/consenso e rappresentanza/rappresentatività, soprattutto nel rapporto fra partiti e istituzioni e a livello della percezione dei singoli intervistati.

Il faticoso radicamento di una cultura democratica di mas-

sa, in altri termini, produce un'opinione pubblica esigente e articolata in una costellazione di opinioni, atteggiamenti e credenze, che sta alla ricerca ricondurre a linee di tendenza leggibili, ma non per questo onnicomprensive e meccanicisticamente definite. In questo senso mi pare utile che anche la politologia ripensi criticamente certi strumenti dell'analisi sociologica classica, magari per scoprire — come ha fatto Sani — che i dati non sono mai *solo* dati e che una ricerca come « test delle idee » non può rinunciare all'adozione di strumenti multipli di rilevazione, dai questionari aperti ai colloqui-intervista, dall'interazione di piccoli gruppi all'osservazione diretta. Per rivalutare — si può aggiungere — la fecondità del metodo biografico e delle esperienze metodologiche legate all'uso delle storie di vita, uscendo una buona volta dalle diatribe sterili fra « quantofrenici » e « impressionistici ».

In sostanziale sintonia con un percorso critico che — sia detto senza polemiche — ha molto il sapore di un'autocritica della politologia tradizionale, si è mosso anche il contributo di Alberto Marradi. Un approccio, il suo, che per alcuni aspetti — la relazione classi/valori, la distinzione problematica fra atteggiamenti, valori, comportamenti, ecc. — richiederebbe spazi più ampi di riflessione e di dibattito.

Interessa per ora collegare gli spunti metodologici avanzati nel confronto interno, per così dire, all'ambito scientifico-accademico italiano, con gli altri due rounds previsti dall'iniziativa e patrocinati anche dalla Società italiana di studi elettorali.

Il primo ha visto protagonisti di un confronto serrato e polemico lo stesso Marradi — presentatore di una comunicazione « provocatoria » su metodi e credibilità dei sondaggi politici, in specie elettorali — e tre esponenti al massimo livello degli istituti demoscopici più accreditati (Abis per la Makno, Erminero per la Demoskopea, Salomon per la Doxa). Gli istituti hanno difeso con energia e non senza dimostrazioni di sofisticatezza formale le proprie ragioni tecnico-metodologiche. Assai meno convincenti sono apparsi rispetto a obiezioni di fondo, che investono le direttrici e il futuro stesso dell'indagine socio-demoscopica. In effetti, non siamo andati molto oltre qualche petizione di principio sull'esigenza di individuare indicatori empirici e metodi di stratificazione più adeguati alle società « complesse ». A prescindere, quindi, dalla validità di un atteggiamento culturale che rivela una sostanziale subalternità al gergo di moda — più che alle problematiche scientifiche emergenti — della sociologia, resta un interrogativo di fondo. Come si può pensare, cioè, di dare risposta a problemi eminentemente epistemologici assumendo — per di più in modo non particolarmente critico — ca-

tegorie come quella di « complessità », che inibiscono in radice la possibilità stessa di una conoscenza fondata sui meccanismi della stratificazione? Mi sembra, infatti, che tutta la teoria/ideologia delle differenziazioni sistemiche funzionali — Luhmann docet — sia costruita sulla base di un rifiuto esplicito della possibilità di riconoscere — o di riconoscere *ancora* — validità euristica a qualunque tipo di modello stratificazionistico. Se questo conduce a negare senso alla divisione sociale per classi — nelle cosiddette « società complesse » — non si vede proprio come riabilitare il metodo stratificazionistico in funzione di una teoria del campionamento buona per tutti gli usi e per tutte le committenze degli istituti demoscopici. A meno che la categoria di *complessità* non sia assunta in una accezione giornalistica, priva di referenti teorici di sorta, il che non farebbe altro che confermare — seppure per via implicita — le riserve cruciali avanzate sui metodi demoscopici.

Di taglio più generale l'introduzione di Renato Mannheimer sui metodi dei sondaggi e sui problemi aperti, esaminati anche in un'ottica comparativa che ha aperto la strada agli interventi degli ospiti stranieri nel terzo round dell'incontro milanese. Wolfgang Gibowski, del Forschungsgruppe Wahlen di Mannheim, e Arthur H. Miller, dell'University of Michigan, hanno illustrato rispettivamente il caso tedesco e quello statunitense. Comunicazioni molto esaurienti, stimolanti sul piano della metodologia comparativa degli studi politico-elettorali, ma anche fortemente segnate da una fiducia poco sensibile al dubbio circa le capacità euristiche e predittive degli strumenti, che ha fatto da contrappunto al tormentato confronto critico e autocritico di buona parte degli studiosi italiani. Metodologicamente meno sofisticati, ma più disponibili a recepire i contenuti critici del confronto, sono sembrati gli studiosi del Centro de Investigaciones Sociológicas di Madrid. Gli studiosi spagnoli hanno anche fornito dati e indicazioni relativi a comportamenti elettorali e atteggiamenti politici in un'esperienza di democrazia non consolidata che si prestano a utili comparazioni di metodo e di contenuto, come nel caso del fenomeno astensionistico.

Per concludere provvisoriamente su temi che meritano certamente di rimanere temi aperti al confronto — e bene ha fatto la Fondazione Feltrinelli a programmare un intero ciclo seminariale in materia — la politologia italiana sembra avvertire la necessità e l'indilazionabilità di un riorientamento teorico ed empirico. Nel corso degli incontri milanesi ha fatto capolino un salutare « dubbio iperbolico » su metodi e strumenti tradizionali. Parallelamente, una maggiore disponibilità al confronto con

altri ambiti disciplinari — penso soprattutto alla sociologia qualitativa — sembra affermarsi almeno come ricerca di una polarità dialettica cui riferirsi senza esorcismi reciproci. L'auspicio è che, cartesianamente, alla fase del dubbio segua un costruttivo « discorso sul metodo ».

NICOLA PORRO

## Per una teoria della civilizzazione Riflessioni sull'opera di Norbert Elias

### 1. L'antitesi tra 'Kultur' e 'Civilisation': un modello tedesco

« Cultura e civilizzazione non soltanto non sono un'unica e stessa cosa, ma termini antitetici [...] evidentemente cultura non è l'opposto di barbarie; essa è più verisimilmente e abbastanza spesso una primitività stilizzata, e d'altronde civilizzati, tra tutti i popoli dell'antichità, lo furono forse solo i cinesi. Cultura significa unità, stile, forma, compostezza gusto; è una certa organizzazione spirituale del mondo, sia pur tutto ciò avventuroso, scurrile, selvaggio, sanguinoso, pauroso. La cultura può comprendere l'oracolo, la magia, la pederastia, il cannibalismo, culti orgiastici, inquisizione, autodafé, ballo di San Vito, processi di streghe fiorir di venefici e delle più alte atrocità. Civilizzazione è invece ragione, illuminismo, distensione, ritegno, compostezza, scetticismo, chiaficazione... spirito »<sup>1</sup>.

Il testo citato risale al 1914, alla vigilia della prima guerra mondiale: dell'imminente distruzione di milioni di vite umane presente quasi l'orrore, non per scongiurarlo, bensì per pregustarlo. Le specificazioni del concetto di *Kultur* — anche gli elementi inverosimili quali il 'cannibalismo', i 'culti orgiastici' o il 'fiorir dei venefici e delle più alte atrocità' —, sono proposte con evidente adesione; viceversa gli attributi della *Civilisation* sono elencati freddamente come categorie del pensiero intellettuale astratto. Se si dovesse indovinare l'autore del brano, si potrebbe pensare a un ardente quanto sprovveduto apologeta della maestà imperiale guglielmina o alla retorica sanguinaria di un portavoce del ministero germanico della guerra: *Kultur*, nelle sue polimorfe accezioni, sta per Germania, *Civilisation* invece per Francia; della prima si celebra il vitalismo, anche irrazionale, e si giustifica a priori la ricerca di espansione esterna, mentre della seconda si evidenzia l'aridità e se ne diagnostica il soccombere.

Eppure, si prenderebbe un abbaglio. Il brano è tratto dai pensieri sulla guerra di Thomas Mann, allora quarantenne e già affermato autore di romanzi come *I Buddenbrooks* e di racconti come *La morte a Venezia*. Né si tratta di un intervento limitato e irrilevante: l'antitesi ideologica *Kultur/Civilisation* sostiene una linea di meditazione che si sviluppa<sup>2</sup>, lungo tutto lo svolgersi del conflitto, per un periodo quindi di quattro anni, cristallizzandosi in alcuni consistenti risultati: la rivisitazione critica delle proprie opere giovanili e la rottura dichiarata con il fratello Heinrich; l'esaltazione di una tradizione di pensiero tedesca legata ai nomi di Schopenhauer, Wagner e Nietzsche; la caratterizzazione del nemico francese come il *bourgeois* 'pacifista' e repubblicano, prototipo del letterato della civilizzazione. Quanto al primo punto Mann esprime

<sup>1</sup> TH. MANN, *Pensieri di guerra, novembre 1914*; trad. it. nel volume *Scritti storici e politici*, Mondadori, Milano, 1957, p. 35.

<sup>2</sup> TH. MANN, *Considerazioni di un impolitico* (ed. originale, Berlino, 1918), De Donato, Bari, 1967 con un'introduzione di M. Marianelli.

una lacerazione interna rispetto alle proprie origini sia familiari, sia letterarie. Egli interpreta le sue opere anteguerra come frutto di una tendenza errata di predominio dello spirito sulla vita, dell'ironia intellettuale sulla volontà, della morale individuale sull'etica collettiva. Si sente figlio di un secolo, il diciannovesimo, sottomesso alla realtà e alle situazioni di fatto, espressione della 'decadenza' del mondo borghese. « Il romanzo di me venticinquenne, scritto alle soglie del secolo, — ricorda a proposito dei *Buddenbrooks* — fu un'opera del tutto priva di quello 'spirito a servizio delle aspirazioni', senza la minima 'volontà' sociale, niente affatto patetico, retorico o sentimentale, anzi pessimistico, umoristico e fatalista, veritiero nella sua melanconica sottomissione, in quanto studio della decadenza »<sup>3</sup>. Sono le sue stesse origini familiari, attraverso la critica rivolta ai *Buddenbrooks* a essere rimesse in questione: la patria anseatica, il clima pacifico e borghese, il succedersi di generazioni legato all'impresa commerciale rappresentano un ambiente vitale, che lo scrittore aveva in qualche modo redento attraverso l'ironia e l'approfondimento della decadenza psicologica, ma che ora, di fronte ai nuovi compiti, appare irrimediabilmente superato. E' lo stesso fratello, Heinrich, anche lui saggista e scrittore<sup>4</sup>, a divenire estraneo e lontano, ancorato com'è ai paradigmi culturali della civilizzazione, pacifista in politica e cosmopolita in letteratura.

Rispetto al secondo risultato si potrebbe obiettare che la triade Schopenhauer-Wagner-Nietzsche rimane una costante della formazione maniana, rivendicata anche dopo che l'ubriacatura bellica era stata pienamente smaltita<sup>5</sup>. Certo è che in queste pagine la « stellare trinità di spiriti universali »<sup>6</sup> risplende di luce nuova e appare dominante nel firmamento culturale tedesco: dai due filosofi, pur con le dovute distinzioni, Mann ricava l'idea della volontà, dell'aspirazione, del tendere a una qualche meta, moraleggiante e pessimistica in Schopenhauer, vitalistica e irrazionale in Nietzsche. Ma soprattutto in Wagner egli ritrova l'artece dell'autorappresentazione della natura tedesca in arte. Wagner non è solo il prolifico musicista o il poeta drammatico di Bayreuth, ma rappresenta l'artista moderno per eccellenza, colui al quale Mann deve tutto ciò che sa « sull'economia dei mezzi compositivi, sulla loro efficacia, sullo spirito epico, sulle aperture e le chiuse, sullo stile come misterioso adattarsi del soggettivo alle cose, sul come formare i simboli e dare organica coesione all'opera singola e unità di vita all'insieme »<sup>7</sup>.

Il nemico, infine, è quanto si oppone a tutto ciò: il letterato o l'avvocato, il patrocinatore del terzo stato e dei suoi interessi. Sue bandiere sono l'illuminismo, la ragione, il progresso, i principi della rivoluzione francese che continuano a permeare le nuove condizioni di vita sotto forma di 'sviluppo politico', di 'letteratura internazionale' o di 'difesa degli interessi economici e commerciali'. La Germania, secondo Mann, si batte contro l'Intesa, cioè contro l'alleanza dell'elemento politico, letterario ed economico internazionale che vuole impedirle la crescita e l'espansione. La *Kultur* allora segna il risveglio di forze primigenie operanti nel popolo tedesco, per l'affermazione della propria tensione vitale:

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>4</sup> Su H. MANN, cfr. L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. III, tomo I, Einaudi, Torino, 1978, pp. 1039-1040.

<sup>5</sup> Cfr. TH. MANN, *Saggi*, Mondadori, Milano, 1980. Vi sono ripubblicati conferenze e articoli del periodo tra le due guerre mondiali, dedicati a Schopenhauer e Nietzsche.

<sup>6</sup> TH. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, cit., p. 63.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 64.

esse sono lo spirito impolitico, la tensione morale ed etica, la riscoperta delle radici mitologiche popolari. Da forza di aggressione l'impero guielmino diventa forza aggredita che utilizza la guerra come estremo rimedio per l'autodifesa:

« La guerra è un grande strumento contro la disgregazione razionalistica della cultura nazionale, e la mia adesione a questa guerra non ha niente a che fare con l'egemonia mondiale o commerciale; è soltanto la partecipazione a quell'appassionato processo di autoricognizione, di limitazione e di consolidamento di se stessi, processo al quale la cultura tedesca è stata costretta da una tremenda pressione spirituale... »<sup>8</sup>.

Un intero ciclo di pensieri trova in questo modo la sua naturale conclusione. Ma, secondo le leggi di una contabilità tutta personale, il bilancio è ormai completo e si può quindi, cambiare pagina. Passeranno pochi anni e il Mann grande scrittore ritornerà ai temi più congeniali: nel 1924 pubblicherà *La montagna incantata*<sup>9</sup>, grandioso affresco sulla malattia, il tempo e la morte, dove la formazione spirituale del protagonista ha i suoi strumenti elettivi nella conoscenza del dolore e della sofferenza, fermandosi precocemente proprio per l'inizio della 'grande guerra'. Nello stesso tempo il nazionalismo culturale tedesco avrà sedimentato nuovi e ben più rozzi germi, che nel giro di pochi anni daranno nuove e ben più intense prove di sé.

## 2. L'antitesi tra 'Kultur' e 'Civilisation': un modello francese.

Se ora ci volgiamo all'altro polo del conflitto ideologico e alla sponda francese, possiamo ricorrere, anche in questo caso a una fonte letteraria, contemporanea a Mann. Ci riferiamo a Marcel Proust e alla sua *Recherche*, di cui, per ovvie ragioni, analizzeremo soltanto alcuni motivi, relativi appunto all'epoca della prima guerra mondiale. La *Recherche* proustiana — nella sua monumentalità articolata ed apparentemente divagante nella molteplicità dei motivi — può essere effettivamente paragonata ad una grande cattedrale in cui ogni episodio scultoreo o architettonico ha una sua precisissima completezza ed autonomia ma al tempo stesso è immerso in una continuità visiva e spaziale che richiama costantemente il tutto.

Le letture della *Recherche* possono essere ovviamente molteplici: da stilistico-formale per la quale l'interesse dell'opera consiste nelle innovazioni apportate rispetto al romanzo ottocentesco (dissoluzione della figura del narratore onnisciente, formazione stratificata dell'io del protagonista, ritmo della frase e del periodare in sintonia con le pieghe dell'animo dell'autore)<sup>10</sup>, a quella psicologizzante per la quale la *Recherche* può essere considerata come una lunga meditazione sull'amore e sul sentimento della gelosia<sup>11</sup> (psicologia dell'autore e dei suoi personaggi, predilezione per i rapporti d'amore etero od omosessuali tormentati dal tarlo dell'infedeltà e del sospetto, come se il binomio amore-infelicità fosse indissolubilmente fondato).

E ancora, da una lettura « filosofica », spiccano i temi del tempo e

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 97-98.

<sup>9</sup> TH. MANN, *La montagna incantata*, Mondadori, Milano.

<sup>10</sup> Per gli aspetti stilistici dell'opera proustiana, cfr. L. SPITZER, *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 231-310, e G. GENETTE, *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 41-66 e 81 sgg.:

<sup>11</sup> G. DEBENEDETTI, *Rileggere Proust*, Mondadori, Milano, 1982, pp. 11-74.

lontania/memoria involontaria costituiscono un asse ideale che può rappresentare l'elemento motore di tutta la composizione<sup>12</sup>.

Infine, da un punto di vista sociologico, la *Recherche* può apparire la rappresentazione del passaggio della società francese, a cavallo del nuovo secolo e intorno alla guerra mondiale, dalla fase liberale elitaria a quella democratica pluralista. Si sono prodotti in questo campo quei luoghi comuni che hanno dato vita alla leggenda dello snobismo di Proust, della sua maniacalità aristocratica e della sua chiusura umana<sup>13</sup>. Egli stesso negli ultimi anni della vita ha risposto alle accuse di coloro che vedevano nell'opera soltanto una raccolta informe di sensazioni particolari o che, nelle centinaia di pagine dedicate a un pranzo o a una *soirée* di qualche circolo aristocratico, trovavano soltanto un insolente e fastidioso snobismo sociale ribadendo l'unitarietà della sua ispirazione<sup>14</sup> e l'interesse quasi da storico e da sociologo rispetto alla società del suo tempo. Egli quindi dichiara di volersi distanziare dai suoi oggetti per metterli a fuoco da lontano in tutti i loro particolari. Ci soffermeremo sulla prima parte dell'ultimo volume della *Recherche*<sup>15</sup>, della memoria, in collegamento con le ascendenze bergsoniane dell'autore: le coppie antitetiche tempo perduto/tempo ritrovato, memoria collocata appunto in quella stessa epoca — la prima guerra mondiale — cui si riferiscono anche le considerazioni di Th. Mann.

Il protagonista di queste pagine è uno degli eroi più singolari della *Recherche*, vera e propria maschera sociale dell'esteta aristocratico, decadente e omosessuale: il barone de Charlus<sup>16</sup>. Nel *Tempo ritrovato* egli si aggira spettralmente in uno scenario semi-infernale — la Parigi bombardata dalle mitragliatrici tedesche e brulicante di soldati di tutte le età e di ogni regione — per cercare di trovare nuove soddisfazioni alla propria inclinazione sessuale.

Egli non ci interessa tanto per le sue deviazioni sessuali, quanto per la straordinaria capacità di esprimere, nella marea montante dello sciovinismo patriottico che ha travolto anche i francesi, un punto di vista quasi neutrale rispetto al conflitto e alla polarizzazione tra *Kultur* e *Civilisation*, come valori simbolo delle due nazioni in guerra.

« il signor di Charlus andava più in là del non augurarsi con tutto il cuore la vittoria della Francia; si augurava, senza confessarlo, se non che la Germania trionfasse, almeno che non venisse annientata come si auguravano tutti. Ciò perché nei loro litigi i grossi insieme di individui detti nazioni si comportano anch'essi, in certo modo, come individui singoli. La logica che li guida è tutta interna e incessantemente rifiuta dalla passione, come quella di due persone che s'affrontino in un litigio amoroso o domestico, quale il litigio di un figlio con il

---

<sup>12</sup> Su questi temi la bibliografia proustiana è molto ampia; cfr. in prima approssimazione M. BONGIOVANNI BERTINI, *Guida a Proust*, Mondadori, Milano, 1981.

<sup>13</sup> Cfr. R. FERNANDEZ, *Proust o la genealogia del romanzo moderno*, Bompiani, Milano, 1980, pp. 122-186.

<sup>14</sup> Cfr. la corrispondenza proustiana in M. BONGIOVANNI BERTINI, *op. cit.*, p. 349.

<sup>15</sup> M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. VII: *Il tempo ritrovato*, Mondadori, Milano, 1971 (riproduce in formato tascabile la prima traduzione dell'edizione Einaudi; la nuova traduzione di G. Raboni è giunta al primo volume dell'edizione della Pléiade).

<sup>16</sup> Cfr. R. FERNANDEZ, *op. cit.*, pp. 169-176.

padre, d'una cuoca con la padrona, d'una moglie con il marito. Quella che ha torto crede d'avere tuttavia ragione — com'era il caso della Germania — e quella che ha ragione sostiene a volte la sua giusta causa con argomenti che le sembrano inconfutabili solo perché s'adeguano alla sua passione » 17.

Quello che nel Mann del 1914 è volontario gettarsi nel gorgo della *Kultur* (cui subentrerà un equilibrio più complesso e consapevole solo nella successione temporale della riflessione sugli eventi), nello Charlus proustiano — che si presenta per nascita, formazione ed esperienza al di fuori dei corpi delle due nazioni — è un equilibrio *in atto* fra tensioni laceranti che non ne esclude nessuna, ma che riesce a mantenersi lucido e a collocarsi nella terra di nessuno della neutralità.

Equilibrio e neutralità — *Civilisation*, dunque, in ultima analisi — ma anche suggestioni profonde, evidenti anche nelle citazioni dal magma della *Kultur*.

Ad esempio, in una delle prime stesure<sup>18</sup> della seconda parte del *Tempo Ritrovato* dedicata alla *matinée* della principessa di Guermantes, al momento in cui il Narratore casualmente incontra la rivelazione in forma dispiegata del principio della memoria involontaria e della visione del tempo ritrovato, il controcanto alle scoperte è affidato proprio a Wagner, il cui *Parsifal*, eseguito presso il ricevimento della principessa di Guermantes, offre lo spunto per l'esposizione di una teoria dell'arte in generale. Non è rilevante che nella versione definitiva, pubblicata dopo la morte dell'autore<sup>19</sup>, l'esplicito riferimento a Wagner lasci il posto a quello dello sconosciuto Vinteuil. Rimane il fatto che lo stesso Wagner di Mann, interprete dell'espressione artistica della *Kultur* tedesca, compaia nei primi abbozzi dell'estetica proustiana.

Al di là delle immagini proustiane si apre, dunque, un interrogativo più complesso che concerne direttamente il nodo *Kultur/Civilisation*: questa antitesi ideologica, in Mann così decisa è in Proust più sfumata, non deve essere forse relativizzata e spogliata dei suoi attributi più superficiali per poter essere utilizzata come chiave interpretativa? Ovvero la sua forza esplicativa è davvero così pregnante come si è creduto? Sono domande di non poco conto, la cui risposta non è ancora formulabile.

Gli interrogativi sopra affacciati ci esimono dalla facile conclusione circa la superiorità di un dei due termini dell'antitesi *Kultur/Civilisation*. In discussione non sono ovviamente meriti letterari, né tantomeno superiorità ideologiche: sia il primo che il secondo autore, da noi utilizzati come fonti letterarie per introdurre il tema della civilizzazione, rimangono intatti nella loro grandezza e lasciati alla preferenza e al gusto di ciascuno. Da rivisitare e ridimensionare è la coppia categoriale di base.

### 3. La civiltà come espressione della coscienza occidentale.

Se guardiamo indietro nel tempo, l'antitesi *Kultur/Civilisation* può esser fatta risalire al XVIII secolo: è allora che si verifica per la prima volta la cristallizzazione dei due termini.

<sup>17</sup> *Il tempo ritrovato*, cit., p. 82.

<sup>18</sup> M. PROUST, *Matinée chez la Princesse de Guermantes*, Gallimard, Parigi, 1982; si tratta dell'edizione critica dei quaderni inediti del *Tempo ritrovato*. Per le riflessioni sul *Parsifal* cfr. pp. 172 e segg.

<sup>19</sup> *Il tempo ritrovato*, cit., pp. 166 e segg.

« Per quanto ne sappiamo — scrive F. Braudel — il termine civiltà appare per la prima volta in un'opera a stampa nel 1766 »<sup>20</sup>.

*Civilisation* è originariamente un'espressione che racchiude molti significati positivi per francesi e inglesi: essa manifesta l'orgoglio con cui si guarda all'importanza raggiunta dal proprio paese nel contesto europeo. Indica, inoltre, un ideale immanente di progresso in tutti i campi della vita umana: dall'economia alle relazioni sociali, dalle innovazioni tecniche alla morale e alla creatività intellettuale. Contiene, infine, implicitamente la tendenza a proiettare all'esterno questo ideale di miglioramento sia soltanto come parametro di valutazione degli altri popoli, sia anche come criterio di comportamento da diffondere e imporre. Condoret nel 1787 riteneva che « più la civiltà si estenderà sulla terra, più si vedranno scomparire la guerra e la conquista, nonché la schiavitù e la miseria ». E già nel 1829 lo storico Guizot poteva cominciare a pubblicare una *Histoire de la civilisation en France*, culminante appunto nella valutazione del secolo dei lumi come momento fondamentale del progresso sociale e intellettuale.

In Germania, il termine *Civilisation* è recepito in un'accezione negativa: esso richiama sintomaticamente elementi di decadimento e di superficialità, le vuote forme di un comportamento esteriore altezzoso. Oppure rimanda, in divergenza dal senso francese di progresso, a un predominio della produzione materiale sulla vita interiore degli uomini, al primato della nascente economia politica sulle più tradizionali metafisica e morale.

A queste connotazioni gli scrittori tedeschi oppongono l'idea di *Kultur*, definibile secondo alcune precise linee di significato. Essa comprende sia le radici, sia le tradizioni di un popolo; si riferisce alla sua produzione spirituale, artistica o normativa; indica quasi uno stile di vita che l'interagire di condizioni naturali, storiche e sociali ha impresso nell'animo dei suoi membri e dei suoi esponenti intellettuali. Nel termine *Kultur* non vi è inizialmente proiezione all'esterno, né fenomeno di movimento o di progresso quanto piuttosto l'autodelimitazione e il ripiegamento su se stessi.

Come si è visto, l'antitesi *Kultur/Civilisation* permane a lungo nel pensiero politico tedesco, fino a divenirne quasi una costante. Essa astrae e sintetizza alcune grandi dicotomie riconoscibili in specifici ambiti disciplinari: si pensi, per tenersi all'ambito sociologico, alla polarità istituita da Toennies tra comunità e società<sup>21</sup>, o a quella, più latamente filosofica, tra *Geist* e *Natur*, in cui lo spirito rappresenta restrittivamente l'insieme degli strumenti intellettuali e pratici che l'uomo forgia per dominare, appunto, la natura.

Le radici profonde di quell'antitesi sono comunque da individuare essenzialmente nelle diverse condizioni storiche che contraddistinguono Francia e Inghilterra, da un lato, e Germania dall'altro. E' questo il punto di partenza dell'analisi del processo di civilizzazione, condotta da Norbert Elias negli anni Trenta<sup>22</sup>, a cui intendiamo ora rivolgere la nostra attenzione.

Come ricorda Elias<sup>23</sup> in Francia e in Inghilterra vige nel XVIII se-

20 F. BRAUDEL, *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano, 1973, p. 240.

21 F. TOENNIES, *Comunità e società*, Comunità, Milano, 1963.

22 N. ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation*, ed. originale 1936; trad. it. in due volumi: *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, 1982 (Elias I) e *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna, 1983 (d'ora in poi cit. come Elias II).

<sup>23</sup> Elias I, pp. 99 segg.

colo una consolidata stabilità dei confini nazionali, lo Stato ha assunto una fisionomia unitaria precisa, la vita economica conosce, nella sua ciclicità, prospettive di miglioramento precedentemente ignorate e si determinano i presupposti per ampliare considerevolmente le sfere di influenza in Europa e oltremare. In Germania, diversamente, non si è ancora realizzato un processo di unificazione nazionale, i vari stati seguono prevalentemente interessi particolari, la vita economica ristagna. Per di più le varie corti sono civilizzate secondo modelli francesi e cercano di imitare, senza averne i mezzi, gli splendori della reggia di Versailles. La lingua nazionale, il primo e relativamente più semplice strumento di unificazione, è rifiutato: lo stesso imperatore Federico il Grande — nel saggio *De la littérature allemande* (1780) — considerava il tedesco una lingua poco meno che barbara.

Si tocca qui il secondo motivo che sta alla base della antitesi: la differente condizione dei ceti borghesi intellettuali in Francia e in Germania<sup>24</sup>. Come ben sottolinea Elias, in Germania il ceto intellettuale emergente elabora in questo periodo i concetti chiave di *Bildung* e *Kultur* in opposizione agli ideali e al gusto prevalenti nelle corti. Attraverso i nuovi concetti si rivendica la naturalità della vita contro l'innaturalità e la simulazione del cortigiano, il primato del sentimento e della passione rispetto al calcolo interessato e al cinismo politico, l'autonomia della ragione nel proprio 'foro interno'. Questa maturazione è indipendente dal potere politico e ostile ad esso: sono le università le fucine della nuova produzione intellettuale e artistica, uno spazio forse ristretto e limitato, ma dilatato dalla fantasia e dalla intuizione. Soltanto quando la borghesia tedesca sarà riuscita a imporre effettivamente i suoi principi e la sua visione del mondo, con la sua ascesa a classe dirigente nella seconda metà dell'Ottocento, soltanto allora *Kultur* diventerà sinonimo non più solo di una coscienza spirituale, ma di una coscienza nazionale e patriottica.

La situazione francese era diversa. La corte reale e i circoli emergenti della borghesia condividevano in gran parte gusti e valori: la differenza delle abitudini di vita si era ridotta notevolmente con l'assimilazione nella cerchia superiore delle nuove leve sociali. I grandi *maitres à penser* dell'illuminismo francese, i Voltaire o i Diderot, con l'eccezione forse soltanto di Rousseau, non si sentono in contrapposizione alla corte; ritengono, invece, di poter influire su di essa con progetti riformatori e con innovazioni reali; movimenti e teorie economiche come la fisiocrazia<sup>25</sup> testimoniano la funzione politica attiva svolta dalla borghesia francese all'interno dello stesso governo reale. E il segno più impressionante di questa reciproca integrazione avverrà proprio dopo la rivoluzione dell' '89, quando la borghesia francese, pur avendo abbattuto il piedistallo della legittimità monarchica, si troverà internamente costretta a ricreare i modelli, gli stili di vita, la *grandeur*. *Civilisation* diventerà la bandiera della nuova coscienza nazionale francese, alla cui ombra si giustificherà l'esigenza di affermare la propria superiorità e quella di 'civilizzare' gli altri popoli.

La prima guerra mondiale segnerà indubbiamente il momento più teso e al tempo stesso l'avvio di un venir meno dell'antitesi *Kultur/Civilisation*. I conflitti tra le nazioni europee e tra quelle occidentali in generale avverranno successivamente sotto diversi segni ideologici: le tendenze espansionistiche tedesche si coloriranno di motivi tratti dal pre-

---

<sup>24</sup> Per l'analisi dei gruppi intellettuali l'A. si rifà al suo maestro K. Mannheim e, in particolare all'opera *Ideologia e utopia*.

<sup>25</sup> Elias I, pp. 130-138.

cedente nazionalismo imperiale, ma subiranno decisamente la valenza fondamentale della nuova fase storica legata all'emergenza dei movimenti di classe. Nel quadro mondiale, molte volte, in stretta connessione, alle contraddizioni di classe, si uniranno spinte di emancipazione dei popoli coloniali: l'antitesi ideologica del mondo contemporaneo oppone, a seconda dei contesti e dei linguaggi, capitalismo/comunismo, paesi imperialisti/paesi coloniali, paesi sviluppati/paesi in via di sviluppo, paesi in via di sviluppo tra loro.

#### 4. *Le modificazioni del comportamento: il concetto di buone maniere*

L'antitesi *Kultur/Civilisation* cela la formazione della coscienza nazionale francese e tedesca, avvenuta in momenti e con caratteristiche diverse. Secondo Elias<sup>26</sup>, dietro questa coppia categoriale si può ravvisare un processo storico di lunga durata, che ha condizionato profondamente l'intera configurazione politica e intellettuale europea: la modificazione dei comportamenti elementari quotidiani sotto il segno della civilizzazione (non nell'accezione nazionale francese: non più *Civilisation* ma *civilité*).

Il campo di osservazione che si apre in questa prospettiva è relativamente ristretto: l'oggetto di studio è rappresentato da una serie di atteggiamenti quotidiani apparentemente dotati di poco significato; si tratterà in alcuni casi del comportamento a tavola o del controllo dei bisogni naturali, in altri dell'abbigliamento e delle modalità di relazione tra i sessi. Le stesse fonti che sostengono l'argomentazione appartengono a una trattatistica di genere minore, mossa da spirito di edificazione e di formazione; oppure si rifanno a una iconografia pittorica, che illustra momenti di vita quotidiana fissati nella loro singolarità a documentare il costume di un'epoca. E' un intero, anche se piccolo, universo a delinearsi: quello delle 'buone maniere', dell'insieme cioè dei precetti e delle accortezze da conoscere e applicare nelle relazioni di vita quotidiana.

Un punto di riferimento può essere fissato dal saggio di Erasmo da Rotterdam *De civilitate morum puerilium* (1530), che, sotto forma di consigli a un giovane della nobiltà, codificava per la prima volta in modo nuovo alcune regole elementari del comportamento sociale nei suoi aspetti esteriori e superficiali.

« Il saggio di Erasmo — scrive Elias — nasce in un'epoca di trasformazione dei gruppi sociali; è l'espressione di quella feconda età di trapasso che succede all'affievolimento della gerarchia medievale della società, e precede la stabilizzazione della nuova gerarchia moderna. Rientra dunque in quella fase storica in cui l'antica aristocrazia cavalleresco-feudale è in decadenza, mentre è ancora in formazione la nuova aristocrazia assolutistica di corte. Questa situazione concesse, tra l'altro, ai rappresentanti di un piccolo strato intellettuale secolare-borghese, gli umanisti, e quindi a Erasmo, certe possibilità di ascesa, di affermazione, di acquistare prestigio e potere spirituale, e parimenti di assumere posizioni franche e distaccate, che nella stessa misura non erano esistite prima e non esisteranno in seguito »<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

L'opera di Erasmo non è né la prima né l'ultima di questo genere. Essa si pone in un filone che — per l'Italia — va dalle *Cortesie* di Bonvesin da la Riva al *Galateo* di Monsignor della Casa. Esponenti più noti di una letteratura minore che precede, accompagna e segue l'esempio dell'umanista olandese. Gli argomenti sono in gran parte analoghi: il modo di abbigliarsi e di camminare, il comportamento a tavola descritto nei suoi particolari (collocazione del posto, uso delle posate, pulizia della bocca, rapporto con gli altri commensali e così via), il controllo delle esigenze fisiologiche. Le opere più antiche sono destinate a persone di rango superiore e tendono a fissare le regole elementari della vita 'cortese', di quell'ambiente in cui il signore feudale si raccoglie nei periodi di non belligeranza e riceve intorno a sé gli alleati vicini o i suoi feudatari.

Nel corso dei secoli seguenti questa letteratura conosce una lenta evoluzione, parallela al declinare della vita cortese e alla formazione delle corti assolutistiche. I precetti elementari vengono eliminati nelle nuove versioni dei classici o nelle nuove opere, in favore di forme sempre più 'raffinate' di comportamento: intervengono nuove costrizioni che eliminano ogni spontaneità dei comportamenti e impongono una capacità di auto-controllo fino allora sconosciuta. Ad esempio nota Elias a proposito dell'etichetta a tavola: « non vi è nulla che sia immediatamente ovvio, che sia per così dire il prodotto di un 'naturale' senso di decoro. Cucchiaino, forchetta e tovagliolo non sono stati inventati per caso da qualcuno, come un utensile tecnico, con un obiettivo evidente e chiare indicazioni sul loro uso; al contrario, per secoli la loro funzione si è via via precisata attraverso i rapporti e gli usi sociali, così come la loro forma si è delineata e consolidata »<sup>28</sup>. E ciò che vale per il mangiare è estensibile agli altri ambiti della vita quotidiana sopra citati, al modo di esprimersi e di giudicare, a tutto il comportamento cosciente e controllato nelle relazioni sociali.

In questo modo la ricerca di Elias assume i caratteri di una densa e ragionata antologia sulle modificazioni della sensibilità occidentale nel passaggio dal mondo feudale all'epoca dell'assolutismo. Secondo il principio dell'imitazione, le buone maniere si diffondono dal vertice della piramide sociale verso la base più rapidamente in quei paesi dove si realizza un processo di unificazione politica; altrove, come in Germania, il modello aristocratico del gentiluomo incontra maggiori difficoltà di diffusione per le più rigide barriere sociali, ma anche lì le buone maniere penetrano — sia pur lentamente — nel corpo della società.

Non si tratta solo e soltanto di un modificarsi dell'etichetta: è in gioco un diverso senso del pudore, una diversa intuizione della vita e della morte, una considerazione proprio più 'civile' delle relazioni sociali; dietro queste rinnovate modalità si può presupporre una diversa organizzazione dell'economia istintuale dell'individuo, in cui operano elementi di autocontrollo e di autodirezione delle proprie spinte fondamentali. Punto di vista sociogenetico e punto di vista psicogenetico si coniugano in Elias nella spiegazione di un processo di lunga durata secondo un'ispirazione di ricerca molto vicina alla proposta delle « *Annales* ». Egli mostra con grande chiarezza il condizionamento sociale che presiede alla formazione della sensibilità collettiva e l'effetto di reazione che tale sensibilità produce sul tessuto sociale. Come vedremo più ampiamente nelle conclusioni, egli non è interessato a costruire una nuova filosofia della storia per celebrare o criticare il destino dell'Occidente, quanto piuttosto a seguire le oscillazioni di un'onda lunga della storia europea, spesso sottovalutata o compresa solo parzialmente.

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 226.

## 5. Le relazioni tra potere e civiltà

Il comportamento civile legato alle 'buone maniere' non è apparso improvvisamente all'orizzonte: esso è il portato storico di un'evoluzione lenta e contraddittoria, che oggi ci appare come naturale e ovvia, ma che è il frutto della modificazione inconsapevole di varie generazioni sociali. A partire dall'epoca in cui esso è stato interiorizzato e assunto come spontaneo, si è perduta quasi la necessità di interrogarsi sul significato o sulle origini di certi gesti e di certe abitudini. Tutto ciò che appare civile e controllato costituisce la norma, tutto ciò che esula da questa norma viene sottoposto in quanto deviante alla sanzione sociale.

Eppure non si deve pensare a una metamorfosi indolore e predestinata; anzi proprio l'elemento di coerenza che ancora oggi colpisce la devianza deve far riflettere sul processo di civilizzazione per comprenderne i meccanismi di imposizione e di autorità. Elias rimanda conseguentemente alle tappe storiche che presiedono alla costituzione dello Stato moderno:

« non si possono comprendere la civilizzazione del comportamento e la connessa trasformazione dell'economia della coscienza e delle pulsioni nell'uomo senza studiare il processo di formazione dello Stato e, al suo interno, quella progressiva centralizzazione della società che nella monarchia assoluta assume una fisionomia particolarmente spiccata »<sup>29</sup>

Esse sono scandite da una serie di fenomeni storici che ruotano intorno alla neutralizzazione del ceto cavalleresco e alla contemporanea ascesa della monarchia centralizzata; quest'ultimo passaggio, a sua volta, si suddivide in una fase di formazione di un meccanismo monopolistico (creazione della sovranità assoluta a partire prevalentemente da situazioni di guerra civile) e della successiva dispersione di questo ultimo all'interno di un gruppo (formazione della corte e dell'amministrazione pubblica, che sottende al passaggio da un'utilizzazione privata del potere a una pubblica)<sup>30</sup>.

Elias ricostruisce questa transizione così come si avvia in Francia con la nascita della dinastia capetingia, comparandola con gli sviluppi in terra di Inghilterra e di Germania. La sua lunga incursione sul terreno storico è guidata dall'interesse per il già menzionato fenomeno della monopolizzazione del potere politico, militare, economico-fiscale.

La formazione del monopolio statale è spiegata in termini weberiani con l'accentrarsi delle *chances* di controllo e di potere nelle mani di una sola famiglia e con la successiva costituzione di apparati burocratici di amministrazione delle varie funzioni politiche. In un primo periodo, quando il futuro sovrano si trova in condizioni di debolezza rispetto agli altri signori feudali, la funzione amministrativa è delegata in parte a esponenti di provenienza non nobile; quindi, quando il potere regio si è consolidato in termini di proprietà terriera e di controllo fiscale e finanziario, sarà di nuovo la nobiltà a disporre degli incarichi pubblici.

« A questo modo i re preservano la supremazia della nobiltà e distribuiscono tra i nobili il proprio favore e le *chances* monetarie di cui dispongono in modo tale che l'equilibrio minacciato dal declino della libertà sia ristabilito. Così la nobiltà guer-

<sup>29</sup> Elias II, p. 13.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 158; pp. 200 e segg.

riera di un tempo, relativamente libera, diviene una nobiltà totalmente dipendente dal signore centrale e posta al suo servizio. I cavalieri divengono cortigiani »<sup>31</sup>.

E' questa la cosiddetta curializzazione dei cavalieri, la trasformazione di un ceto guerriero in un ceto fondamentalmente di sostegno del potere sovrano, la cui funzione sociale consiste nel contrappeso opposto all'emergere di nuovi ceti sociali e nel porre il re come arbitro o ago della bilancia nei rapporti tra le classi sociali.

A corte il cavaliere abbandona il suo aspetto bellicoso e le sue primitive rudi maniere; servendo il proprio sovrano egli può svolgere compiti civili di rafforzamento del potere, di amministrazione dell'economia, di gestione delle finanze. Non è più soldato, ma ministro o plenipotenziario o diplomatico: deve saper controllare i propri istinti, affinare il proprio linguaggio, imparare la difficile arte della simulazione, cogliere le più sottili sfumature psicologiche in un interlocutore o in una situazione. La spada o l'archibugio lasciano il posto all'analisi psicologica e alla maschera sociale, la spontaneità e la passione anche violenta all'autocontrollo e al cinismo. E il cambiamento non è da poco, perdura e arriva fino ai nostri giorni. Come nota Elias:

« una linea ininterrotta collega i ritratti dei cortigiani dovuti a Saint-Simon e ai suoi contemporanei alla rappresentazione di Proust della 'buona società' del XIX secolo — passando attraverso Balzac, Flaubert, Maupassant e molti altri —, alla raffigurazione della vita di più ampi strati sociali ad opera di scrittori come Jules Romain o André Malraux o di un buon numero di film francesi »<sup>32</sup>.

Il cerchio in qualche modo si stringe. Senza pretendere di averne illustrato tutti i singoli archi di argomentazione — e per questo rimandiamo il lettore interessato direttamente al testo di Elias, soprattutto per quanto riguarda la dinamica storica della formazione dei monopoli del potere — il nesso logico tra processo di civilizzazione/modificazione del comportamento individuale/sociogenesi della monarchia assoluta, è stato delineato nelle sue linee fondamentali. Si tratta ora di verificarne la portata euristica sia a livello metodologico, sia a livello di contenuto, senza scindere i due piani di analisi. Solo così potremo determinare un contesto storicamente determinato per giungere a una valutazione della ricerca di Elias.

## 6. E' possibile una teoria della civilizzazione?

Proviamo a tirare le fila della nostra esposizione. Siamo partiti dall'antitesi *Kultur/Civilisation* nel momento di apice della sua polarità; siamo risaliti alle sue origini nel XVIII secolo e, quindi, seguendo le indicazioni di Elias siamo passati alla categoria della civilizzazione, di cui abbiamo specificato le origini dal punto di vista psicogenetico e da quello sociogenetico. A questo punto si potrebbe ingenuamente porre la domanda: « ma in effetti che cos'è la civilizzazione? » « Come si possono conciliare momento psicogenetico e momento sociogenetico? » e ancora: « E' possibile una teoria della civilizzazione? ». Cerchiamo di rispondere

<sup>31</sup> Ivi, p. 292.

<sup>32</sup> Ivi, p. 358.

per gradi.

La civilizzazione, innanzitutto, costituisce un processo storico le cui direttrici non sono scientemente preordinate né in qualche modo pianificante. Come dice Elias, «la civiltà non è affatto ragionevole né razionale, così come non è irrazionale. Viene ciecamente messa e mantenuta in movimento dalla peculiare dinamica di un intreccio di rapporti e da specifiche modificazioni del comportamento imposto dagli uomini dalla vita in comune»<sup>33</sup>. Non si tratta di un recupero dell'intervento della provvidenza, o della mano invisibile, o dell'astuzia della ragione: il riferimento è all'interdipendenza dei fenomeni sociali in quanto sistema di rapporti nel loro divenire storico.

In secondo luogo la civilizzazione nell'analisi di Elias diventa un modello di interpretazione storico e sociale, legato alla tradizione classica, che si oppone alle tendenze alla professionalizzazione della ricerca sociologica verso i paradigmi di una scienza del comportamento<sup>34</sup>; inoltre l'Autore, come è stato recentemente scritto, «individua un campo problematico che si trova nel punto di intersezione delle due discipline (storie e sociologia — n.d.r.) e che si può indicare nello studio del mutamento storico e sociale delle strutture temporali dell'esperienza»<sup>35</sup>. Il suo obiettivo polemico implicito è la concezione astorica dell'individuo singolo come *homo clausus*, monade indipendente e chiusa in se stessa, e quella funzionalista alla Parsons che ipostatizza concetti come struttura, sistema, integrazione per costruire una teoria dell'agire sociale senza tempo<sup>36</sup>.

La civilizzazione, inoltre, non ha una connotazione valutativa di segno positivo. La sua affermazione comporta dei prezzi sia per il singolo che per i gruppi: nel primo deve operare un'autoregolazione dei propri istinti e delle proprie pulsioni, che si ottiene solo con grandi sforzi e non è assicurata automaticamente; nei secondi prevalgono i meccanismi di difesa e di autoprotezione a scapito della cooperazione volontaria e dello scambio paritetico. Elias recupera a questo proposito alcuni luoghi classici della psicologia del profondo di origine freudiana, considerando l'io singolo e la sua proiezione collettiva come terreno di scontro tra forze opposte: l'Es, ovvero la pulsione spontanea, e il Super-Io, ovvero l'interiorizzazione della norma sociale. A distanza di quasi cinquant'anni questi termini fanno quasi sorridere, entrati come sono nel linguaggio giornalistico quotidiano. Eppure, rispetto all'epoca di composizione del lavoro di Elias, mantengono un'aderenza più stretta al reale, se si pensa all'ostracismo subito dalla psicoanalisi nella ricerca scientifica tra le due guerre, con l'unica eccezione dell'Istituto di ricerca sociale di Francoforte<sup>37</sup>. Così come descrivere la determinazione storica dell'individuo occidentale anche nei termini dell'ansia e dell'angoscia, al di fuori di una vulgarizzazione dei temi freudiani, rimane ancora oggi operazione significativa..

La civilizzazione, infine, rappresenta la sfera costitutiva della vita sociale in Occidente, uno stigma che segna nel bene e nel male tutta una parte della nostra storia. Essa non è un destino, né una scelta autonoma,

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>34</sup> P. BURKE, *Sociologia e storia*, Il Mulino, Bologna, 1980, p. 22.

<sup>35</sup> A. ROVERSI, *Storia e civiltà: commento a Norbert Elias*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 1, Gennaio-Marzo, 1985, p. 104.

<sup>36</sup> Elias I, pp. 13-63. Si tratta della introduzione premessa alla ristampa dell'opera e datata 1968; contiene una critica serrata del funzionalismo di Parsons.

<sup>37</sup> Cfr. M. JAY, *L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 133 e segg.

ma volta a volta una caratteristica storicamente effettiva o una caratteristica di interpretazione. Nel secondo caso è la base, o almeno dovrebbe esserlo, per fondare una vera e propria teoria dell'evoluzione sociale. E questo non suona strano se si pensa alla successiva categoria della modernizzazione per spiegare il mutamento sociale nel secondo dopoguerra.

Ma proprio a questo livello si prospettano le perplessità più rilevanti: la teoria della civilizzazione prevede, secondo Elias, la ricomposizione dei conflitti nella struttura della personalità individuale e quella delle tensioni tra gli Stati, presuppone lo instaurarsi di un'armonia psichica e sociale e di una mediazione tra le tendenze egoistiche e le responsabilità sociali. Come ciò possa avvenire non è detto, che ciò debba verificarsi è in certa misura postulato<sup>38</sup>. Elias sa benissimo che non si può pensare che il processo di civilizzazione sia compiuto, né che esso abbia un termine: egli può soltanto auspicare un utopistico stato di felicità, che rimanda a una sorta di umanesimo razionale da realizzare.

Tale indicazione finale semplifica eccessivamente le tematiche ben diversamente problematizzate nel corso della ricerca: gli studi antropologici ed etnologici di questo secolo ci hanno insegnato che la civiltà non è un attributo specifico dell'uomo occidentale; i tentativi, inoltre, di modificare il segno del processo di civilizzazione hanno subito dure repliche nella storia contemporanea (si pensi in primo luogo alla crisi del socialismo realizzato e quella delle ideologie in America e nell'Europa occidentale).

La società attuale si presenta sempre più differenziata e complessa; la sua conoscenza e la sua interpretazione richiedono l'adozione di modelli meno rigidi e meno predeterminati: in questo senso l'occhio a un tempo lucido e partecipe di autori come Mann e Proust, la cui opera ci fa penetrare nella struttura psichica di personaggi quali Hans Castorp o il professor Aschenbach e nei salotti della principessa Guermantes, ci consente di guardare alla civilizzazione come si guarda ad un disagio ineluttabile, privi di nostalgie arcaiche ma anche di illusioni a venire.

GIOVANNA AMBROSIO

---

<sup>38</sup> Elias II, pp. 429.

### Riflessi culturali dei programmi televisivi italiani in Dalmazia

1. Il titolo di questo saggio può certamente ingannare. Il titolo può suggerire che l'argomentazione che si intende svolgere si occuperà di contatti culturali in senso tradizionale, cioè di contatti culturali che si realizzano attraverso gli organi competenti dello stato e del governo regionale e locale, oppure tramite enti ed associazioni culturali autonome e che si traducono in contatti tra delegazioni ufficiali, tra gruppi di scienziati, scrittori, pittori, contatti, complessi teatrali, mostre, ecc. su contenuti prevalentemente di quello che si usa chiamare alta cultura o cultura d'élite. L'argomentazione da svolgere in questo saggio andrà in una direzione ben diversa e cercherà di localizzare la svolta nei contatti culturali interadriatici al di fuori dell'orizzonte tradizionale. Per questa ragione si insiste che in questo saggio il termine di contatti culturali sarà preso in senso molto ampio che si avvicina in un certo modo alla definizione omnibus della cultura già suggerita da Tylor e che oltrepassa i limiti delle concezioni correnti della cultura che visualizzano i contatti culturali nell'ottica della cosiddetta alta cultura o cultura d'élite. In questo senso, parlando di una svolta nei contatti culturali interadriatici recentissima, si prendono in esame i contatti che si realizzano ogni giorno o quasi, al di fuori di contatti programmati e formalizzati con il semplice fatto di premere il pulsante sull'apparecchio televisivo scegliendo un programma italiano.

Bisogna pure riconoscere che il titolo del saggio ed ancora di più il contenuto dell'argomentazione può offendere l'orecchio di qualche purista culturale. Nell'argomentazione da seguire si oserà classificare nella rubrica generale di contatti culturali interadriatici anche quei contatti che si verificano a tarda notte grazie ai programmi televisivi italiani per gli adulti di tenore erotico e fisionomia prettamente pornografica. Sembra essere abbastanza chiaro che, lasciando da parte le questioni di gusto o di disgusto, un'analisi sociologica non possa rimanere cieca su quello che sta accadendo di fatto nella realtà. E' forse disgustoso e ripugnante ma è vero che per esempio la proliferazione recentissima della conoscenza della lingua italiana orale si deve più a film gialli ed alla bellezza corporea del nudo femminile oppure alle acrobazie della ginnastica sessuale che a tutte le tribune televisive politiche, culturali e religiose messe insieme.

2. Il punto di partenza dell'argomentazione è che verso la fine degli anni settanta si è verificata una svolta importante nei contatti culturali di fatto, presi in senso molto ampio già accennato, tra le due coste dell'Adriatico: la costa italiana e la costa slava. Questa svolta ha introdotto oppure sta introducendo di fatto delle novità da non sottovalutare nella trama di contatti culturali che tradizionalmente dominavano in questo campo. O meglio questa svolta sembra aprire nuove vie e nuovi orizzonti nell'ambito di contatti culturali finora esistenti.

Questa svolta è legata esclusivamente agli sviluppi recenti nel campo della televisione.

3. La svolta alla quale si è accennato è la conseguenza non voluta ed impreveduta di una convergenza particolare di fattori di natura diversa; fattori tecnici e tecnologici, fattori istituzionali ed organizzativi e fattori più direttamente culturali. Si tratta in sostanza di risultati di un processo spontaneo.

In primo luogo, la svolta è stata preparata e resa possibile dal progresso tecnico nella costruzione di apparecchi televisivi sempre più sofisticati con le possibilità tecniche di captare segnali televisivi lungo tutto l'arco delle cinque bande. La tecnologia della costruzione dell'apparecchio televisivo disponibile al gran pubblico ha allargato le possibilità tecniche della scelta personale di programmi televisivi.

In secondo luogo, la svolta è stata tecnicamente preparata anche dallo sviluppo tecnico in termini di amplificatori, preamplificatori, convertitori da palo, accessori per impianti di antenna, ecc. che hanno accresciuto l'autonomia di scelta personale e familiare, riducendo la dipendenza tecnica di scelte di programmi dalle reti di trasmettitori e ripetitori prestabiliti.

In terzo luogo, la svolta si è verificata in conseguenza della riforma televisiva di fatto in Italia e dell'apparizione sugli schermi televisivi anche sulla costa dalmata di una pluralità di programmi televisivi trasmessi dalle reti e stazioni televisive private. L'allargamento della possibilità di scelta anche in termini di programmi ha certamente contribuito alla crescita recente dell'attrattività della televisione in chiave italiana.

In quarto luogo, la svolta sulla quale si insiste è stata resa possibile anche dall'allargamento di fatto dei contenuti programmatici televisivi italiani. Infatti sugli schermi televisivi italiani sono apparse delle immagini e delle parole su cose che prima sono state lasciate fuori dell'orizzonte programmatico della televisione italiana decente e ripulita. La dieta programmatica televisiva si è allargata ed arricchita di contenuti nuovi.

In quinto luogo, la svolta si è resa possibile anche grazie ad un calo culturale e ad una schematizzazione troppo lineare dei programmi televisivi jugoslavi.

4. L'asserzione che si è verificata una svolta importante recentissima nei contatti culturali interadriatici grazie alla televisione può certamente sembrare esagerata. Bisogna riconoscere il fatto che la televisione è entrata nei contatti culturali tra le due sponde dell'Adriatico già da un tempo ovviamente non recentissimo. Infatti la televisione ha avuto un ruolo importante nei contatti culturali interadriatici dall'inizio dell'era televisiva nel bacino dell'Adriatico. Le prime immagini televisive apparse sul litorale slavo dell'Adriatico nei lontani anni cinquanta sono state esclusivamente le immagini trasmesse dalla RAI. Le prime esperienze vissute direttamente con la televisione per la gente delle città dalmate sono state le esperienze vissute attraverso la ricezione di programmi televisivi italiani. Per un certo tempo non di una durata cortissima per l'assenza totale di programmi televisivi jugoslavi sulla costa Adriatica, si compravano i primi televisori per poter vedere lo spettacolo televisivo in italiano ed all'italiana. E bisogna aggiungere che i primi programmi televisivi italiani captati sul versante slavo dell'Adriatico avevano un successo immediato ed importante. In realtà la novità della immagine televisiva e del messaggio televisivo è stata vissuta per alcuni anni esclusivamente attraverso la ricezione di programmi della RAI. Ed era per un certo tempo un fenomeno più pubblico e collettivo che individuale e familiare. Allo spettacolo televisivo italiano si assisteva quasi ovunque in compagnia. Si andava apposta dagli amici e conoscenti che avevano già comperato un televisore per assistere allo spettacolo televisivo che attraeva

un pubblico senza la conoscenza dell'italiano per il fascino dell'immagine televisiva. E per questo i programmi televisivi italiani con il pubblico più numeroso non erano programmi di tenore prevalentemente politico o di cultura e neanche i programmi con messaggio ideologico palese o camuffato. Ma non erano neanche i programmi che potevano offrire un'immagine abbastanza articolata dell'Italia e della realtà sociale e culturale italiana. I programmi seguiti da un numero maggiore di spettatori e con la regolarità massima erano dei programmi nei quali l'immagine pura prevaleva. Non erano come si pretendeva nelle aspettative ideologizzanti in chiave anti-comunista ed anti-jugoslava i notiziari e servizi informativi, le tribune politiche, i dibattiti culturali, le prediche religiose o il film con tenore ideologico che attraevano il maggior numero delle persone e che facevano parlare la gente. Si assisteva più regolarmente e si guardava con più interesse per esempio il Carosello ed i programmi pubblicitari che precedevano o seguivano il telegiornale stesso; erano le riprese dirette sportive e prima di tutto del calcio internazionale ed italiano ed erano le riprese dirette di festival delle canzoni italiane, ed in primo luogo di San Remo, che non si mancava di seguire e sulle quali si parlava e si discuteva prima e dopo le trasmissioni. Al secondo posto per il fascino si collocavano gli spettacoli televisivi del tipo del Musicchiere, Lascia o raddoppia, ecc.

Certamente questi contatti all'inizio dell'era della televisione nella zona dell'Adriatico avevano anche delle conseguenze culturali. Prima di tutto rinasceva l'interesse per la lingua italiana al di fuori del sistema scolastico. Si creava spontaneamente anche un'immagine nuova dell'Italia e della vita sociale e culturale italiana senza la mediazione dei mass-media jugoslavi. Ma bisogna aggiungere che l'influsso culturale che si realizzava attraverso la ricezione di programmi della RAI più di un ventennio fa si riduceva alla creazione ed espansione di un'immagine molto ristretta, unilaterale ed anche idilliaca o quasi della realtà italiana. L'Italia si presentava agli spettatori slavi di programmi della RAI come un paese prospero, ricchissimo ed omogeneo, senza problemi sociali di una certa gravità e come un paese dove le donne si vestono in modo elegantissimo e sofisticato da invidiare ed imitare e dove abbondano i maschi spiritosi e briosi. Ma prima di tutto come un paese dove si canta meglio e si gioca un calcio superiore, dominato da superstar calcistici alla Sivori. Non c'è da meravigliarsi che anche oggi ex-spettatori assidui dei programmi della RAI di quel tempo lontano si ricordino meglio come era composta la squadra Juventus o dell'Inter o chi giocava al centroattacco nella nazionale italiana che come era composto il governo. Oppure si ricordino meglio di certe battute di Mike Buongiorno o delle canzoni cantate dalle sorelle Kessler che del titolo di un libro o un film italiano che faceva parlare di sé all'epoca.

Il fascino per la televisione italiana non è riuscito a durare a lungo. Infatti, per molte ragioni tecniche e culturali il fascino iniziale dei programmi televisivi della RAI non riusciva a resistere alla concorrenza della televisione jugoslava una volta arrivata fino alla costa dalmata. Ed anche l'immagine dell'Italia creatasi in questi primi tempi non riusciva a persistere per un lungo tempo ma si perdeva gradualmente.

Partendo da questi fatti si potrebbe dubitare sulla plausibilità della tesi di partenza di questo saggio, cioè sulla tesi dell'esistenza di una svolta nei contatti culturali interadriatici verificatasi di recente tramite il mezzo televisivo. La televisione sembrerebbe fosse entrata già da tempo nella realtà di contatti culturali tra la sponda italiana e la sponda slava dell'Adriatico. Si potrebbe suggerire l'impressione che questa svolta recentissima — anche se si sia verificata — non comporti delle novità, ma presenti solo un ritorno dell'interesse per i programmi ita-

liani e risvegli del fascino per lo spettacolo televisivo italiano oltre l'Adriatico.

5. A noi sembra che questa obiezione critica non tenga. A noi sembra che sia lecito insistere su una svolta che si è verificata alla fine degli anni settanta o si sta verificando oggi, e che non si riduce semplicemente ad un risveglio del fascino per lo spettacolo televisivo che esisteva già all'inizio degli anni sessanta. Esistono secondo noi delle novità che un'analisi anche superficiale può scoprire.

In che cosa consistono queste novità rispetto al passato?

Primo: i contatti culturali nel passato con l'eccezione della parentesi della occupazione militare dal 1941 al 1943, sono stati prevalentemente un fenomeno ristretto, coinvolgendo una minoranza abbastanza esigua in termini numerici oppure un'élite. L'apparizione dei moderni mass-media — giornali, la radio, il film, ecc. — non ha introdotto cambiamenti in questo senso anche se ha allargato il campo dei contatti culturali. Neanche l'apparizione della televisione all'inizio dell'era televisiva nel bacino Adriatico è riuscita a cambiare le cose. Il fascino iniziale per la televisione — e concretamente per lo spettacolo televisivo in chiave italiana — ha riguardato e coinvolto una minoranza molto ristretta o marginale. La televisione in generale come fenomeno nel campo della cultura contemporanea negli anni cinquanta non ha avuto ancora le caratteristiche di un fenomeno di massa.

La svolta di cui si parla si è verificata proprio in questo senso. La ricezione di programmi televisivi di origine italiana è diventata alla fine degli anni settanta un fenomeno di massa coinvolgendo un numero crescente di persone. In certe zone sulla costa slava dell'Adriatico su tre antenne televisive esistenti, due sono dirette anche verso l'Italia ed i ripetitori italiani. Così si è creata e si sta creando una possibilità prima sconosciuta per l'esistenza di contatti culturali interadriatici al livello di massa.

Secondo: i contatti culturali tra la sponda italiana e la sponda slava dell'Adriatico erano in passato di carattere saltuario, occasionale e si realizzavano di tempo in tempo. Al livello della vita quotidiana non erano presenti in maniera rilevante. Al livello quasi quotidiano questi contatti sfioravano la vita quotidiana molto di rado e con incisione molto superficiale e passeggera. Il fascino iniziale per la televisione e per lo spettacolo televisivo italiano non ha cambiato la natura saltuaria ed occasionale di questi contatti culturali del passato. Sì, è vero che i contatti culturali tramite la ricezione di programmi della Rai negli anni cinquanta si sono intensificati notevolmente, ma non hanno oltrepassato i limiti di fenomeni occasionali e transitori. Si potrebbe asserire che nello stabilirsi di questi contatti culturali si sia passato da contatti saltuari a contatti di giorni di festa, ma non ancora a contatti regolari, normali e quotidiani o quasi quotidiani.

La svolta che si suggerisce che si sia verificata alla fine degli anni settanta consiste in ciò che i contatti culturali tramite il mezzo televisivo si sono trasformati da contatti occasionali e saltuari a contatti di una certa regolarità e normalità al livello della vita quotidiana, ed in certi casi anche abituale. L'irruzione recentissima dell'immagine televisiva in versione italiana nella vita quotidiana ha introdotto dei cambiamenti nell'organizzazione abituale della vita quotidiana di un crescente numero di persone. Per esempio i programmi della televisione italiana che all'inizio si presentavano nella vita quotidiana come fenomeni rari e riservati a tempi ristretti e particolari — tempi serali — hanno gradualmente invaso anche altri tempi giornalieri — i tempi mattutini ed i tempi notturni — ed in modo particolare hanno lasciato un'impronta palese

sull'organizzazione del tempo libero della fine della settimana. In un certo senso l'immagine televisiva di provenienza italiana sta diventando un fatto presente in quasi tutte le parti della vita quotidiana di molta gente in diversi punti della costa slava dell'Adriatico.

Terzo: i contatti culturali interadriatici nel passato non lontano si svilupparono sotto l'egida, direzione e controllo istituzionale ben definito. Prima di tutto sotto lo stimolo, direzione e controllo delle istituzioni governative partitiche o ecclesiastiche ed in un minor grado delle istituzioni culturali autonome, ma legate alle istituzioni governative o ecclesiastiche. Erano infatti le istituzioni governative politiche ed ecclesiastiche che per un lungo tempo riuscivano a controllare i contenuti e le forme di contatti culturali e decidevano sulla dieta culturale del pubblico generale. Ai margini di questi contatti formali e controllati istituzionalmente esistevano e si sviluppavano i contatti culturali più immediati, non mediati dalle istituzioni, personali o collettivi, agli estremi della stratificazione sociale della popolazione: al livello delle élites culturali ed al livello del popolo cosiddetto minuto: marinai, portuali, pescatori, piccoli commercianti, commercianti ambulanti, artigiani, ecc.

Certamente la presenza di una minoranza italiana nei centri urbani della sponda slava dell'Adriatico offriva una possibilità reale per lo sviluppo ed arricchimento di contatti culturali al livello della vita quotidiana e personale al di fuori della mediazione e controllo istituzionale. Ma l'italianità culturale indotta o imposta alla minoranza italiana era stata articolata più in termini di contrasto e conflitto che in chiave di un dialogo fertile italo-slavo. Particolarmente nel periodo tra le due guerre mondiali come un ponte per l'allargamento ed arricchimento del dialogo culturale italo-slavo al livello della vita quotidiana è stata ridottissima. L'italianità culturale in voga nella minoranza italiana si è articolata in chiave espansionistica imperiale e fascizzante e per questo si richiudeva sempre di più su se stessa funzionando in termini sociologici prima di tutto come lo strumento per l'incapsulamento culturale degli italiani e di rafforzamento dell'italianità della minoranza. Per questo l'impronta culturale nella vita quotidiana della presenza della minoranza stessa raggiungeva solo le frange marginali della popolazione: i resti di un'aristocrazia tradizionale italianizzante, il cerchio ristretto delle frange fascizzanti ed italianizzanti un cerchio molto ristretto di una parte della borghesia commerciale, ecc. Il potenziale storico per lo sviluppo di contatti culturali interadriatici di largo respiro ed in chiave di un dialogo tra la cultura italiana e la cultura slava al livello quotidiano e non controllato istituzionalmente attraverso la presenza della minoranza italiana è andato perduto durante l'inizio degli anni quaranta e negli eventi tragici di quell'epoca. Invece di funzionare come un ponte stabile per i contatti culturali italo-slavi al livello della vita quotidiana la minoranza è stata strumentalizzata politicamente a funzionare come una testa di ponte con le conseguenze gravi che seguivano.

La svolta che si suggerisce essere in atto dalla fine degli anni settanta ha le caratteristiche di una novità anche in questo senso. Si è creato o si sta creando infatti uno spazio nuovo di contatti culturali al livello di massa e della vita quotidiana che oltrepassa gli schemi ed i limiti di contatti culturali tradizionali direttamente stimolati e controllati dall'alto e dalle istituzioni autoritarie ed autoritative anche se solo virtualmente. Si è allargato enormemente il campo di contatti, di scelte possibili di programmi disponibili al livello individuale e familiare non mediato e non controllato istituzionalmente in modo tradizionale. Sembra che il contenuto e la qualità della dieta culturale mediata adesso da contatti culturali interadriatici televisivi stia sfuggendo al controllo istituzionale

e delle istanze di controllo sociale tradizionale. Questo ha portato a molti paradossi che si possono individuare oggi. Per illustrazione basti accennare al seguente paradosso: l'immagine ed il messaggio televisivo italiano hanno contribuito all'allargamento ed espansione di massa di una comprensione pratica del sesso e dell'erotico ed alla normalizzazione di una moralità sessuale (tutto ma non cattolica) ed anche ad una certa legittimazione della ridicolizzazione della figura del prete e della suora e del sacro, nonostante il fatto che si tratta di messaggio televisivo proveniente da un paese che si vanta da secoli di essere la culla del cattolicesimo e che è stato istituzionalmente dominato per più di trenta anni da un cattolicesimo politico visceralmente anti-comunista ed anti-ateo, ricevuto in un paese con il sistema sociale radicalmente laico e la cultura ufficiale strettamente laica con dei tratti anche ateiistici.

6. Sembra ragionevole supporre che la svolta accennata abbia conseguenze sociali e culturali importanti ma complesse. Prima di tutto, sembra ragionevole supporre che le conseguenze della svolta siano di due tipi: alcune sono immediate e già abbastanza facilmente percettibili ed altre sono di lunga portata, risultando da processi cumulativi anche se adesso difficilmente percettibili o impercettibili. Ma sembra anche lecito asserire che alcune conseguenze hanno un segno culturale positivo, ed altre un segno culturale negativo.

E' possibile individuare alcune conseguenze.

Primo: la svolta nei contatti culturali interadriatici, verificatisi attraverso la ricezione di programmi televisivi italiani sul versante slavo dell'Adriatico, ha risvegliato l'interesse per la lingua italiana ed ha rilanciato l'espansione della conoscenza dell'italiano. Questo si sta realizzando in un processo abbastanza particolare. E' un processo particolare perché incomincia con la comprensione dell'immagine televisiva pura e passa attraverso la comprensione dell'immagine televisiva accompagnata e commentata dalla parola, alla comprensione della parola illustrata dall'immagine e finisce nel migliore dei casi con la comprensione della parola pura. Dall'altro lato è un processo particolare che non ha a che fare con l'educazione scolastica e che è indipendente dalle peripezie della riforma scolastica. Ma la natura particolare di questo processo si manifesta in tre punti:

a) l'espansione della conoscenza dell'italiano resta limitata all'italiano orale e non si estende alla lingua italiano scritta;

b) la conoscenza dell'italiano rimane su un livello molto elementare in termini di vocabolario e dell'articolazione grammaticale e fraseologica, l'italiano che si impara quasi spontaneamente è un italiano impoverito;

c) l'italiano che si impara tramite l'immagine televisiva è un italiano passivo che si capisce, ma non si parla.

Secondo: si sta creando un nuovo senso del vicinato interadriatico italo-slavo al livello della vita quotidiana. Infatti il senso tradizionale del vicinato geografico molto astratto si espande, si concretizza e si arricchisce di contenuti. Ancora di più questo nuovo senso del vicinato si libera definitivamente dalle ultime tracce del senso del vicinato esistente dall'inizio del secolo fino agli anni cinquanta ma anche del senso del vicinato creatosi tramite la televisione agli inizi dell'era televisiva nel bacino adriatico. Si libera in primo luogo delle ultime tracce di un senso del vicinato per il quale l'Italia è stata sentita come un vicino attualmente o potenzialmente pericoloso oppure direttamente nemico da temere, ma anche del senso del vicinato corrente negli anni cinquanta e agli inizi degli anni sessanta, che presentava l'Italia come un vicino ricco e prospero senza problemi gravi e per questo da invidiare oppure di cui diffidare.

Terzo: si sta cambiando l'immagine dell'Italia e della realtà sociale della vita italiana. L'immagine idilliaca o quasi dell'Italia, creatasi spontaneamente tramite la ricezione di programmi della Rai all'inizio dell'era televisiva in queste parti del mondo, si è dissolta ed è stata sostituita dall'immagine più complessa e realistica. L'Italia si presenta adesso come un paese contraddittorio ed anche paradossale in un certo senso. Si presenta prima di tutto come un paese con problemi sociali gravissimi, con una conflittualità sociale estesa e permanente, con la violenza diventata un ingrediente quasi normale della vita quotidiana, con la criminalità diffusa, ecc. Ma si presenta pure come un paese in un certo senso paradossale: un paese a due o più facce. Per esempio l'una faccia dell'Italia che scaturisce dallo schermo televisivo sembra essere caratterizzata da un cattolicesimo tutto ornato, sempre ed ovunque presente, seguito e non contestato da un popolo pio e che riesce a definire i limiti della normalità ed anormalità sociale, politica e morale e con segni visibili di un trionfalismo tradizionale anche se vestito in forme contemporanee. L'altra faccia che si crea grazie all'immagine e messaggio televisivo mostra un'Italia all'avanguardia della permissività quasi illimitata, con una contestazione pratica della normalità sociale, politica e morale definita in chiave cattolica e con l'empietà pratica di massa che si fa palese sullo schermo televisivo in maniera che se si verificasse nei programmi televisivi jugoslavi provocherebbe un grido allo scandalo inaudito da parte delle gerarchie ecclesiastiche, suggerendo che l'ateismo marxista sta con simili programmi corrodendo le stesse basi della convivenza civile e sta corrompendo le fondamenta stabili della vita ed identità nazionale. E così via.

Ma con questo non si esaurisce l'elenco delle conseguenze che si possono individuare. Bisogna riconoscere che ci sono conseguenze di un tipo diverso.

In primo luogo, i contatti culturali che si stanno realizzando attraverso la televisione sono in prevalenza contatti a senso unico. Infatti, si sviluppano i contatti italo-slavi culturali basati sul flusso delle immagini e messaggi televisivi provenienti dalle coste marchigiane e pugliesi e ricevute sulla costa dalmata, ma non viceversa, cioè in forma di un monologo tutto italiano ma non un dialogo culturale italo-slavo.

In secondo luogo, i contatti culturali attraverso la televisione si basano su una diffusione di comportamenti del tipo consumistico che riducono il pubblico alla passività quasi totale. In questo caso particolare non esiste in sostanza la minima possibilità di risposta attiva dello spettatore slavo all'immagine e al messaggio televisivo d'oltre Adriatico. Neanche quelle possibilità minime che si limitano alle telefonate alla redazione di programmi televisivi concreti, alle lettere inviate alla rete o stazione in causa, alla critica regolare di programmi televisivi nelle colonne culturali di giornale e riviste, alle reazioni personali in risposta alle ricerche sul pubblico televisivo, ecc. Lo spettatore slavo in questi contatti culturali di fatto è praticamente senza parola, in passività di consumatore a cui è lasciata solo la libertà di scelta di programmi, ma non ha nessun modo di influire sull'articolazione di programmi. Può solo consumare o no la dieta culturale preordinata e preparata.

In terzo luogo, i contatti culturali di questo tipo si stanno sviluppando, allargando enormemente il cerchio di partecipanti attuali e potenziali, ma allo stesso tempo abbassano il livello culturale di contenuti. Non c'è ragione per esempio di indignarsi del fatto che nell'ambito contemporaneo di contatti culturali interadriatici sono entrati a viso aperto i contenuti del corporeo, erotico e sessuale come se fossero contenuti disumani, impuri e peccaminosi, ecc. Ma certamente non è da rallegrarsi per il fatto che le nuove possibilità per lo sviluppo di contatti culturali

attraverso la televisione si esauriscano nella popolarità di programmi cosiddetti per gli adulti e nel migliore dei casi nel fascino delle commedie italiane erotiche molto spiritose ed anche con una certa dose d'ironia, ma spesso sfioranti la « soft core » pornografia.

In quarto luogo, i contatti culturali recentissimi attraverso la televisione italiana hanno fatto palese alla gente della costa slava dell'Adriatico la comprensione corrente e prevalente nella cultura italiana contemporanea della vicinanza italo-slava ed interadriatica. Difficilmente si può sfuggire all'impressione che la comprensione corrente e prevalente della vicinanza è una comprensione ben strana. Infatti, il vicinato slavo sembra ridursi al vicinato puramente geografico e fisico, oppure alla vicinanza ad uno spazio geografico quasi deserto con le caratteristiche di una macchia bianca o buia in termini di politica, cultura, arte ed anche della vita in generale per la quale non esiste un interesse particolare o qualsiasi. I programmi televisivi italiani nella loro totalità o quasi totalità dimostrano allo spettatore sulla costa slava dell'Adriatico una assenza quasi totale dell'interesse per i vicini d'oltre Adriatico. Sembra che per i direttori di programmi televisivi italiani il senso pratico della vicinanza slava oltre l'Adriatico o non esiste affatto o esiste solo in termini di un vicino molto problematico sul quale vale la pena parlare ed occuparsi solo quando accade qualche cosa di eccezionale e di una certa gravità o quando si manifestano delle situazioni critiche. Si potrebbe asserire con una dose d'esagerazione che sembra, partendo da contenuti programmatici televisivi che esista un interesse maggiore per le genti del Nepal lontanissimo e per modi di vita e cultura delle tribù Watussi e Bantù, ecc., oppure per modi di vita delle balene e gli squali che per la vita del vicino dall'altra parte del mare.

Finalmente, i contatti culturali finora sviluppatasi sotto lo stimolo della televisione sono sovraccarichi di contenuti programmatici non-italiani. In questo senso molto particolare la televisione di messaggi culturali di provenienza marcatamente non italiana e in alcuni casi i programmi di certe reti e stazioni sembrano funzionare in questo senso particolare come delle succursali vere di certe compagnie transnazionali non italiane nel campo delle informazioni e comunicazioni.

Questi appunti critici sono di natura preliminare e sono fondati sulle impressioni soggettive e per questo varrebbe la pena di verificarli ed approfondirli in ricerche concrete empiriche da svolgere nel futuro. Ma forse vale la pena di soffermarsi su di esse e riflettere.

SRDAN VRKAN  
Università di Spalato

## Un profilo biografico di Alfred Weber nel venticinquesimo anniversario della sua morte

La lunga vita di Alfred Weber — visse quasi sino a novanta anni — abbraccia quattro epoche della storia tedesca. Egli nacque alla vigilia della fondazione del Reich, il 30 luglio 1863. Suo padre, Max Weber senior, era un politico nazional-liberale, consigliere comunale in Berlino e di tanto in tanto membro della dieta e del parlamento prussiano, sua madre Elena, nata Fallenstein, vicina al circolo liberale del pastore Naumann, era una donna profondamente religiosa con forti interessi sociali, consacrata interamente alla cura dei poveri ed in seguito membro molto attivo della previdenza cittadina.

La loro casa era frequentata dai maggiori rappresentanti del partito nazional-liberale, come Rudolf von Benningsen, Johannes von Miquel e Friedrich Kapp, poi da professori illustri, come il filosofo Wilhelm Dilthey, il giurista Levin Goldschmidt e dagli storici Heinrich von Treitschke, Heinrich von Sybel e Theodor Mommsen. Il giovane Alfred, cui era permesso partecipare a questi incontri, ebbe presto dimestichezza con i problemi politici, scientifici e sociali e, come egli in seguito ebbe a scrivere, ricevette dall'atmosfera della casa paterna l'influenza spirituale più determinante.

Con marcati interessi artistici Weber scrisse delle brevi piéces teatrali e sino agli ultimi anni poesie. Nel 1888, dopo avere conseguito la maturità, iniziò a Bonn, nel semestre estivo, lo studio della storia dell'arte e dell'archeologia, ma ben presto i suoi interessi per la giurisprudenza e l'economia ebbero il sopravvento e, dopo avere trascorso un altro semestre a Tubinga, s'iscrisse all'università di Berlino dove esse come maestri i più famosi professori in queste materie: Mommsen e Heinrich Dernburg per la giurisprudenza, Gustav von Schmoller e Adolf Wagner per l'economia. Dal 1893 al '97, sostenuti due esami di Stato in giurisprudenza, fu uditore giudiziario. Allo stesso tempo nel 1897 si laureò anche in economia con una tesi proposta da von Schmoller sulla « legislazione dell'industria della confezione ». Nel 1899 conseguì la libera docenza in Scienze politiche ed economia all'Università di Berlino, nel 1903 fu chiamato all'Università tedesca di Praga, dove fu ben presto tanto popolare che la grande sala del famoso « Carolinum » non era sufficiente a contenere tutta la folla di ascoltatori.

Max Brod fu suo studente, Franz Kafka si laureò con lui. Fu legato da salda amicizia con Thomas Masaryk, divenuto poi presidente dei Cechi, allora professore all'Università ceca di Praga.

Tutti e due lottarono per la soluzione del problema nazionale e la concessione del diritto di voto alla popolazione slava. Quando, nel 1907, Weber fu chiamato in cattedra a Heidelberg per sostituire il fratello Max, esitò a lungo non volendo rinunciare al suo lavoro politico a Praga. Infine andò a Heidelberg ed insegnò prima economia e poi sociologia sino alla sua morte avvenuta nel 1958, con una sola interruzione durante l'epoca nazionalsocialista.

Scienza e politica furono i due poli sui quali fu imperniata la vita di Alfred Weber. Il periodo prima della I guerra mondiale fu caratterizzato dalla collaborazione con il fratello Max soprattutto nell'ambito della Lega per la politica sociale, i cui membri, per lo più accademici, i

cosiddetti « socialisti cattedratici », cercavano, tramite misure legislative e riforme statali, di migliorare la situazione delle classi meno privilegiate, dei contadini e degli operai. Per sostenere scientificamente le sue proposte la Lega si basò su adeguate indagini, per le quali furono apprezzati i lavori di Weber sull'industria familiare. Attraverso questi sondaggi Weber si rese conto della grande miseria delle lavoratrici occupate nell'industria familiare, il cui salario era molto al di sotto del minimo per vivere ed analizzò le conseguenze dannose per la salute e per la vita familiare di questa gente. Per motivi economici, poiché i prodotti dell'industria familiare a lungo andare non erano concorrenziali in campo internazionale, propose una limitazione di questo lavoro ed un passaggio della forza lavorativa in fabbriche od aziende più importanti. Le sue indagini e le sue proposte, censite in diversi giornali e presentate nel 1899 all'Assemblea generale della Lega per la politica sociale in Breslau, riscosero grande risonanza nel pubblico, furono dibattute in parlamento, ma solo nel 1911 arrivarono ad una regolamentazione giuridicamente adeguata.

Intorno al 1907 insieme al fratello propose delle indagini empiriche sul destino professionale dei lavoratori dell'industria, interessandosi particolarmente alle motivazioni dei lavoratori nello scegliere o nel cambiare il mestiere. Analizzando i risultati di questa inchiesta allargata, che segna in Germania l'inizio della sistematica ed empirica indagine sociale. Alfred Weber stabilì che il quarantesimo anno di vita segnava nella vita dei lavoratori dell'industria un solco profondo. Mentre gli impiegati ed i funzionari generalmente dopo i quarant'anni raggiungevano posti più elevati, l'operaio veniva degradato in posti pagati meno, oppure, a causa delle sue energie consumate, completamente escluso dal processo lavorativo. Per sanare il lavoro industriale sotto l'aspetto psicologico, Weber propose di concedere all'operaio che aveva compiuto i quaranta anni una pensione supplementare, ma non trovò consenso tra i colleghi della Lega.

S'impegnò per migliorare la legislazione sulla protezione dei lavoratori, pretese una limitazione del potere dei cartelli mediante la creazione, in particolare, di un comitato di sorveglianza e si adoperò per l'unione doganale mitteleuropea.

Nella sua principale opera di carattere economico. « *Über den Standort der Industrien. Reine Theorie des Standorts* » (1909), Weber esaminò quali vantaggi in materia di costi, con riferimento al trasporto ed al lavoro, determinasse l'insediarsi delle industrie in determinate località. Questo libro, che fu preso in considerazione da Lenin per modernizzare la Russia, è ancora oggi un'opera classica.

Dopo aver pubblicato questo libro, Weber si staccò gradatamente dai suoi interrogativi di carattere economico e si rivolse sempre più ai problemi sociali e sociologici. Nel semestre invernale del 1909-'10 tenne la sua prima lezione di sociologia della cultura che fece sensazione e divenne il discorso del giorno degli studenti di Heidelberg. Nel 1912 al II Congresso della « Società tedesca per la sociologia », di cui era membro fondatore, delineò gli elementi base della sua sociologia della cultura. (Vedi art. *Pensiero e stile* di Alfred Weber).

Nel 1909 all'Assemblea generale della Lega per la politica sociale in Vienna, come pure nel 1910 nell'articolo « *Der Beamte* », Weber richiamò l'attenzione sul fenomeno che rappresentava « la vera rivoluzione sociale del XIX secolo: la nascita di un gigantesco apparato burocratico che, come burocrazia dello Stato ma anche come burocrazia delle grandi aziende industriali, soffoca la creatività e la forza vitale dell'uomo e conduce al filisteismo ed all'imborghesimento di tutta la nostra società ».

Al posto della libera personalità individuale subentrano tante minuscole rotelle in una gigantesca macchina, sono le vite schiavizzate, prive di autonomia che si sono consegnate in godimento o in distruzione allo Stato o all'azienda.

Franz Kafka che lesse l'articolo del suo relatore nel « Neuen Rundschau » s'ispirò spiritualmente e concettualmente nel suo racconto « In der Strafkolonie » che fu addirittura influenzato da Weber nell'espressione poetica. Anche nelle altre opere, « Il Castello » ed « Il Processo », si trovano infinite reminiscenze dello stile e dei concetti weberiani.

In campo politico Alfred Weber si oppose, insieme al fratello Max, al governo burocratico che si era costituito in Germania in seguito alla particolare struttura della costituzione tedesca.

Poiché il cancelliere del Reich era responsabile solamente verso l'imperatore e non verso il parlamento che aveva l'unica possibilità di respingere i progetti di legge del governo ma non poteva né fare cadere il cancelliere né influenzare in modo decisivo la politica. Già nel 1907 Alfred Weber chiese in un articolo programmatico di vincolare la burocrazia alle decisioni maggioritarie della democrazia, cioè a dire di passare da un semiassolutismo costituzionale alla monarchia parlamentare. Inoltre i due fratelli si schierarono contro i privilegi degli Junker prussiani e si adoperarono perché venisse abolito in Prussia il reazionario diritto di voto in tre classi.

I Weber lavorarono strettamente col pastore liberale Friedrich Naumann e fecero parte della sua associazione cristiano sociale. I tentativi di Naumann di ottenere tramite l'Associazione od altre iniziative politiche maggiore influenza furono tra l'altro inopportuni. In un pamphlet politico del 1903, pubblicato postumo, Alfred Weber, disperando dell'efficacia del liberalismo di sinistra, vedeva come unica via d'uscita quella di impegnarsi con la socialdemocrazia. Di conseguenza appoggiò i sindacati contro il movimento giallo dei lavoratori, fondato dagli imprenditori, ed insieme al fratello lottò, purtroppo senza successo, contro il divieto di esercitare la professione per i docenti socialdemocratici, i quali non potevano ottenere una cattedra nelle Università tedesche, come avvenne a Robert Michels.

Allo scoppio della I guerra mondiale Alfred Weber, nonostante i suoi quarantasei anni, partì subito volontario e combatté sino alla primavera del 1916 sul fronte alaziano. Naturalmente fu attivo anche in politica. Nel dibattito sugli obiettivi della guerra apparteneva al circolo degli « imperialisti liberali » che volevano rinunciare ad una diretta annessione, soprattutto ad occidente, e proponevano invece la costituzione di Stati suscinetto semiautonomi sotto la sovranità tedesca ad oriente.

Nei suoi « Gedanken zur deutschen Sendung » che egli pubblicò dapprima nella influente « Neue Rundschau », come pure in un programma sugli obiettivi della guerra, stampato privatamente, propugnò la costituzione di un'area economica mitteleuropea dominata dalla Germania con l'annessione dei Balcani e dei territori occidentali russi.

Stanco della monotonia della guerra di posizione, Weber si fece trasferire nella primavera del 1916 all'ufficio tesoreria del Reich, dove aveva la funzione di collegamento tra il ministero ed i partiti politici e dove, dietro le quinte, svolgeva un importante ruolo politico. In collaborazione con il baltico tedesco Friedrich von der Ropp, l'organizzatore della « Lega dei popoli stranieri della Russia », Weber tentò di realizzare concretamente il suo programma sugli obiettivi della guerra.

Entrambi si adoperarono per una limitata indipendenza della Polonia, in seguito, per la costituzione di uno Stato lituano sotto la sovranità tedesca. Weber fu vicino anche al circolo dell'ultimo cancelliere imperiale

del Reich, al principe Max von Baden, e cooperò alla creazione di misure atte a rendere più forte il parlamento del Reich nei confronti del governo. Poiché già nella primavera del 1918 aveva realisticamente valutato il periodo della rivoluzione, come pure la situazione difficile del fronte tedesco, cercò, con un Memorandum appoggiato dal Principe, di distogliere il generale Ludendorff, che a quel tempo praticamente pilotava la sorte della Germania, dalla progettata offensiva primaverile e di arrivare, trattando con il governo inglese, ad una pace negoziata.

Purtroppo questi sforzi non ebbero successo. Dopo lo scoppio della rivoluzione, Weber ebbe finalmente l'opportunità di vedere realizzate le sue idee riguardo la formazione di un centro sinistra liberale. Fu membro fondatore e primo presidente del partito democratico tedesco (DDP), ma già nel dicembre del 1918 diede le dimissioni da tutti gli incarichi a causa di uno scandalo con gli industriali Stinnes e Thyssen che egli aveva erroneamente accusato di collaborazione con la forza d'occupazione francese. Nel gennaio 1919 riprese il suo insegnamento a Heidelberg, continuò però regolarmente a partecipare con articoli sul quotidiano tedesco più importante, la *Frankfurter Zeitung*, alla discussione politica.

Come professore Weber fu un pedagogo di grande talento, seguito da una folla di studenti. Numerosi attestati elogiano le sue capacità pedagogiche e l'irrefrenabile emanazione della sua personalità. Erich Fromm, che nel 1932 si laureò con lui, diceva che le lezioni di Weber erano state le esperienze più feconde della sua vita e Karl Mannheim scrisse di lui: «Così posso dire che, a prescindere da ogni contenuto, solo da lui ho imparato che cosa può veramente essere un seminario!».

Negli anni '20 la ricerca di Weber si concentrò soprattutto sui lavori sociologici riguardanti il potere e lo Stato.

L'opera più importante è «*Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*» (1925) in cui Weber, come unica alternativa al sistema bolscevico e fascista, propugna la costituzione di una democrazia moderna di dirigenti. Poiché la democrazia di Weimar con le sue caratteristiche plebiscitarie aveva fallito per l'im maturità politica della popolazione, la democrazia si sarebbe potuta affermare, così credeva Weber, solo se una oligarchia di uomini guida avesse influenzato con la sua superiorità spirituale i giudizi e le visioni della massa. La scelta di questa classe dirigente doveva, a differenza del sistema antidemocratico, avvenire per una attiva collaborazione dei guidati; questi avrebbero dovuto portare, in cammino verso un voto maggioritario che limita il potere della macchina partitica, al vertice gli uomini necessari per la guida spirituale.

Georg von Lukács ed altri hanno accusato Weber di avere appoggiato il fascismo sia con le sue visioni che con il riconoscere l'irrazionalismo della filosofia della vita (Friedrich Nietzsche e Henri Bergson lo hanno influenzato). Ma, da un'analisi accurata, si dimostra che Weber si fece ispirare piuttosto dalla verità della costituzione americana ed inglese e che la teoria della «democrazia rappresentativa», che non a caso era stata sostenuta anche da allievi di Weber, dal sociologo Karl Mannheim ed il politologo Carl Joachim Friedrich, non è altro che la teoria di Weber della «democrazia non di uguaglianza» in veste moderna: la politica è in mano ad un'élite politica ed il singolo cittadino vota ogni quattro anni solo colui che in questa élite gode della sua fiducia, poi non si mescola più direttamente negli affari politici.

Si deve peraltro ammettere che Weber, in base alle sue convinzioni filosofiche — che lo statista è portatore di forze trascendenti non personali (si percepisce l'influenza di Hegel e di Jakob Burckhardt), ha mostrato una certa inclinazione per il fascismo italiano. Nel 1931 definì Mussolini un «geniale dittatore», si lamentò invero che questi avesse sop-

presso le libertà politiche individuali, ma considerò l'amministrazione dello Stato fascista organizzata meglio delle « democrazie puramente schematiche con una natura di clan e cricche preistoriche » così come precedentemente avevano dominato in Italia. Quando nel 1932 fu inviato a Roma per partecipare al Congresso della « fondazione Alessandro Volta », dapprima voleva rifiutare dicendo: « non ho nessuna voglia di farmi attaccare al carro trionfale di Mussolini ». Ma alla fine andò a Roma, tenne una conferenza sulla « Crisi dell'uomo europeo » ed ebbe un colloquio personale con il Duce. Quando ritornò era entusiasta: « Sa, questa è una figura di Cesare » disse al suo assistente, Otto Pfeiederer.

Nonostante la sua ammirazione per Mussolini Weber rifiutò un eventuale trapianto del sistema fascista in Germania e combatté senza compromessi i nazionalisti tedeschi. « Che idiozia fare di un'ideologia razzista una visione del mondo » disse un giorno e, quando la SA nel marzo 1933, dopo aver vinto le elezioni, issò la bandiera uncinata sul suo Istituto, chiamò la polizia e fece portare via la bandiera dicendo: « metta giù quello straccio rosso »!

Alcune settimane dopo per protesta se ne andò in pensione e durante il terzo Reich non mise più piede all'Università.

Tramite i suoi allievi, Carlo Mierendorff e Theo Haubach fu in contatto con il circolo del movimento di resistenza Kreisau, sfuggì però per miracolo alla rappresaglia dopo l'attentato a Hitler del 20 luglio 1944.

L'epoca del suo pensionamento fu assai feconda dal punto di vista scientifico. Nel 1935 pubblicò in Olanda la « Kulturgeschichte als Kultursociologie » (vedi art. Pensiero e stile di Alfred Weber), di questo periodo è anche « Abschied von der bisherigen Geschichte » apparso più tardi nel 1946, in cui Weber tenta di tirare le conclusioni dello sviluppo politico, ed anche « Das Tragische und die Geschichte » (1943) che è un esame del tragico come categoria filosofica, storica e letteraria sullo sfondo della sua filosofia naturalistica trascendentale.

Dopo il crollo del Terzo Reich, già ottantenne, si buttò con passione giovanile nuovamente nella politica. Entrò nel partito socialdemocratico (SPD) e fondò il « gruppo di azione politica di Heidelberg », un circolo di notabili, con il quale egli cercò di stabilire scambi politici ed economici nella Germania del dopoguerra. Le mire di Weber erano:

- 1) la creazione del sistema del « libero socialismo » come compromesso tra lo sfruttamento capitalistico e l'economia pianificata socialista, in sostanza l'amministrazione e la direzione dell'azienda da parte degli stessi lavoratori sotto forma di corporazioni pubbliche legalmente riconosciute, mantenendo il sistema dell'economia di mercato;

- 2) una drastica diminuzione ed una riforma della burocrazia, adozione del diritto di resistenza per le disposizioni anticostituzionali lesive dei diritti umani;

- 3) l'esclusione della Germania, sotto il profilo militare, dai blocchi nascenti per evitare la spaccatura del paese che andava delineandosi ed in modo da rendere impossibile una terza guerra mondiale su terra tedesca.

Nella discussione, protrattasi per anni, sull'unificazione ed il riarmo della Germania, Weber divenne un saldo riferimento per diversi gruppi politici che cercavano d'impedire la politica di Adenauer orientata verso una indispensabile integrazione della Repubblica federale con l'Occidente. Lo scopo era, rinunciando all'ingresso della Repubblica federale nella Comunità di difesa dell'Europa (EVG) o nel Patto Atlantico (NATO) di ottenere dai Russi la rinuncia alla Repubblica democratica ed in questo modo la riunificazione tedesca, poiché si erano avuti diversi segni in questo senso nella politica estera sovietica.

4) La sostituzione del modificato sistema proporzionale della Repubblica federale con un sistema personale maggioritario per evitare il frazionamento dei voti e spezzare così il potere della burocrazia dei partiti.

Weber non raggiunse nessuno di questi obiettivi. Più oppresso che deluso per lo sviluppo della Repubblica federale, uno dei suoi articoli porta questo titolo significativo: «Abbiamo, noi tedeschi, fallito dopo il 1945?».

La sua paura era che la libertà degli uomini fosse crescentemente minacciata dalla sopraffazione politica ed economica. Temeva la sostituzione del terzo uomo integrato nella libertà e nell'umanità con un quarto uomo, cioè con il «robot di una macchina burocratica e autocratica del terrore» che Weber vedeva al potere soprattutto nella Russia bolscevica.

La conservazione delle libertà individuali era ciò che gli stava più a cuore anche nelle scienze e la sua sociologia è stata caratterizzata dal suo allievo Arnold Bergsträsser come sociologia della libertà. Ma ciò che maggiormente colpisce sono le energie instancabili di Weber e la sua inesauribile produttività. La bibliografia raccolta da Kepeszczyk degli scritti e dei saggi di Weber comprende 32 pagine di stampa, quella raccolta dal sottoscritto un supplemento di dieci pagine manoscritte.

Gli ultimi anni di Weber sono contrassegnati dall'incessante lavoro per raggiungere gli obiettivi scientifici e politici che si era prefisso. Poco prima della sua morte, nel maggio 1958, tenne ancora all'Università di Heidelberg un seminario su «libertà e socialismo», ebbe iniziative politiche ed organizzò sottoscrizioni contro l'armamento atomico delle forze armate federali.

Oggi Alfred Weber viene raramente ricordato. Non a caso.

L'Enfant terrible che non rientrava in alcun schema ed a preferenza faceva delle gaffe, a 25 anni dalla sua morte è ancora scomodo per le verità e le convinzioni sostenute.

La divisione della Germania oggi è per i più definitiva, il «libero socialismo» è una chimera, il potere della burocrazia viene appena messo in dubbio e la «Kultursoziologie» viene rifiutata dalla dominante sociologia senza storia. Tutto ciò lascerebbe Weber freddo. Già ai suoi tempi non lo disturbava andare contro corrente. «Segui il tuo corso e lascia dir la gente», questo motto di Dante che egli ha detto, in una breve autobiografia, di aver fatto suo, lo ha realizzato in modo esemplare per novant'anni.

*(Traduzione di Mirella d'Alessandro)*

EBERHARD DEMM

## Il pensiero e lo stile di Alfred Weber

Tra il 1866 anno di nascita di Alfred Weber ed il 1958 anno della sua morte, corre quasi un secolo, un arco di tempo che forse più di qualsiasi altro, ha segnato rapide e profonde trasformazioni politiche economico-sociali e culturali tali da mutare non soltanto la storia dei popoli, ma anche e soprattutto l'intima essenza dell'uomo e da riproporre in maniera pressante la necessità di rispondere agli interrogativi che la storia poneva. La fiducia ottimistica della vecchia filosofia della storia sia idealistica che positivista e dei primi sociologi, vacillò sotto il peso delle lotte sociali e naufragò sotto quello delle due guerre mondiali e dei feroci totalitarismi che caratterizzarono il periodo tra le due guerre. Al mito dell'avvento di una società perfetta razionalmente ordinata come fatale e necessaria progressione del genere umano, non importa se espressione e realizzazioni di uno spirito assoluto che dialetticamente si fa mediando e componendo i contrari, o se espressione di una lotta dialettica di forze economiche, si sostituì la considerazione della spontaneità che è nell'uomo e dell'irrazionale che è nella storia. La scienza storica ha lo stesso grado di validità di tutte le altre scienze, anzi è possibile la storia come scienza? Nella storia esistono leggi pari alle leggi di natura, oppure essa è caratterizzata dalla imprevedibilità e irripetibilità che rifiuta la stessa possibilità di pensare una legge? E come conseguenza è la ragione, l'organo della storia come lo è di tutte le altre scienze?

Sono i problemi intorno ai quali si travaglia la filosofia dell'ultimo ottocento e del primo 900 e che Weber sintetizza in una visione personale del mondo e della storia, riconducendo la sociologia dalla frammentarietà di studi particolari e settoriali di scienze specifiche ad una visione totale sia nella descrizione che nella comprensione dei fatti. Il problema sociologico di Weber si riallaccia quindi al problema della storia e della sua metodologia inserendosi nel travaglio filosofico che caratterizza il pensiero tedesco da Dilthey al neohegelismo. La validità della storia come scienza viene riaffermata contro la svalutazione di essa compiuta dal più radicale positivismo, il concetto di legge che è fondamento delle scienze della natura e che secondo i positivisti è garanzia della loro validità appare insufficiente a spiegare le scienze dello spirito e tra esse la storia, poiché quelle hanno per oggetto « i fatti che vengono alla coscienza dall'esterno e so-

no dati come fenomeni singoli » mentre queste si presentano « originaliter, dall'intimo come realtà e come nesso vivente »<sup>1</sup>. Alla fissità della legge si sostituisce la metodologia della « descrizione » e della « comprensione »: dall'analisi dei fatti si risale alle forze agenti nei fatti e dietro i fatti. Alla ragione dialettica si sostituisce l'intuizione, all'analisi dei nessi concettuali, nei quali si rispecchiano gli oggetti del mondo reale, la capacità di cogliere il flusso vitale che percorre la storia determinandosi in forme diverse. La storia viene riproposta, nella filosofia tedesca come la regina delle scienze, ma non è più la storia come la concepiva Hegel, guidata da una causalità dialettica e razionale, realtà primaria, espressione di uno spirito assoluto, ma si riconosce la priorità dell'individuo rispetto alla storia, della casualità individuale rispetto alla causalità dialettica. Si compie l'identificazione di vita e storia. (Spengler). La vita è un concetto immanente trascendente: è immanente perché è il farsi stesso della storia, è trascendente perché è una sua caratteristica il « trascendere se stessa », ogni vita è al tempo stesso « più vita » e « più che vita » (Simmel). E' quel flusso vitale quella forza a tergo di cui parlava anche Bergson e che si coglie solo con l'intuizione. L'artista, il vero storico intuisce come qualcosa avviene (Spengler).

Queste premesse ci permettono di intendere il senso della teoria del divenire storico di Weber, che egli considera strettamente connesso a quello dell'evoluzione e del destino della cultura. La storia dell'uomo che egli caratterizza in tre tipi: quello di Neardertal, quello di Aurignac e l'uomo delle grandi civiltà, signore e dominatore, si sviluppa nel suo divenire su tre piani paralleli: la civiltà, la struttura della società e la cultura. La civiltà è costituita dall'insieme di tutto ciò che è utile alla vita, dalla scienza, dalla tecnica e da ogni arte che abbia valore pratico, essa è un continuo evolversi quasi biologico e sta in rapporto di reciprocità con la struttura della società, è il mondo dell'intelletto e della ragione scientifica. La cultura è il mondo dei valori morali, della religione e dell'arte, essa corre parallela ma non interdipendente dalle altre, ha uno sviluppo discontinuo ed imprevedibile, è il mondo dello spirito e della creatività.

Ma cosa intende Weber per spirito? « Questo concetto storico culturale, di cui non possiamo fare a meno, che muove il mondo ci crea preoccupazione, come concetto ». Infatti è difficile coglierlo in astratto. Strettamente legato all'anima ne è molto diverso; l'anima è la sede della vitalità animale, lo spirito

---

<sup>1</sup> Dilthey « Gesammelte Schriften », V, pp. 143 sg.

è la vitalità divenuta consapevole, è una forza immanente trascendente di cui abbiamo esperienza attraverso tutte le forme di « sacrificio, di donazione, di arte oppure anche di orrori e di distruzioni ». E' immanente come forza vitale, è trascendente in quanto creatore di forme. La tradizione dell'idealismo tedesco si fonde con la più moderna filosofia della vita. Anche se Weber non ha la pretesa di essere un filosofo ammette di avere una implicita e tacita filosofia, egli vuol fare solo una sociologia della cultura, ma riconosce che « la premessa scientifica non sistematizzata filosoficamente » della sua opera « è la conoscenza di forze inspiegabili che operano in tutta la natura sia viva che inanimata. Sono quelle forze a tergo immanenti-trascententi che non possono essere descritte, ma che sono colte attraverso « canali di comprensione ». Da esse deriva ogni spinta vitale sia come progresso scientifico, o tecnologico, o interesse economico, o lotta di interessi contrapposti. Come forze vitali determinano la vita e tutto ciò che è utile alla vita, come forze « più che vitali » trascendono se stesse e divengono spirito. Si determina così nell'analisi storico-sociologica di Weber una contrapposizione tra civiltà e cultura, contrapposizione che peraltro è ricorrente nel pensiero tedesco a lui contemporaneo. Identificando la Zivilisation con l'evoluzione tecnico-economica anche Spengler e Toennies vedono il suo continuo progredire come dannoso alla Kultur. Si sente in loro come in Weber la preoccupazione che nasce dal vivere il contrasto tra lo sviluppo delle forze di produzione e della loro rigida organizzazione e la decadenza della morale, dell'arte, della poesia, della filosofia e dei valori religiosi.

Il rischio che l'umanità corre è che la Kultur venga travolta dalla Zivilisation, che la tecnica finisca col sopraffare lo spirito, la ragione scientifica l'intuizione creatrice. Weber vede e paventa questo pericolo. Attraverso la sua analisi storico-sociologica lo ha visto emergere, lo ha seguito nel suo crescere, lo ha analizzato nelle sue nascoste potenzialità, ma poiché « lo storiografo non deve essere un profeta » si astiene da qualsiasi forma di futurologia. Il concetto di spontaneità libera lo spirito dalla camicia di Nesso della necessità dialettica e restituisce all'uomo realizzatore dello spirito nella sua individualità tutta la libertà e responsabilità nei confronti dell'azione futura. La storia sarà come l'uomo la farà. Nei confronti del futuro ancora più che mai Weber riafferma il principio della causalità individuale.

\* \* \*

Chiarita così la posizione filosofica di Alfred Weber è indispensabile esaminare ora l'opera più rappresentativa del pensiero weberiano: la « *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* ». Nella *Kulturgeschichte*, prendendo in esame la fenomenologia della cultura umana che ha raggiunto significato storico universale, (ne consegue la esclusione di parziali culture americane), Weber sviluppa una nuova teoria del movimento storico, nella quale vengono unificate e conciliate le teorie evoluzionistiche o cicliche della storia, dominanti all'inizio del secolo XX. Per Weber il processo storico è caratterizzato da un susseguirsi di civiltà che si formano non appena l'uomo, emerso dalla fase di ingenuità propria al mondo primitivo, « impara a contare il bestiame », e diventa signore, cioè dominatore. Accanto alle prime grandi civiltà dell'Egitto e di Babilonia, della Cina e dell'India, che egli chiama primarie, se ne formano altre; a queste se ne sovrappongono altre ancora con un processo che Weber rappresenta come una stratificazione geologica, (*Schichtung*). Le diverse civiltà hanno una propria essenza, una propria forza di espressione ed un proprio movimento e, secondo la loro storia politica ed il loro destino, subiscono mutamenti: periscono e si riformano; ma, malgrado ciascuna abbia una sua propria caratterizzazione esse si evolvono secondo una linea tipica di sviluppo.

Le due sfere: quella spirituale-culturale e quella materiale-sociale formano i « corpi storici ». Nell'analisi sociologica weberiana questi vengono esaminati separatamente l'uno dall'altro e sintetizzati. La storia costituisce la cornice dello sviluppo con fenomeni che sono in reciproca relazione, sia che si tratti della cultura, quindi di religione, filosofia ed arte, sia che si tratti della scienza e della tecnologia o infine che si tratti di economia e di storia sociale e di strutture sociali. Weber esamina in questi corpi storici un triplice processo: quello della civiltà, quello della cultura e quello sociale, processi che di volta in volta formano delle relative sfere indipendenti che per Weber costituiscono la verità storica. Con la comprensione di volta in volta della « costellazione storico-sociologica » che non è altro che il gioco delle tre sfere in una data situazione, Weber dà vita ad una « sociologia della costellazione », espressione con la quale indica non solo l'esistenza storica nel suo insieme, ma tutti i campi dei fenomeni o i singoli fenomeni storico-sociologici del presente e del passato. Gli avvenimenti nella loro concretezza hanno, per Weber, la loro origine storica nel contrasto tra la spontaneità umana e le costellazioni della esistenza che di volta in volta si sono oggettivate, perciò l'analisi sociologica significa che il presente, concretizzatosi sullo sfondo storico secondo le

tre citate sfere, rende chiara « la concreta situazione sociologica in cui si trova la parte d'esistenza presa in osservazione, che bisogna conoscere, poiché il suo movimento è fattore condizionante per il singolo fenomeno esaminato. (Einführung in die Soziologie 16) Un significato preponderante ha quindi la « Anfangskostellation » costellazione iniziale, in quanto questa stabilisce la situazione in cui si trovano civiltà, cultura e società all'inizio dello sviluppo di un corpo storico per l'ulteriore sviluppo del corpo stesso.

Weber inizia ad applicare questo suo principio prima per la civiltà dell'Egitto, rilevandone l'entelechia, da lui peraltro considerata come una costante culturale. La costellazione iniziale qui è data da un apparato tecnico già razionale ed una forma statuale e sociale ad elevata organizzazione cui si contrappone una concezione psichica animistico-magica avente un habitus d'esistenza ed uno sviluppo intellettuale, psichico e religioso di civiltà primitiva. Per determinare il carattere culturale delle civiltà non manca in Weber la ricerca delle radici patriarcali o matriarcali che segnano, per esempio, le caratteristiche completamente opposte della civiltà indiana da quella cinese. Fondandosi su questa metodologia Weber esamina anche la cultura di Creta minoica e dell'antichissima Troia, quella egeo orientale e quella ebraica e persiana, sintetizza il pensiero filosofico dei Greci e, andando oltre il mito, coglie la razionalità antica. Questa analisi, talvolta acuta e profonda, come per gli Ebrei ed i Greci, è più lacunosa riguardo le origini di Roma, ma la formulazione del problema sociologico è sempre ampio e, seguendo in ordine cronologico, continua con l'Impero Romano, la nascita della coscienza spirituale religiosa dovuta al Cristianesimo, la formazione della Chiesa, Bisanzio, l'Islam e la Russia sino arrivare alla nascita dell'Occidente ed a seguirne tutto lo sviluppo della civiltà. In questa analisi i due poli su cui si concentra l'attenzione del Weber sono l'uomo e l'ambiente sociologico. Punto focale diventa l'uomo dai molteplici talenti le cui manifestazioni sono espresse dalla vitalità, dell'intelletto e dall'anima. Per Weber la vitalità che è costituita dalle forze di spinta e di volontà, non spirituali, porta avanti il processo della civiltà determinato dalla tendenza a dominare intellettualmente. Le manifestazioni che oltrepassano il vitale non sono giustificate da alcuno scopo, mentre quelle vitali razionali mirano sempre ad uno scopo.

Le due dicotomie vitale-superamento del vitale e corpo-spirito si intersecano. La sfera della vitalità si spinge sino allo spirito e dà luogo alle « espressioni di vita intellettuale o forze » (Prinzipien 59) e, dall'intersecarsi delle due raffigurazioni, si ot-

tiene la triade antropologica: forze di spinta e di volontà, intelletto e spontaneità umana. L'intelletto è la forza specifica dell'uomo per affermarsi nella lotta per l'esistenza. Nel corso della storia l'uomo è riuscito a crearsi un insieme di rappresentazioni e di concetti razionali che gli permettono l'agire razionale. Quindi per Weber la razionalità è il sussidio spirituale nella lotta per l'esistenza ed è vitale, ha uno scopo. La spontaneità dell'anima che esula dalla razionalità, supera il vitale e non ha uno scopo: è ciò che dà senso, valore e dignità all'esistenza umana. In Weber in realtà lo scopo della sociologia della cultura è quello di esaminare le possibilità ed il modo con cui si manifesta la spontaneità umana. Nella cultura non si tratta più di lotta dell'uomo per la sopravvivenza, ma di espressione dell'anima, di liberazione che è al di fuori di scopi vitali e corrisponde alla esperienza della trascendenza. Dato che il processo di inciviltamento è dovuto alle forze razionali vitali, bisogna chiedersi quali azioni appartengano alla sfera dell'essere, che Weber considera civiltà. La civiltà è una parte della sfera spirituale culturale, che egli separa da quella della società. Egli non cita direttamente i fenomeni prodotti dalla civiltà, ma nei « Prinzipien zur Soziologie » (71) dice: L'Umanità frappone tra sé e la natura un regno intermedio di nozioni, conoscenze, metodi e mezzi con i quali tenta di dominare la natura e di configurare adeguatamente la propria esistenza, di far luce sulle proprie possibilità naturali e di ampliarle ». « L'umanità sviluppa un mondo di concetti e rappresentazioni, una visione della natura, del mondo e dell'io che sembra creata per dominare la natura, il mondo e l'io sia spiritualmente, che praticamente, in quanto illuminata intellettualmente ».

In sintesi il sapere teorico e pratico, come anche la capacità di elaborare e trasmettere questo sapere: cioè il pensiero razionale porta a quei mezzi, a cui si possono aggiungere i predicati « utile » e « atti allo scopo », con l'ausilio dei quali l'uomo si procaccia da vivere dominando la natura, vivendo socialmente e lottando. « Il mondo della civiltà », oltre ad essere l'ausilio più importante per l'uomo nella lotta per l'esistenza, il suo ausilio materiale e spirituale (Prinzipien 71), è il prodotto delle forze intellettuali, il regno vitale del mondo spirituale oggettivo dell'uomo. La civiltà è trasferibile, poiché i fenomeni della civiltà si differenziano anche dalla struttura sociale, che « contiene invero delle forme generalizzate, ma tuttavia si configura attraverso la lotta delle specifiche forze di spinta naturale » (Prinzipien 48). Compito del sociologo che si occupa della cultura è, secondo Weber, quello di mostrare le regolarità e le analogie del moto delle diverse civiltà e nello stesso tempo di spie-

garne la varietà e la ineguagliabilità, riferendosi a quelle civiltà, già precedentemente menzionate, che si sono formate per il processo d'illuminazione della consapevolezza dell'uomo e per i progressi tecnici raggiunti con l'evolversi della civiltà. L'uomo non più minacciato dalla natura, non più dipendente da essa, si è liberato dalla paura ed ha potuto costruire una civiltà catartica, liberatrice.

Il processo d'incivilimento, che chiarifica la consapevolezza e porta al dominio della natura, libera anche la possibilità di sviluppo culturale. Questo sviluppo segna nei popoli vari periodi di fioritura, li tempera in un dominio spirituale, che diventa produttivo e formativo di tutta l'esistenza, ma, differenziandosi per il gioco delle forze che agiscono nel generale processo storico, porta a degli stadi finali che sono molto diversi e non schematizzabili. Il processo della cultura non ha lo stesso andamento di quello della civiltà, quest'ultimo si potrebbe rappresentare con una linea verticale, mentre quello culturale con una linea ondulata; poiché i tipi di cultura dei corpi storici, che hanno periodi di ascesa e discesa, di maggiore o minore fioritura, a secondo della presenza o meno della configurazione catartica, sono molto diversi. Malgrado le « Zentralfahrungen » nei fenomeni culturali non si può riscontrare alcuna regolarità e connessione. Si possono solo distinguere periodi di creatività e di mancanza di creatività, che si verificano senza subire alcuna influenza dal corso della storia.

Che cosa intende Weber per cultura? come spiega la molteplicità delle culture? La cultura è il risultato dell'azione di forze psichiche e di una sostanza che è nell'esistenza che le circonda. Sostanza che è concepita in continuo mutamento, per cui la configurazione psichica, cioè la cultura, è sempre nuova. La cultura è l'espressione creativa di personalità, che riescono ad esprimere nelle loro opere una nuova posizione dell'uomo nel mondo. Weber distingue due tipi di grandi personalità: coloro che senza alcuno scopo danno un'immagine nuova del modo di sentire il mondo e del suo contenuto spirituale ed allora nasce l'opera d'arte, e coloro che riescono a plasmare la forma naturale e sociale dell'esistenza, a dare un nuovo sentimento di vita e nuovi contenuti che trasformino l'esistenza idealmente, ed allora sorgono sistemi religiosi ed ideologie.

Sintetizzando il concetto di cultura in Weber si possono enunciare quattro principi. Primo, la cultura, poiché esula da uno scopo e da un'utilità, è fine a se stessa. Secondo, la cultura è un campo metalogico di valori, poiché rappresenta quei valori, con i quali l'uomo legittima il proprio agire, « essa è una interpretazione psico-spirituale dell'esistenza che, tramite deter-

minate esperienze fondamentali dell'anima e dello spirito, conferisce valore a tutto il presente ed a tutta l'esperienza, dando significato e senso all'esistenza » (Prinzipien 67). Questo senso, che valorizza e riforma l'esistenza, si manifesta direttamente nella religione, nella filosofia e nell'arte. Terzo, la cultura è trascendente. « L'analisi sociologico-culturale si imbatte in fatti di trascendenza immanenti, che bisogna accettare come fenomeni fondamentali, mentre la loro interpretazione deve essere affidata alla filosofia » (Prinzipien 32). Quarto, la cultura è vista come espressione dell'anima, che è sede di quelle forze dell'uomo, che non hanno uno scopo e vanno oltre il vitale. L'anima è considerata da Weber come un'entità al di fuori dell'individuale. Allacciandosi alla tradizione romantica della rappresentazione dello spirito di un popolo, Weber separa l'anima dalla materia della vita, che definisce « sostanza dell'esistenza ». L'essenza della emanazione culturale è intesa come « dinamica tra la sostanza dell'anima, la sua spontaneità e l'aggregato di vita, che ha già, più o meno, ricevuto una data forma » (Prinzipien 103). I bisogni dell'uomo non sono contenuti nella sostanza dell'esistenza, sotto questo profilo sono trascendenti.

Ma per potere valutare che cosa significhi questo, è forse opportuno chiarire che cosa Weber intenda per sostanza della esistenza (Daseinssubstanz). « La materia, che riguarda il sociale e la civiltà, circonda l'anima dei diversi corpi storici con uno strato materiale di per sé estraneo, il quale cessa in ogni attimo di dare alla storia un volto » (Prinzipien 90).

Quindi la materia dell'esistenza, che è formata dall'anima, è la struttura sociale, ed il processo della civiltà ed infine l'intera esistenza comprendente anche la cultura precedente. La sostanza della vita, che penetra l'anima, è, quindi, da vedersi come ciò che si è realizzato, di volta in volta, in tutta l'esistenza per effetto delle forze vitali, intellettuali e psichiche. L'anima non si apre all'esistenza, prende un atteggiamento e risponde alle modificazioni causate dalle forze vitali ed intellettuali dell'esistenza. Su questo si fonda l'assioma weberiano, uomo-ambiente sociologico, come poli opposti. Il terzo processo, quello della società, si svolge all'interno dei corpi storici e non è un processo unitario con carattere storico universale. Prendendo in esame le singole forze di organizzazione della convivenza umana; familiari, locali, etniche, professionali, politiche ed economiche, Weber le esamina alla luce della storia e sottolinea che questa processo arriva ad un « alto livello di movimento », prodotto da quelle trasformazioni che derivate da guerre, da fondazioni di regni, da colonizzazioni, ecc., hanno portato alla

nascita di nuovi ceti sociali, oppure al dominio di taluni ed al decadimento di altri.

Questo processo è mosso da naturali forze di spinta e di volontà, giacché la società è la sfera in cui gli uomini trattano e lottano per raggiungere interessi comuni od opposti. L'organizzazione della convivenza umana è mossa, prima dalla necessità di un consolidamento, poi dalla spinta ad imporsi, ad avere delle maggiori possibilità di vita, che determinano la volontà di potere. La sfera sociale, tramite il processo della civiltà, che le offre nuove metodologie, nuove conoscenze e nuovi orizzonti di progresso, ha forme sempre più complicate. A queste forme più complicate appartengono le strutture economiche e politiche. La nascita e l'emancipazione dello Stato per Weber non è che il prodotto della crescita e della segmentazione di specifiche strutture della società, così come quella del capitalismo di strutture economiche, con l'intervento però di un terzo fattore: l'individualismo, considerato da Weber come una corrente puramente spirituale. Nel movimento sociale non concorrono, quindi solo forze di spinta e di volontà, ma anche forse politiche, economiche e culturali. Parte centrale della struttura sociale è l'economia che, anche nelle sue forme molto semplici mantiene sempre un moto circolare. Lo sviluppo dell'economia è esaminato da Weber seguendo lo sviluppo dei corpi storici, così dalle forme più semplici, nell'ambito della famiglia si passa alle prime forme economico-legali, alle prime società commerciali capitalistiche, che si fondavano sui bilanci familiari allargati. Con la rivoluzione industriale l'economia, anche se ancora circoscritta ad antiche forme familiari, si sviluppa costituendo un settore della vita. Weber conclude con la tesi che con la tecnologia del XX secolo è nata una struttura dell'esistenza a carattere gerarchico-meccanico.

Questa tesi, di notevolissima importanza per il pensiero weberiano, può essere enunciata così: l'economia nel corso della storia si è emancipata dal bilancio familiare, ha perfezionato una propria dinamica ed in questa dinamica ha coinvolto tutta l'esistenza, trasformandola. Nell'ultimo capitolo della « Kultursoziologie », che è apparso riscritto dall'autore nella II edizione, pubblicata nel 1950, Weber si sofferma su questa trasformazione dell'umanità, da lui vista con spavento e preoccupazione. Dietro al terzo uomo, appare un quarto uomo ben diverso, un uomo senza umanità, né pietà, per il quale l'agire umano e l'accadimento sociale sono ridotti a natura esterna, a specifici impulsi interiori, a razionalità economica ed utilità. E' l'uomo dell'era tecnologica nella quale « quell'apparato diventato sempre più possente di istituti e laboratori ha trasformato i rappresentanti

della lotta per la pura conoscenza in burocrati ». E' l'uomo che produce continuamente « sottoprodotti tecnici che sovvertono l'esistenza in tutti i campi, che crea la bomba atomica conoscendone gli incalcolabili effetti di distruzione, ma ignorando quale sia la possibilità di controllo da parte dell'umanità ». E' il quarto uomo, figlio di questo rivolgimento che ha creato ovunque il leviatano amministrativo e che ha sacrificato se stesso al burocrate. Vedendo dunque mutato il rapporto uomo-ambiente sociologico Weber si chiede « se esista un mezzo per limitare o trasformare il burocraticismo in modo che non diventi un cavallo di Troia, dal quale all'improvviso si sollevi un nascosto totalitarismo », e conclude con l'affermazione che « il terzo uomo è salvabile dall'alienazione e dalla trasformazione in quarto uomo solo se salva se stesso dalla trasformazione ». Ma egli « dovrà esercitare un eroismo del tutto interiore, la salvezza della cultura dipende dalla possibilità che il terzo uomo sopravviva ».

\* \* \*

Lo stile di Weber è assai personale e complesso, e ne ha ostacolato la traduzione nelle lingue inglese e francese; infatti della « Kulturgeschichte » esiste solo una traduzione in spagnolo del 1941, con una II edizione nel 1948, (Historia de la cultura, tradotta da Luis Recaséns Siches, Mexico - Fondo de la cultura economica. Seccion de sociologia, dir. por José Medina Echavarría). In realtà lo stile di Weber è difficile, sia per la vastità della tematica che necessariamente comporta una sintesi dell'argomento trattato, sia per l'alternarsi dell'argomentazione scientifica con immagini e descrizioni impressionistiche. Inoltre il periodo in generale è troppo lungo, perché appesantito da troppi incisi, riferimenti e continui paragoni che danno meno efficacia alla logicità discorsiva. Ma ciò che piace nel suo stile è quel dialogare con il lettore, quel trasmettere l'interesse per la problematica che egli affronta passionalmente, cogliendola con acutezza e sulla base di una straordinaria erudizione. La forma discorsiva viene evidenziata dalla formulazione delle domande che l'autore pone a se stesso, ma anche al lettore che egli tratta da pari, nel senso che la sintesi di determinati fatti storici o di visioni filosofico-intellettuali è tale che presuppone nel lettore la profonda conoscenza del fatto o del problema che egli tratta. Egli preferisce come tempo verbale il presente, mentre l'imperfetto viene usato per i riferimenti storici. La « Kulturgeschichte als Kultorsoziologie » è un libro di 505 pagine diviso in otto capitoli di varia lunghezza secondo le età storiche; ogni capitolo è suddiviso in paragrafi e sottoparagrafi che attra-

verso il titolo chiariscono l'argomento trattato e ne facilitano la consultazione, ma che non interrompono il flusso discorsivo che non viene mai spezzato, né sono finiti in se stessi, poiché egli scrive questa storia come un tutto.

Ai periodi, come abbiamo detto, molto lunghi, e tipici della lingua tedesca, si alternano periodi brevi, spesso proposizioni esclamative di commento personale o rafforzative del discorso. Spesso l'artista ha il sopravvento sul sociologo, allora il linguaggio diventa più fluido e metaforico, le immagini hanno forza espressiva e diventano plastiche. Così, per esempio, descrive Lutero:

« In realtà egli era una forza creativa terrena, un cratere spalancatosi improvvisamente dal basso che versava la sua calda lava sulla Germania, mettendola in fiamme, e con furia rovesciava i suoi blocchi di roccia contro la lontana Roma e con i suoi getti alimentava incendi anche nel resto dell'Europa, a cominciare soprattutto dalla parte sud occidentale ». (II. Lutero - pag. 336). E circa il barocco:

« La scienza aveva infranto l'immagine finita e rotonda della terra, e allineando il mondo ai mondi, come in una ebrezza, lasciò vagare la fantasia nell'infinito. Divenne l'infinito del mondo terreno che dalla conoscenza scorreva oltre la fantasia nel sentimento e da esso rifluiva di nuovo nella fantasia e nella forma. Si dissolse tutta l'introversione del Rinascimento, il cui linguaggio formale, per fortuna ancora intatto, divenne tramite per il nuovo sentimento. Questo linguaggio ebbe il compito, come i panneggi delle figure, di indicare l'infinito in tutte le possibili direzioni. Tutto questo ed il bisogno di elevazione confluirono nel fare rinascere il fenomeno, del tutto singolare, di una architettura e di un linguaggio artistico, i cui singoli elementi nella loro assurda utilizzazione e le cui singole figure, soprattutto le immagini svuotate, hanno solo un effetto patetico, ma che, se inseriti nell'insieme, riescono a rappresentare la meravigliosa melodia di un movimento del sentimento che imprigiona l'infinito nel terreno.

Imprigionando l'infinito nel caduco e soprattutto avvolgendo tutto questo di colori e forme, il barocco costituisce l'esatto rovescio del tardo gotico che in forma mistica si proiettava verso il mondo ultraterreno lasciandosi alle spalle quello terreno ». (4. Forma di vita aristocratica e barocco, pag. 380).

Weber si avvale della terminologia specifica alle discipline da lui trattate, quindi di una terminologia filosofica, psicologica, sociologica e storica sociale, nonché artistica, appropriata alla particolare struttura osservata. Basti pensare che la storia presa in esame incomincia dalla preistoria sino ad arrivare ai giorni nostri per rendersi conto della ricchezza e della specificità dei termini adoperati. Inoltre egli, per rendere più incisivo il discorso, si aiuta anche con parole straniere, oltre ad usare espressioni tratte dal greco antico. La lingua tedesca che non manca di parole astratte viene arricchita da ulteriori forme ricavate sostantivando aggettivi, avverbi, verbi, per es.: das « Wesenhafete », das « Unsichtbare », das « Losgelöste », das « Schicksalhafte », das « Unangemessene », das « Ideell - Universelle », ecc.

Ma ciò che crea dei problemi è quella terminologia che Weber non sempre usa nella sua accezione comune, ma a cui egli dà un significato personale e più generale. Non sarà certo la differenza tra « Kultur » e « Zivilisation » a mettere in imbarazzo, perché su queste definizioni Weber si era espresso chiaramente nel 1912 ad un convegno di sociologi e la sua distinzione di « Kultur » come campo dei valori religiosi, morali ed estetici e « Zivilisation » come campo dei mezzi per dominare la natura, è propria di molti sociologi. Viceversa più problematica è quella terminologia da lui adottata per esprimere i processi interiori dell'uomo, cioè gli atteggiamenti spirituali, psichici ed emozionali, malgrado si sforzi in appendice al libro di spiegarne il senso secondo il suo uso. Così, per es., per l'espressione « seelischgeistig » che ricorre molto spesso nel corso dell'opera e che intende esprimere il rapporto tra la vitalità naturale e lo spirito, volendola tradurre in lingua italiana, si dovrebbe adottare il termine « animistico spirituale » se riferita alla cultura dei primitivi o a quella delle civiltà antiche, nelle quali era presente il concetto di animazione universale e, con il termine « psico-spirituale », se riferita al mondo medioevale e moderno per esprimere in tal modo la diversa concezione del rapporto anima-spirito che la cultura del mondo occidentale moderno ha sviluppato sulla scorta della cultura cristiana medioevale. Così ancora è complesso l'uso che Weber fa della parola « Idee » che assume alle volte il significato di ideologia, ma che viene anche usata nel senso di « Ideenwelt » « Ideenströmungen ». Lo stesso dicasi per « ideell » che può significare, ideale, concettuale, ideologico. Possiamo anche dire che il costrutto di Weber ha caratteristiche iperboliche rispetto al tipico costrutto tedesco, ed è quindi poco agile e poco moderno, ma i problemi di carattere universale trattati e la tematica in generale suscitano tale interesse da rendere piacevole il lavoro interpretativo.

Più di un trentennio è trascorso da quando è apparsa la II edizione della *Kulturgeschichte* di Alfred Weber; la sociologia ha avuto una svolta decisamente empirica, le categorie prese in considerazione sono cambiate, per cui ci si chiede se l'opera di Weber sia ancora valida. Una risposta ce la dà Roland Eckert nel suo studio sulla sociologia tedesca classica<sup>2</sup>. « Anche se non è molto importante che nei sociologi attuali si percepisca la tradizione dell'epoca « eroica » o degli anni venti, una disciplina dovrebbe rendersi conto del proprio corso evolutivo ». Si dovrebbe evitare il rifiuto globale della filosofia della storia e di quella sociale. Si dovrebbe invece cercare, analizzando i singoli problemi oggettivi e l'insieme delle concezioni, aiutati dagli uomini di pensiero del passato, di captare questi problemi ». « Il pensiero scientifico ha intrapreso molte strade per dare una spiegazione a fenomeni quali la cultura, che hanno portato la sociologia a conquistare la sua posizione scientifica. Né si devono perdere d'occhio gli autori, considerati filosofi della storia e filosofi sociali, che hanno tentato di formulare una propria teoria dei fenomeni storici e sociali » « Due sono i motivi che ci sembrano particolarmente importanti per proporre lo studio di A. Weber. Primo, perché Alfred Weber ha tentato di fare una sintesi delle diverse teorie storico filosofiche e sociologiche del XIX secolo. Infatti nella sua opera sono state riproposte ancora le linee tradizionali prima che la nuova sociologia fosse intesuta con una serie di diverse e nuove categorie. Secondo, perché A. Weber con le sue riflessioni storico-filosofiche ha elaborato un campo, a cui la sociologia moderna, spinta da nuovi impulsi, si accosta e che cerca di riconquistare: cioè dare una spiegazione al mutamento storico e culturale. E' quindi auspicabile che la sociologia con un nuovo decorso della spirale e nuova argomentazione riveda le sue origini che appaiono direttamente percepibili in Alfred Weber ».

Anche se la critica trova nella metodologia di Weber facile presa, Roland Eckert conclude<sup>3</sup>: « La teoria storica di A. Weber deve essere compresa come un tentativo di valutazione del peso e del significato delle istituzioni per la dinamica del mutamento storico. Essa è una geniale anticipazione della soluzione di problemi, cui la sociologia oggi torna cautamente ad accostarsi. Le debolezze linguistiche e logiche dell'opera possono avere origine da una certa incongruenza nell'intenzione teoretica e nei mezzi concettuali. Alcuni passaggi dell'opera sono obsoleti.

---

<sup>2</sup> ROLAND ECKERT, *Kultur, Zivilisation und Gesellschaft* 1970, Kyklos Verlag Basel, p. 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 155.

Tuttavia il merito dell'opera sta nell'ampiezza della formulazione delle domande e nella ricchezza delle visioni proprie della tradizione storica e sociologica tedesca, in un'epoca in cui i maggiori autori, preoccupati di raggiungere chiare categorie e certezze, hanno rimpicciolito l'orizzonte sociologico ».

MIRELLA D'ALESSANDRO

## Una riflessione filosofica sul problema della legittimazione

Il Convegno su *Legittimazione e società* promosso dal Dipartimento di Sociologia dell'Università di Roma (2-5 novembre 1983) ha messo in evidenza alcuni fondamentali aspetti del rapporto fra quei due termini, in relazione al carattere complesso della odierna situazione sociale e alle difficoltà che in essa emergono. Il concetto di *legittimazione*, infatti, ha oggi un'accezione molto diversa da quella con cui originariamente si era qualificato in quanto surrogato o complemento di un primordiale concetto di *legittimità*.

Come è stato rilevato in alcuni interventi a quel Convegno, nelle prime esperienze associative cose, persone e istituzioni erano state considerate legittime in quanto investite di una autorità considerata espressione di un loro peculiare rapporto con forze incommensurabilmente superiori a quelle naturali. Questa eccezionalità, che poteva assumere caratteri religiosi, ma anche politici e militari, garantiva la capacità di interpretare validamente le singole situazioni riportandole a quei principi che costituivano il fondamento inalterabile della realtà.

Le vicende storiche, testimoniando la caducità dell'autorità e quindi delle norme e dei principi che essa esprimeva, misero in crisi quella accezione di legittimità basata, potremmo dire, su di una partecipazione ontologica, cioè sulla acritica accettazione della straordinaria partecipazione dell'essere a particolari esistenze. Con il progressivo allontanamento da un'accezione di legittimità di questo tipo partecipativo-elettivo, maturò l'esigenza di stabilire un criterio per far emergere la legittimità nell'ambito della stessa realtà storica. I principi del contratto, del consenso, della rappresentanza, si inserirono lentamente nella vita socio-politica dell'umanità come atto di consapevole mediazione con cui si costituisce il consenso su qualcosa e quindi la sua legittimazione. I contributi al Convegno hanno peraltro messo in evidenza come anche questi criteri, che per secoli hanno garantito il costituirsi di un processo di legittimazione, oggi sembrano aver perso ogni efficacia. Ciò è testimoniato da due fenomeni complementari: da un lato la risorgente insoddisfazione di fronte alle situazioni di legittimazione già di fatto costituite, e quindi una sempre più diffusa volontà di delegittimazione; dall'altra l'emergere di un nuovo tipo di mediazione legittimatrice, più adeguato alla strutturazione di una società caratterizzata da motivazioni scientifiche, tecniche, burocratiche.

La sociologia come teorizzazione scientifica della realtà sociale individua il nuovo criterio di legittimazione nell'adesione ad un ruolo o ad una funzione tecnica e nell'efficace inserimento in essi. Nello stesso tempo deve riconoscere che da questa nuova impostazione del rapporto di legittimazione deriva il moltiplicarsi di diverse accezioni di questo processo in relazione alla complessità delle strutture della società odierna. Infine l'analisi sociologica denuncia anche un altro aspetto della situazione. Il frantumarsi del *consenso* in una varietà di forme di legittimazione coesistenti, ma non sempre coerenti, sembra comportare l'indebolimento di quella forza coesiva che è essenziale al permanere dell'unità sociale nel fluire del suo sviluppo storico. Infatti il moltiplicarsi dei rapporti di legittimazione si rivela intrecciato ad una accelerazione dei processi di de-legittimazione i quali, se per un verso si possono con-

siderare il mezzo per eliminare le forme di legittimazione obsolete, per altro verso si rivelano incentivi alla destabilizzazione. Sempre più chiaro sembra delinarsi un pericoloso circolo chiuso fra il moltiplicarsi dei processi di legittimazione legati a quel nuovo criterio, l'accelerarsi della de-legittimazione e il dilagante senso di destabilizzazione che rende sempre più problematica la vita sociale.

La consapevolezza di questa circolarità ha inevitabilmente, seppur cautamente e con richiami continui al carattere di teorizzazione scientifica dell'analisi sociologica, determinato l'emergere nella discussione sull'argomento di interrogativi che implicano un giudizio di valore di cui il confronto fra Morra e Frosini nella tavola rotonda dell'ultima giornata può essere un efficace esempio. Di fronte alla constatazione della sempre più stretta connessione fra l'accelerato moltiplicarsi dei processi di legittimazione e le delegittimazioni che esso comporta con la conseguente situazione di destabilizzazione, Morra richiama la necessità che la struttura sociale fondi la sua intrinseca coerenza in processi di unificazione che acquistano stabilità e continuità per il loro convergere verso principi universali e necessari, verso valori assoluti fondati in Dio. Senza questa convergenza che fa dell'aggregarsi sociale un *cosmos* la società sarà inevitabilmente coinvolta in crescenti processi di destabilizzazione di cui la storia attuale offre sempre più evidenti esempi, resi tanto più pericolosi per la sopravvivenza dai mezzi distruttivi messi a disposizione dell'umanità dal connubio fra scienza e tecnica. Gli odierni criteri di legittimazione, osservava Morra, nell'impossibilità di unificarsi organicamente, aprono la via al *caos* e questo è chiaramente un aspetto negativo, non solo perché ciò contribuisce a preparare l'autodistruzione dell'umanità, ma anche, e forse ciò è ancor più significativo, perché il dilagare della delegittimazione, mentre dissolve sempre più celermente le forme di legittimazione che via via emergono, non elimina la profonda esigenza della legittimazione che si impone anche nelle situazioni di più violenta destabilizzazione. Non a caso le stesse Brigate Rosse hanno cercato una loro legittimazione tentando di imporre il dialogo e la contrattazione con i poteri costituiti. Se il permanere di questa esigenza riconosciuto da più parti è un carattere innegabile anche nella odierna situazione sociale, non si può che considerare negativamente il dilagante carattere caotico che emerge dalle tendenze destabilizzanti della attuale società.

Non è stato difficile, di fronte alla formulazione volutamente accentuata da Morra della contrapposizione *caos-cosmos*, avanzare decise riserve sulla valutazione positiva di forme organizzative rese congruenti dal riferimento a criteri di unità assolutamente validi. In tale prospettiva, infatti, si viene facilmente a creare un rapporto gerarchico in base al quale chi è in posizione eminente tende non solo a soverchiare gli altri con l'imposizione di criteri ritenuti universali e necessari, ma si avvale di questi principi per convalidare la propria supremazia e le strutture che la sostengono, identificando ciò che è con ciò che deve essere e ottenendo in tal modo la capacità di sviluppo. Frosini ha infatti sottolineato la forza oppressiva e repressiva di quei poteri che traggono la legittimazione della loro forza da principi considerati definitivi e universalmente validi e, in contrapposizione ad essa, ha rivendicato la positività del *caos* come momento di frattura della sistematicità chiusa e soffocante.

E' peraltro necessario mettere in evidenza che la validità di questa affermazione presuppone un'accezione di *caos* ben diversa da quella che comunemente si attribuisce a questo concetto. Per giustificare il carattere positivo del *caos* sociale caratterizzato dalla molteplicità dei

processi di legittimazione, dal loro relativismo alle situazioni di fatto e alla concreta problematica inerente in queste, per cui essi vengono sempre più velocemente sopraffatti da contrastanti processi di de-legittimazione, è necessario chiarire come e perché il concetto di *caos* possa significare, non il puro e semplice disordine in cui ovviamente si spegnerebbe ogni consistenza sociale, ma piuttosto un disordine reso dinamico e non definitivo dalla presenza di una tendenza all'ordine.

Il termine *caos*, usato in polemica contrapposizione a quello di *cosmos*, non indica tanto il carattere fatiscente e confusionario di una società incapace di ritrovare saldi punti di riferimento a cui ancorare il consenso, quanto piuttosto il superamento delle strutture obsolete e perciò inefficaci, necessario per realizzare una rinnovata e quindi efficiente ristrutturazione sociale. Il *caos*, cioè, deve essere tale da non spegnere l'esigenza di unificazione, di ordine, bensì da rendere possibile la sua più autentica e vitale espressione. Se lo sgretolarsi di una sclerotizzata compattezza di principi organizzativi può assumere il compito positivo di una revitalizzazione della realtà sociale è perché nell'apparente *caos* sono presenti forze tensionali che aprono la situazione caotica ad un diverso dover essere. Come in Nietzsche il dionisiaco e l'apolineo, più che concetti irriducibilmente antinomici erano intesi come i due poli dialettici del dinamismo vitale, analogamente *caos* e *cosmos*, al di là delle esasperazioni polemiche, devono essere visti come i termini di una correlazione, sull'equilibrio della quale è fondata la vitalità della società. Ma per evidenziare questa complessa valenza è necessario andare al di là della pura e semplice analisi della situazione di fatto, passare dall'anamnesi alla diagnosi, riconoscere i pericoli inerenti ad essa e ricercare i mezzi più idonei a controllare quelle spinte alla destabilizzazione che assumono consistenza sempre maggiore minacciando, con la realtà sociale, la stessa sopravvivenza umana.

In effetti molte delle analisi presentate in quel Convegno convogliavano quel senso di allarme e di preoccupazione che implica una valutazione negativa e un impegno al suo superamento. Già inizialmente Bourricaut nella sua bella relazione richiamava alla consapevolezza che la molteplicità delle accezioni di legittimazione che oggi emergono non devono essere guardate come il sovrapporsi e contrapporsi di criteri diversi, bensì devono essere viste come una molteplicità che esprime il complesso organizzarsi della vita sociale. Ma non aveva indicato se, ed eventualmente quale, fosse possibile identificare il criterio di quel complesso organizzarsi che dovrebbe permettere di passare dal caotico urto di forme di legittimazione diverse, che alimenta la destabilizzazione, all'effettivo organizzarsi della loro molteplicità. La tendenza ad accentuare in maniera unilaterale la preminenza di un'accezione di legittimazione sulle altre, che Bourricaut criticava, potrebbe costituire la risposta all'esigenza di evitare quella caduta in una molteplicità caotica verso la quale si è spinti quando manchi un criterio per la considerazione organica della molteplicità.

Il riconoscimento di questa esigenza emerso spesso nel corso del Convegno ha in effetti alimentato una ricorrente domanda: *chi legittima chi?* E' questa una domanda che sembra ancora rimanere sul piano della constatazione fattuale, mentre in realtà implica un approfondimento del concetto stesso di legittimazione nella sua connessione con i processi di costituzione del consenso che presuppongono la capacità umana di rendere significative le cose, di dar loro senso.

Nonostante che il problema del senso e del consenso sia affiorato a più riprese e nonostante che il Convegno rivendicasse un'apertura interdisciplinare, la domanda di fondo è stata quasi sempre elusa perché

l'interdisciplinarietà riguardava quasi esclusivamente la varietà degli approcci di carattere scientifico, anche là dove sembrava delinearsi un aggancio alla filosofia del diritto o alla pedagogia. In questa prospettiva il problema del senso e del consenso, di fondamentale importanza per chiarire il concetto di legittimazione, anche se non solo per questo, non poteva certo essere chiarito nei suoi essenziali aspetti. Il permanere di una evidente diffidenza nei confronti della riflessione filosofica portava le analisi scientifiche a considerarsi concluse in se stesse, autosufficienti, e quindi assolute, ignorando, almeno nella maggior parte dei casi, quella weberiana umiltà che permetteva di mettere in *epoché* le conclusioni delle analisi fattuali esplicitandone quegli aspetti problematici che rimandavano ad un diverso tipo di riflessione. Per questa riserva sono stati estremamente contenuti i riferimenti al pensiero di Weber, in special modo per quanto riguarda il riconoscimento del rapporto fra la prospettiva del senso-consenso e le idee di valore. E per la stessa ragione sono stati evitati i riferimenti ad Habermas e al riconoscimento del rapporto fra la consistenza dei processi di legittimazione e un equilibrato maturarsi dell'umana capacità di costituire autonomamente le strutture del nostro orizzonte normativo, riconoscimento che emerge dall'integrazione delle sue analisi sociologiche con l'indagine psicologica, attraverso cui si matura quella peculiare riflessione che viene indicata con la nuova espressione di antropologia filosofica.

Da questo punto di vista è stata molto importante l'attesa relazione di Luhmann in cui si è chiaramente sentita vibrare l'esigenza di una problematica che travalica la teorizzazione scientifica, o, almeno si sforza di mantenerla in una accezione estremamente aperta. Luhmann, infatti, ha insistito sul dissolversi di quella che ha chiamato *legittimazione diretta* connessa ad un senso gerarchico, cioè alla convinzione che una parte possa rappresentare il tutto e quindi essere superiore alle parti che non sono in grado di esplicitare questa connessione. Al suo posto si delinea invece una legittimazione interna ad ogni singola struttura sociale, che si autocostruisce in relazione allo specifico contesto in cui deve funzionare. Anche Luckmann ha parlato, sia pure da un'altra angolatura, di diversi livelli di legittimazione riconducibili alla basilare distinzione fra una legittimazione *forte* garantita da riferimenti a sistemi simbolici e un'altra connessa alle quotidiane esigenze pratiche che potremmo definire *debole* per la sua estrema fragilità. Anche qui emerge, non sempre esplicito ma evidentemente sotteso all'analisi della situazione di fatto, un atteggiamento valutativo fondato sul riconoscimento che la legittimazione di una persona, di una istituzione, di un organo statale, ad esercitare il potere, a dettare norme, principi, direttive, su cui possa convergere il più ampio e funzionale consenso, realizza la sua maggior efficacia quando sia basata sulla convinzione di realizzare un rapporto parte-tutto, cioè di essere qualitativamente e non solo quantitativamente rappresentativo, e sulla capacità di esplicitare nelle proprie funzioni, e quindi di testimoniare agli altri, quel riferimento alla totalità.

A questo livello i concreti problemi della legittimazione e della delegittimazione rivelano finalmente il loro indissolubile radicarsi nella esigenza di normatività propria della coscienza umana: un'esigenza perennemente alimentata dalla tensione fra essere e dover essere che costituisce il carattere peculiare dell'esistenza degli uomini, del loro carattere storico e della loro attitudine associativa. Nel momento in cui la teorizzazione sociologico-scientifica lascia intravedere l'emergere di giudizi di valore. l'orizzonte del rapporto essere dover essere viene in primo piano e l'analisi deve allora esplicitamente aprirsi ad una riflessione filosofica. La mistificazione più o meno polemica di questa esigenza

finisce sempre per rinnegare la complessità del problema e per inaridire quella dimensione pratica del dover essere che, sola, può verificare la speranza di esorcizzare le forze negative che si riconoscono nella situazione reale.

E' esclusivamente la riflessione filosofica, infatti, che può affrontare quel fondamentale problema del rapporto fra parti e tutto, poiché se di fatto possiamo constatare nella realtà storica questo riferimento senza cui non si potrebbe nemmeno parlare di parti, la teorizzazione scientifica non è in grado di dare al riferimento alla totalità quell'accezione in base alla quale sia possibile chiarire la costituzione di un orizzonte di senso e quindi anche del consenso e della legittimazione. Fin dal suo inizio questa riflessione sulla teorizzazione scientifica della situazione sociale sembra suggerire che la fragilità dei processi di legittimazione che oggi tendono a prevalere dipende dal tipo di rapporto parti-tutto che in essi si instaura. Si tratta infatti di rapporti in cui l'esaltazione della fluidità storica della realtà umana e dei valori a cui essa fa riferimento, la concentrazione dell'interesse sulla dimensione tecnico-scientifica che permette una sempre più grande accelerazione della variabilità storica, testimonia la crescente mistificazione dell'esigenza di totalità sottesa alla capacità organizzativa che viene così distorta in accezioni inadeguate. Il maturare di questa ipotesi ripropone l'esigenza di chiarire il rapporto parti-tutto attraverso l'approfondimento filosofico di questa problematica che ha sempre costituito l'oggetto di laboriose riflessioni dalle quali è emerso il riconoscimento della coesistenza e compenetrazione di due accezioni di *totalità*. Come contributo a questo Convegno ci sembra quindi opportuno richiamare l'attenzione sulla magistrale analisi che di questa distinzione ha fatto Kant poiché ad essa fanno inevitabilmente capo in maniera esplicita o implicita tutte le riflessioni su questo tema sviluppate dalla filosofia contemporanea.

\* \* \*

Uno dei motivi fondamentali della filosofia kantiana, tanto nelle analisi riguardanti i processi conoscitivi quanto in quelle riguardanti i processi pratici, anzi proprio il motivo su cui si incardina il rapporto fra il piano teoretico e quello pratico, è costituito dal problema della distinzione fra sensibilità, intelletto e ragione. La sensibilità, pur fondandosi sulle forme pure apriori del tempo e dello spazio è una funzione recettiva: tempo e spazio infatti sono le strutture costitutive di un orizzonte che però si anima soltanto con l'apparire in esso dei dati offerti da sollecitazioni estranee alla coscienza perché indeducibili dalle sue forme. Su questa recettività Kant insiste instancabilmente in quanto in essa identifica l'imprescindibile testimonianza della finitezza della coscienza umana: questo è infatti il carattere che contrappone la sua critica trascendentale agli sviluppi in cui la coinvolse l'idealismo tedesco.

Oltre alla recettività propria della sensibilità, Kant riconosce nella coscienza una spontaneità ed è nell'analisi di essa che il pensiero kantiano esprime la sua massima acutezza, anche se non riesce a risolvere tutte le difficoltà che gli si presentano.

Lo spontaneità della coscienza si articola, secondo Kant, in due funzioni essenzialmente distinte tra di loro, anche se necessariamente connesse. Il chiarimento di questo rapporto costituisce ancor oggi un problema sul quale il pensiero contemporaneo si arrovela e nell'ambito del quale si colloca anche il problema della costituzione del consenso e della legittimazione.

Le due funzioni in cui si articola la spontaneità della coscienza sono l'intelletto e la ragione e il loro indissolubile legame è costituito dal fatto che ambedue le funzioni sono fondate sulla struttura logica che rende possibile i giudizi, cioè sulle categorie come principi di mediazione predicativa. La loro distinzione è invece basata su un diverso uso di queste categorie, di questa capacità predicativa. Si chiama *intelletto* la funzione per la quale le categorie si concentrano sui dati emergenti dalla sensibilità e li oggettivano inserendoli in una serie di rapporti logici. Gli oggetti, i fatti della nostra esperienza, sono appunto il risultato di queste operazioni e Kant li qualifica perciò come *fenomeni*. Questa convergenza delle funzioni intellettuali sui dati della sensibilità è un carattere imprescindibile della nostra coscienza, ha una sua intrinseca necessità dovuta al fatto che le forme pure della sensibilità — tempo e spazio — e le forme pure della spontaneità — le categorie — sono costitutivamente agganciate le une alle altre nella stessa struttura logica, cioè a priori, per cui l'azione mediatrice, di correlazione e unificazione delle categorie è già originalmente orientata verso l'inarrestabile fluire della coscienza nella temporalità e spazialità aperte alla ricezione del molteplice sensibile. La peculiarità logica della coscienza è quella di correlare e unificare, di dare unità alla nostra esperienza, ma la concretizzazione di questa sintesi è condizionata dall'indissolubile nesso delle pure forme logiche con le forme pure della sensibilità. L'unificazione delle molteplici stimolazioni sensibili può quindi avvenire solo sulla base della sequenza temporale-spaziale e secondo lo schema della logica matematica che raccoglie le singole unità percettive nella sintesi numerica e geometrica. Questo è il presupposto logico della nostra conoscenza e quindi anche del suo eventuale sviluppo in scienza.

La funzione della spontaneità non si esaurisce, peraltro, in questi processi intellettuali, certamente inadeguati nella loro convergenza sulla recettività sensibile a testimoniare una effettiva irriducibilità del conoscere alla semplice accumulazione delle esperienze sensibili. Questa testimonianza ci è invece offerta dalla capacità delle nostre strutture logiche di svilupparsi al di là di ogni possibile datità empirica esprimendosi in formulazioni incommensurabili con quella datità: dalla capacità, cioè di formulare idee connesse a quella fondamentale apertura costituita dall'idea dell'Uno-Tutto. Questa idea, pur essendo espressione della capacità logica di formulare un rapporto di unità e di totalità, sviluppa tale capacità in termini di incondizionatezza, di assolutezza, antinomici rispetto al carattere di relazione condizionante e di determinatezza propri alla sequenza di dati sensibili.

Emerge per questa via nella coscienza umana un'accezione di *totalità* radicalmente diversa dalla totalità espressa nella funzione intellettuale: questa è una totalità inesauribile per l'impossibilità di concludere la sequenza temporale delle determinazioni emergenti dalla sollecitazione sensibile, rappresentabile nella sequenza dei punti che costituiscono l'infinitesimale della linea; quella è una totalità anticipata idealmente come congruente unificazione delle parti e la sua rappresentazione potrebbe essere quella dell'espansione sferica dell'universo. A questa idea appartiene una infinità che costituisce il presupposto di ogni possibile conclusione, come all'infinitesimale conoscitiva appartiene l'inconcludibilità dei suoi processi. Dalla stessa struttura logica emergono quindi due accezioni antinomiche di *totalità*.

Queste due accezioni, proprio per la loro antinomicità, tendono ad estraniarsi l'una dall'altra, ma questa tendenza comporta pericolose conseguenze. La tendenza a privilegiare l'accezione intellettualistica della totalità dà luogo ad una conoscenza qualificata dalla prevalenza di una

prospettiva matematizzante, mentre la tendenza a privilegiare l'accezione razionale della totalità alimenta la presunzione di poter realizzare una conoscenza aprioristica del tutto con l'atteggiamento dogmatico e la prevaricazione deduttivistica che ciò comporta. Tanta parte della filosofia contemporanea, da Nietzsche a Sartre, da Husserl a Heidegger e Jaspers, da Dilthey a Weber, da Wittgenstein a Popper, rielabora nei modi più diversi la problematica emergente da questa distinzione. Kant, pur essendo ancora immerso in un clima culturale inadeguato allo sviluppo di questa distinzione, la propone in una teorizzazione di fondamentale importanza.

Kant insiste infatti instancabilmente nel richiamare l'attenzione sul fatto che, proprio per il suo sottrarsi al condizionamento della sequenzialità temporale-matematica, il libero atto del pensare razionale può delineare un'idea di totalità, ma non può concludersi in una conoscenza di questa totalità, non può definirla conoscitivamente nella determinazione di un oggetto adeguato. Questa inconcludenza conoscitiva dei processi di ideazione potrebbe farli apparire come una astratta, inutile e persino pericolosa estrapolazione rispetto a quelli che sono i nostri concreti processi conoscitivi. Senonché, precisa Kant, la funzione ideativa, che non ha di per sé un compito conoscitivo, con l'elaborazione di un'idea di totalità, antinomica rispetto a quella intellettualistica, esercita sulla conoscenza una funzione *regolativa* di fondamentale importanza. Il concetto di *funzione regolativa* della ragione sull'intelletto a cui conclude tutta l'analisi sviluppata nella *Critica della ragion pura*, costituisce per Kant la più valida testimonianza della fecondità teoretica della ideazione.

L'affermazione che l'atto di ideazione può elaborare una accezione di totalità irriducibile all'accezione intellettualistica e quindi espressione di libertà nei confronti del condizionamento sensibile, ma che proprio per questa ragione non è in grado di darsi contenuti propri adeguati alle idee, e perciò non ha valore conoscitivo, serve a Kant per fondare la sua critica al dogmatismo e alla presunzione di una metafisica che voglia porsi come scienza. Nello stesso tempo, però, si deve riconoscere che tutto l'operare della coscienza e i risultati di questa operatività vengono coinvolti nell'orizzonte ideativo costituito dalla spontaneità razionale e si trovano in tal modo impegnati a *percorrere vie che l'intelletto da solo non avrebbe mai percorso*. Grazie a questo coinvolgimento la conoscenza umana non è mai solo una meccanica registrazione di dati, ma è sempre anche un processo di problematizzazione, di ipotizzazione e di ricerca per una sistemazione organica in cui le singole parti confluiscono nella realizzazione di *una totalità*. Grazie a questo processo il fatto non si esaurisce in quella determinazione spazio-temporale per la quale si costituisce il condizionamento proprio della sequenza primadopo, cioè non ha solo un deterministico condizionamento causale. In quanto parte organicamente inserita in una totalità il fatto è investito dalla tensione fra parte e tutto una tensione che gli dà senso significato, valore, potenziandone il vitale dinamismo.

In quanto l'idea dell'Uno-Tutto non può concludersi in una conoscenza, non può essere definita, gli uomini devono essere consapevoli di non poter stabilire a priori quale sarà l'unità in cui le singole parti si comporranno, tutte, in una sintesi organica. Ma quella idea, implicitamente e esplicitamente, solleciterà la coscienza a ricercare instancabilmente quella sintesi ben sapendo che, per quanto soddisfacente possa apparire l'unificazione realizzata ad un certo momento, l'inesauribile arricchimento dell'esperienza rinnoverà continuamente l'impegno organizzativo.

Il primo risultato di questa teorizzazione kantiana delle idee è una

elaborazione radicalmente nuova del concetto di scienza. Infatti, se è vero che la scienza trova il suo ancoraggio nelle strutture logico-matematiche dello schematismo trascendentale che permettono l'oggettivazione conoscitiva, è altrettanto vero che esso non è sufficiente a costituire la scienza come non lo era neppure a costituire la semplice conoscenza. A livello conoscitivo Kant rivendicava la necessaria correlazione di oggettivo e soggettivo riaffermando la funzione centralizzatrice della dimensione egoitaria, dell'*io penso*; a livello scientifico, rivendica la funzione della tensione ideale verso l'Uno-Tutto, affermando che *non vi è scienza se non sotto un'idea*. Senza questa tensione non esisterebbe la ricerca di quelle leggi naturali o fisiche che Kant chiama *leggi particolari* e che costituiscono il concreto impegno di ricerca dello scienziato in relazione ai problemi e alle ipotesi in cui il suo pensiero idealmente si articola. E' sulla base di questa nuova idea di scienza, assimilata da tanta parte dell'epistemologia contemporanea, che si può rivendicare la dimensione etica della scienza, il suo intrinseco dover essere. Sottratta alla ghehettizzazione nel chiuso ambito della logica matematizzante, la scienza deve imparare a riconoscere nel suo operare questa dimensione pratica, questa apertura con cui si bilancia la spinta dogmatica propria di quella chiusura; e nello stesso tempo dovrà e potrà riconoscere nei fatti la dimensione di senso, l'inerire ad essi, in quanto fatti dell'esperienza umana, del significato e del valore.

Kant era ben consapevole di quanto fosse difficile controllare la tendenza a considerare definitiva ogni idea che permettesse una soddisfacente organizzazione sistematica dell'umana esperienza, tendenza che porta a considerare conclusa la ricerca e quindi a isolare la conoscenza dalla sollecitazione esercitata dall'idea. La difficoltà è indubbiamente connessa al senso di sicurezza, alla stabilizzazione del valore e del senso della vita che deriva dall'ancoraggio ad una verità considerata assolutamente valida. La storia dell'umanità si articola infatti in periodi di stabilità in cui la vita si struttura in base a principi considerati assoluti, pagando peraltro questa sicurezza con pesanti pedaggi di oppressione e sfruttamento, e in periodi in cui le energie misconosciute e compresse esplodono in rivendicazioni anche violentemente liberatorie che devono però ricercare nuove forme di stabilizzazione e nuove organizzazioni dell'esperienza per evitare di dar vita solo al caos. Kant stesso, pur avendo delineato un orizzonte che avrebbe reso possibile un radicale cambiamento di prospettiva non solo filosofica, ma anche più genericamente culturale, non sfugge alla suggestione della conclusività, in particolare laddove esalta l'inseità della ragione: *quandoque Homerus dormitat*.

Laddove la teorizzazione kantiana resta fedele alla consapevolezza del livello trascendentale che le è proprio e che costituisce il piano di sviluppo delle sue tre *Critiche*, il fulcro fondamentale è costituito dalla consapevolezza che nella coscienza umana la ragione si dà come costitutiva del dover essere, è una spontaneità ideale che si afferma costituendo punti focali che permettono l'organizzazione dell'esperienza. Il legame proprio fra le parti e il tutto a cui esse ineriscono, da cui emerge il senso, il significato, il valore delle singole parti, si esprime nella finalità. Questa si può articolare in relazione alla varietà delle parti in una molteplicità di fini i quali a loro volta traggono la loro forza nel rapporto con un fine ultimo. Qualunque formulazione questo fine ultimo possa assumere — Kant parla del Sommo Bene — la concreta espressione di esso nella coscienza umana consisterà nell'impegno ad attivare tutti quei processi di organizzazione sistematica che danno coesione, coerenza e quindi senso alla vita. La connessione fra imperativi categorici e imperativi ipotetici e, nell'ambito di questi, fra imperativi dell'abilità,

o tecnici, e imperativi della prudenza nell'orizzonte finalistico dell'imperatività è una testimonianza di ciò. In effetti, se della ragione non si può definire l'essenza, si può ben riconoscere che nell'uomo essa è principio e fine di quella tensione ideale che sollecita il divenir razionale, il farsi razionale del mondo. In questa prospettiva si può cogliere in tutto il suo profondo significato l'affermazione kantiana che la ragion pura è ragione pratica, perché il pensare ideativo è il fondamento dell'umano dover essere, della sua esigenza di normatività.

La lettura di Kant, specialmente in questo secolo, si è sviluppata proprio sottolineando la connessione dell'orizzonte del significato e del valore con l'apertura della coscienza in una razionale capacità ideativa che esprime l'esigenza dell'incondizionatezza nell'ambito del condizionato, l'esigenza dell'unità nell'ambito del molteplice, l'esigenza della totalità nell'ambito delle particolarità: un'esigenza, cioè non qualcosa di già concluso e definito, ma qualcosa a cui l'umana coscienza aspira in una inesauroibile tensione teoretico-pratica. Ciò è sostanzialmente diverso da quell'assoluto processo dialettico per cui l'Idea deduce da sé tutto il reale e, attraverso la riflessione sul reale, può concludere all'autocoscienza. La dialettica razionale kantiana si svolge nell'ambito della coscienza umana, quindi non può essere costitutiva del mondo nel suo darsi sensibile: essa può solo attribuire un senso al mondo della propria esperienza, impegnarsi nel suo sistematico sviluppo verso la più organica e comprensiva sistemazione razionale di esso. E poiché l'assoluto, l'incondizionato, è pensato ma non conosciuto, è possibile realizzare quella osmosi tra idee e fatti che, mentre permette di inserire i fatti in rapporti finalistici, e quindi di unificarli organicamente, impedisce lo sclerotizzarsi definitivo delle idee e le sollecita ad un continuo ridimensionamento attraverso quella funzione regolativa che le porta a confrontarsi con i fatti e ad impegnarsi su di essi. Per questa sua valenza teoretico-pratica, negli uomini l'essere della ragione si identifica con il suo dover essere e l'uomo può dirsi *razionale* in quanto, come dice Kant rivedendo l'espressione aristotelica di *animal rationale*, è *animal rationabile*.

\* \* \*

Se noi ci riferiamo a questa prospettiva sarà possibile delineare una accezione di legittimità che ci pare possa essere interessante proprio nei confronti di questa problematica della de-legittimazione che l'indagine sociologica denuncia. Quando, e fino a che prevale la convinzione di poter conoscere e definire un principio universalmente e assolutamente valido, ebbe vita un concetto di legittimità aprioristicamente garantita. Ogni cosa era legittima o illegittima in base alla sua esistenza, e quindi il suo valore o disvalore, era stabilito dalla sua sostanziale partecipazione all'essere. In tale prospettiva non si poteva effettivamente parlare di *legittimazione* se non nel senso ristretto di esibizione dei caratteri di legittimità impliciti in un individuo, in una istituzione o in un'azione. E' quando si dissolve questo ancoraggio all'essere e per molteplici motivi entra in crisi la convinzione di poter realizzare una *scienza dei principi primi*, di poter fare una metafisica come scienza, che si determina una radicale trasformazione nel concetto di legittimità che porta a porre l'accento sul processo storico di legittimazione e ad impegnarsi nella ricerca del criterio che possa permettere una sicura legittimazione. La soluzione del problema resta peraltro insoddisfacente finché lo sganciamento da una ontologia metafisica viene avvertito come una perdita, una deficienza. Per sfuggire a questa valutazione negativa è necessario poter riconoscere alla coscienza una attività, una operosità

dotata di forma costitutiva, bisogna individuare un positivo fare della coscienza.

L'interpretazione che l'idealismo tedesco ha dato del pensiero kantiano ha precluso la comprensione della scoperta compiuta da Kant che il fare proprio della coscienza è la costituzione di un orizzonte valutativo, un orizzonte in cui i dati dell'esperienza assumono senso e significato. E' in riferimento ad esso che sarà possibile arrivare anche al chiarimento di quel *consenso* su cui si fonda il processo di legittimazione nell'esperienza culturale e sociale di oggi. Perciò ci è sembrato di fondamentale importanza richiamare l'attenzione sull'iter che, dalla *Critica della ragion pura* alla *Critica del giudizio*, collega la capacità ideativa della ragione e la sua focalizzazione sull'idea dell'Uno-Tutto alla costituzione del giudizio valutativo come donazione di significato.

In questa prospettiva la convinzione di non potersi più ancorare ad una scienza dei principi primi non solo non mette in crisi la possibilità di dar senso alle cose, alla vita, ma piuttosto esalta questa possibilità collegandola alla capacità teorico-pratica di organizzare sistematicamente le molteplici determinazioni dell'esperienza e riconoscendo in essa la fonte di ogni umano impegno. Di conseguenza il consenso e quindi la legittimazione in tutte le sue possibili accezioni sarà fondata e commisurata alla efficacia organizzativa di una persona, di una istituzione, di un potere o di una idea, alla sua capacità di costituire una unità sistematica che non solo dia significato e valore a tutto ciò che inerisce alla situazione di fatto, ma che sappia anche mantenersi efficacemente aperta all'emergere di nuovi elementi. Di conseguenza si potrà riconoscere che una legittimazione non è più valida, che qualcosa diventa illegittima in quanto si rileva incapace ad assolvere il proprio dover essere che è appunto quello di alimentare, a qualunque livello l'impegno si sia costituito, un effettivo processo di organica unificazione.

Il moltiplicarsi in diversi contesti di processi di legittimazione che non riescono a trovare una loro organica sistematicità, e l'accelerarsi della loro de-legittimazione e della conseguente destabilizzazione potrebbero quindi essere considerati il risultato di un indebolimento, o di una distorsione della tensione ideativa nella coscienza umana. Questa tensione non è certo scomparsa del tutto, poiché se così fosse si sarebbe cancellato lo stesso carattere umano della coscienza, si sarebbe spento il dover essere a cui fa capo ogni finalità ed esaurita la storia. Ma essa si è certamente indebolita in modo tale che l'aspirazione ideale alla totalità può venire sempre più facilmente confusa con quella intellettualistica totalità che si riduce all'assommarsi delle parti.

Un esempio del prevalere di una simile distorsione può ritrovarsi nel pensiero di Luhmann. La legittimità di un potere, egli dice, è testimoniata dal fatto che, pur gestendo una forza non deve far ricorso ad essa, ma può esercitare la sua funzione ordinatrice e organizzativa in una comunicazione a livello simbolico, in una comunicazione di significati. Se oggi il problema della legittimazione si presenta di ben difficile soluzione ciò è dovuto al fatto che il crescente complessificarsi della vita sociale moltiplica all'infinito i livelli di decisionalità e questa si frantuma per la mancanza di convergenza in un'unità organica che dovrebbe appunto essere quella politica. Questa posizione potrebbe facilmente essere letta in una prospettiva kantiana, ma in realtà, nonostante le sue connessioni con le posizioni fenomenologiche, Luhmann rifiuterebbe una simile lettura. Infatti gli sforzi di Luhmann, nonostante alcune sue apparenti aperture tendono ad interpretare l'esigenza di *mantenere organizzata* la sempre crescente complessità della situazione sociale attra-

verso un rapporto gerarchizzato, ci sembrano destinati a fallire per la sua tendenza a sottolineare il distacco fra il piano politico e quello etico spostando il fulcro della decisionalità dalla coscienza del soggetto alla identità di ruolo che il soggetto assume nell'ambito di un sistema.

Non vi è dubbio che la teorizzazione hegeliana dello *Stato etico* crea una pregiudiziale diffidenza nei confronti di una possibile identificazione fra etica e politica. Ma coinvolgere nel rifiuto di questa identificazione anche il chiarimento del rapporto fra il processo unificante-organizzativo della politica e quello proprio al dover essere della persona implica certamente gravi confusioni. In tal modo infatti si favorisce l'accentuarsi, il radicalizzarsi di quella devitalizzazione del soggetto, e quindi della sua deresponsabilizzazione che la sociologia odierna denuncia nelle sue analisi.

Bisogna riconoscere che sembra oggi estremamente difficile trovare il modo per uscire da quella spirale tendenzialmente caotica connessa al carattere tecnico-burocratico che sempre più prevarica nella vita sociale. Non si riesce a vedere se, ed eventualmente come, sia possibile rinnovare quella forza decisionale della coscienza, quel suo peculiare dover essere, quella capacità ideativa-regolativa-organizzativa della sua razionalità, che costituiscono il presupposto del conferimento di significato e quindi del consenso e del convenire associativo. Queste evidenti difficoltà non possono peraltro giustificare l'eliminazione di ogni riflessione della coscienza su se stessa, sul proprio carattere soggettivo, quando è evidente la connessione fra questa distorsione della coscienza, questo impoverimento della sua forza decisionale, e quel processo di destabilizzazione che sembra diventare inarrestabile.

Per questa ragione, e nonostante altre riserve, può sembrare più efficace di quella di Luhmann l'analisi di Habermas. Egli infatti connette il problema della delegittimazione ad una perdita di identità che è sociale in quanto espressione della immaturità della persona che non riesce a realizzare adeguatamente il passaggio dalla infantile identità legata ai ruoli a quella fondata sulla autonomia, sulla capacità di elaborare una normativa che garantisca una autentica consistenza della persona. Non si può certo affermare che questo tipo di riflessione possa costituire una efficace sanatoria delle forze destabilizzanti che dirompono la società attuale: essa ci offre solo la testimonianza di una fondamentale operatività della coscienza che oggi si tende ad accantonare o a mistificare e si può almeno sperare che l'autoriflessione serva a potenziarla e favorisca in tal modo il recupero di quell'orizzonte valutativo e quindi la capacità di responsabilizzazione della quale si lamenta oggi la carenza.

Lo sviluppo di questa possibilità richiede peraltro che l'interdisciplinarietà, come forma di organica unificazione dei vari aspetti della cultura non si limiti al campo delle teorizzazioni scientifiche, ma si apra alla problematizzazione della scienza e ai suoi sviluppi in una riflessione critica. Nel proporre come riferimento il pensiero kantiano, non vi è certo l'ingenuità di ignorare le fondamentali differenze fra la situazione culturale e socio-politica della fine del '700 e quella di oggi; e nemmeno si vogliono minimizzare le ambiguità e le contraddizioni interne alla teorizzazione kantiana del criticismo trascendentale, d'altronde così evidenti da pungolare Kant ad un continuo approfondimento del suo problema. Ciononostante, l'individuazione della capacità ideativa della ragione come fondamento della sua funzione regolativa sull'intelletto e sulla facoltà teoretico-pratico della ragione ci sembra che possa costituire un carattere teoretico-pratico della ragione, ci sembra che possa costi-

tuire un valido punto di partenza per la rielaborazione dell'indagine sulla soggettività della coscienza e offrire feconde suggestioni per il ridimensionamento di quelle difficoltà che oggi costituiscono le sabbie mobili in cui sempre più sprofondano la cultura e la vita.

ANGELA MARIA JACOBELLI

### Un convegno di « storia orale »

*Alla fine del marzo 1985 si è svolto per tre giorni a Barcellona il V Colloquio di storia orale, dedicato alle varie forme di potere considerato nella sua accezione più lata. Il "potere" per antonomasia, ha attraversato l'intero convegno secondo tematiche diversificate nelle sedute plenarie e nei gruppi di lavoro: potere politico e sociale, potere degli uomini e delle donne, potere della lingua e della parola scritta, percezione del potere, potere politico e sociale, potere degli uomini e delle donne, potere della lingua e della parola scritta, percezione del potere, potere nelle istituzioni, contestazione al potere, potere dell'individuo, potere delle donne ed infine, il potere della storia orale. L'eterogeneità di interessi dei molti convegnisti arrivati a Barcellona da vari paesi anche non europei (un gruppo di lavoro è stato dedicato ai problemi metodologici della ricerca nell'America latina e nella zona caraibica) ha probabilmente favorito il delinearsi di più concezioni sul potere inteso a volte come forza, a volte come opportunità, capacità, imposizione, autorità ed avvertito, quindi, nei due segni di positività e di negatività. Molte le ricerche presentate, tanti gli interventi nelle discussioni, così da ricavare l'impressione di un ponderoso materiale raccolto in varie parti del mondo e sui più vari argomenti, ma la cui rilevanza non è sembrata emergere nell'analisi interpretativa e che rischia perciò di ridursi a un valore fine a se stesso. È parso che il cammino del "metodo orale" — al di là di alcune iniziali posizioni di entusiasmo — incontri delle difficoltà e che da un appuntamento all'altro non si registri un affinamento metodologico né di modelli analitici. Certamente va tenuto conto della variegata presenza di ricercatori di differenti discipline e collocazioni professionali, che, pur con interessi ed approcci non omogenei, trovano nella "oralità" un momento unificante carico di intense aspettative.*

*Senza dubbio il metodo della ricerca orale ha messo in discussione la conclamata absolutezza del metodo quantitativo, consentendo di conoscere, capire, porre interrogativi sui livelli della vita. Sembra però permanere una tendenza ad*

attribuire significati ideologici-politici esorbitanti, ciò che sembra svilire proprio la ricchezza della narrazione il dato della soggettività, della prassi sociale in una dimensione sociale, la storia di una vita, di un gruppo, la memoria collettiva, i segni dell'immaginario, il dispiegarsi di una mentalità. Con il rischio di perdersi nell'astoricità. Né ci pare che i racconti di singoli e/o gruppi possano venire assunti come conseguimento di verità assolute. La ricerca della "verità" mediante il racconto orale potrebbe essere simile a un percorso inutile e privo di interesse. Cinque persone presenti a un avvenimento, è noto, offriranno cinque versioni differenti dello stesso fatto, ora, domani, fra un anno ed ogni volta il racconto di ognuno sarà diverso, più ricco, meno ricco di note e sensazioni. Ma ogni individuo avrà fornito sinceramente la "sua" verità, secondo il suo modo di essere, di vivere, di concepire, di sentire, di vedere, di emozionarsi, di ricordare, di porsi nella società. Ricerca scientifica mediante il metodo della storia orale, non equivale a indagine poliziesca. Certo, un racconto come qualsiasi altra cosa (anche un libro può divenire un oggetto contundente) può essere sottoposto a distorsioni e manipolazioni. Nulla da stupirsi se, come ha riferito Sandro Portelli, l'oralità delle testimonianze oculari nei processi ("il caso 7 Aprile") possono essere state manipolate. Ma il procedimento processuale e le sue finalità ci sono estranei. Anche se è vero che in questo caso l'oralità diviene documento scritto di rilevanza storica, il metodo basato su "a domanda, risponde", è tutt'altra cosa, avulso dai nostri interessi. D'altra parte anche gli storici hanno avvertito come sia caduca la generalizzazione di tesi dedotte dalla lettura di verbali processuali, sia pur per la ricostruzione di un microstoria.

Nel seguire le molte presentazioni di lavori compiuti, ci è sembrato che vada posta l'attenzione sul ruolo del ricercatore all'interno della ricerca stessa, la sua preparazione e conoscenza preliminare dell'oggetto di studio, le sue modalità di comportamento (assenso-dissenso) durante le interviste, il tipo di rapporto stabilito con l'intervistato. Ed inoltre, non per ultima, la corretta formulazione di concetti e la disponibilità, attraverso un lavoro certamente faticoso, al ripensamento e ridiscussione delle proprie convinzioni. Durante l'intervista si stabilisce fra intervistatore e intervistato una relazione sociale ed è all'interno di questa che si dipanano, secondo differenti modalità, i tempi del racconto, i tempi e percorsi della memoria. In questa situazione data, il sapere ascoltare del ricercatore e il grado di osservazione, sostengono il riaffiorare del ricordo che si visualizza come se "quel" fatto si stesse verificando in "quel" mo-

mento. Il ruolo giocato dall'osservatore è di particolare rilievo, soprattutto la sua capacità di sfuggire alla possibile tentazione di servirsi della narrazione come rafforzamento e supporto di tesi non rigorosamente corrette. D'altra parte anche l'impostazione psicologica ci pare fuorviante, per la sua tendenza alla giustificazione piuttosto che ad una formulazione di critica interpretativa del dato. Non si nega che il materiale orale raccolto sia in psicologia, sia in psichiatria abbia avuto successo (da Freud e Jung ai giorni nostri) nella conoscenza eziologica del "male". Ma, nel nostro campo di ricerca, senza dubbio l'osservatore non è un terapeuta né può inventarsi di esserlo (per rispetto nei confronti dell'intervistato); l'osservato non è un paziente in attesa di guarigione; la relazione fra di loro non è di dipendenza ansiosa. Infine, l'intervistatore non ha — non dovrebbe avere — nessun interesse scientifico nell'indurre a provocare una "crisi" nell'intervistato, con incerte conseguenze. Non esiste un rapporto economico, con tutte le spiegazioni che la psicanalisi ci ha offerto.

Forse, il metodo basato sull'oralità, che ha rappresentato un momento innovativo nei confronti della ricerca tradizionale costruita esclusivamente su un numero e sul questionario, scarsamente capaci di fornire il significato di una vita, ha necessità di affinare la sua metodologia. Potrebbe esistere il rischio di limitarsi ad una sorta di archeologia politica, ad un'attività di "ricerca militante" che, se certamente ottengono come risultato il congelamento ideologico di uno spazio temporale, non sembrano però andare oltre, forse anche per un difetto nell'analisi di un dato periodo storico che sembra assunto acriticamente. Così come le microstorie di vita di campagna o di montagna, se non sostenute da un quadro concettuale che ne consenta l'interpretazione, possono ridursi a una bella lettura al pari delle antiche favole tramandate di bocca in bocca. La definizione di una griglia concettuale-analitica può evitare il sincero sbigottimento (come è successo a ricercatrici francesi) di fronte all'uso del potere sindacale per impedire la pubblicazione di un lavoro sulle ripercussioni causate da un lungo sciopero, nella vita privata di operaie. Ed ecco ritornare l'argomento sulla disomogeneità degli approcci, la chiarezza dei concetti, l'elaborazione di ipotesi, la rigorosità dell'analisi.

La tecnica della ricerca orale non è una novità per alcune discipline, ad esempio l'antropologia. Ma le metodiche impiegate per microstoria, storia sociale, biografia, storia del gruppo, consentono di raggiungere conoscenze per la successiva formula-

zione di interrogativi, di problematiche attraverso la comprensione, spiegazione, interpretazione, l'analisi strutturale. Ci sembra un terreno su cui cimentarsi. Anche per non incorrere nel pericolo di uno spreco di un'infinità di materiale raccolto trattato alla stregua di un oggetto da collezione.

PAOLA O. BERTELLI

New York, 19 gennaio 1985:  
foto di Henry Cartier Bresson

*Una piccola galleria di New York, la Laurence Miller, non più di una stanza all'ottavo piano di un palazzo della 57<sup>a</sup> Strada, a pochi passi dall'inizio del parco, ha dedicato ad Henri Cartier Bresson una mostra di alcune sue fotografie, che resterà aperta fino agli inizi di marzo. L'avvenimento segnalato dal New York Times, mostrava una foto scattata da Cartier Bresson nel 1952 con la didascalia "Aquila degli Abruzzi, Italy". L'annuncio ha suonato per me come un richiamo, più forte del nome del celebre fotografo. Mi aspettavo di vedere una serie di foto sul nostro paese, invece il criterio commerciale che domina questa sponda dell'oceano aveva fatto allineare una ventina di foto, con i rispettivi prezzi che oscillavano dai 1300 ai 1500 dollari e che richiama alla memoria situazioni, immagini, sensazioni, ricordi di alcuni paesi d'Europa, dell'Europa che conosco ed amo.*

*Un'immagine di cardinali in mezzo alla folla: a Parigi, nel 1938 nel quartiere di Montmartre, il futuro Papa Pio XII, allora nunzio apostolico cardinale Pacelli, era sceso tra la folla che gli rendeva omaggio. A Roma più tardi, negli ultimi giorni di guerra, il popolo di S. Lorenzo lo vedrà nello stesso atteggiamento.*

*Numerose le foto dedicate alla Francia, come quella dal titolo: "Dimanche sur le bord de la Marne" dove sono rappresentati i resti di un pic nic sulle rive del fiume, con gli uomini in maniche di camicia bretelle e cappello e le donne che per il caldo sono rimaste in sottoveste. Tutti ritratti di spalle. Avevo già visto la foto in una bella mostra a Roma, dal titolo "women in the magic mirror", tratta dalla collezione di Bert HartKamp.*

*Più avanti nella piccola stanza mi ha colpito l'immagine di una folla attenta a guardare un punto, e nella stessa foto in basso un uomo addormentato in mezzo a montagne di rifiuti di carta stampata. La foto è stata scattata nel 1938 a Trafalgar Square, nel giorno dell'incoronazione di Giorgio VI, quasi a te-*

stimoniare una vittoria dell'immagine di massa sulla più capillare diffusione a mezzo stampa che si sarebbe consolidata di lì a poco.

Persone e luoghi di questa mostra sono, all'occhio e alla mente del visitatore, normalmente abituato alle immagini quotidiane della New York luminosa e gelida degli anni '80, una provocazione o quanto meno una stridente contraddizione.

Le foto di Bresson esposte alla Miller Gallery non seguono un criterio cronologico preciso; vanno dal 1932 al 1968, anni lontani nel tempo, ma più ancora distanti nelle immagini del quotidiano newyorchese. E' impensabile, qui a New York, oggi, rintracciare la splendida spavalderia del ragazzino della "rue Mouffetard" che nel 1954 è stato sorpreso dalla macchina fotografica mentre attraversava la strada tenendo strette due bottiglie di vino, allegro, canzonatorio e determinato. (Solo dopo la vittoria di un atleta negro alle olimpiadi di Los Angeles ho visto per le strade ragazzini di colore girare allegri, con la stessa spavalderia negli occhi).

Così pure le immagini della Messa di mezzanotte a Scanno sembrano venir fuori da un'epoca preistorica; quasi un rito magico quello dei tre anziani vestiti di nero a lato dell'altare splendente della luce di innumerevoli candele, sul quale sono poggiati i loro cappelli. E l'altra scattata all'Aquila nel 1952, quasi uno scenario in cui si susseguono brevi strade e piccole piazze nelle quali si snoda la vita quotidiana, ancora viva nelle stesse forme: alcune donne escono di chiesa, altre si recano al forno pubblico con in testa una tavola, sulla quale coperto da un panno lievita il pane. Queste donne con gli abiti lunghi e neri si muovono prevalentemente in gruppi di due o tre. Soggiornando oltre oceano ci si rende conto di guardare con occhi diversi e con attenzione segnata, le immagini dell'Europa che capita di vedersi proporre o che si rintracciano nella memoria, dando così della storia anche una connotazione drammaticamente spaziale.

MARICLA SELLARI

## LA FOTOGRAFIA NEL MANIFESTO

Gradevolissima mostra, « la fotografia nel manifesto » alla galleria « Il Quadrangolo » di via Lanzzone 24 a Milano — soltanto pochi passi da Sant'Ambrogio — ha proposto fino al 20 aprile '85 una bella selezione fra quanto di meglio si possa trovare nel campo dell'affiche fotografica d'autore. E' un mercato, que-

sto, in rapida espansione, poiché mentre la foto originale da collezione ha raggiunto ormai quotazioni da capogiro, la sua riproduzione in poster risulta accessibile ai molti appassionati, soprattutto giovani, che dispongano per un acquisto di qualche decina di migliaia di lire. La scelta è vasta: ecco la celebre donna-violino di Man Ray, dai perfetti fianchi marcati dai « tagli a esse », il dorso eretto sormontato dal turbante da cui sfugge un orecchino a cascatella (manifesto per la mostra dell'artista al Centre Pompidou di Parigi, dicembre '81-aprile' 82); ecco il villaggio greco di Sifnos, calcinato dal sole e sezionato da lame d'ombra — una bimba guizza sulle scale — colto dall'obiettivo impareggiabile di Henri Cartier-Bresson; ecco la New York patinata e iperale di Norman Parkinson e quella realistica e insieme sognata di Bernard Pierre Wolff (un effetto di vetri obliqui disarticola i grattacieli in figure dinoccolate e spaesanti). Tante altre immagini e tanti altri nomi: l'arcinoto David Bailey, il nostro limpido Fulvio Roiter, il leggendario Andy Warhol, la incantata Eva Rubinstein, figlia del grande pianista Arthur.

Inquietante la « Casa del pensatore solitario » di Filip Tas, un palazzetto elegante, dalle elaborate mansarde, bizzarramente isolato sotto una gran nuvola nera appesa a un tetro cielo belga: torna addirittura in mente Baudelaire, che chiamava il Belgio « un inferno di flemma ». Splendida foto, forse la più bella di tutte, quella dell'olandese Stanislav Tuuma: una boccia di vetro, all'angolo di un muro scialbato, rifrange la luce che filtra da una porta sconnessa; è un attimo di intimità pregnante, un frammento magnificato di antica pittura fiamminga. Annunciato, ma purtroppo assente, un manifesto tratto da quella che è forse la fotografia di guerra più famosa di tutti i tempi: il miliziano spagnolo di Robert Capa; foto del '36, riprodotta da allora chissà quante volte, persino con diverse interpretazioni di luogo e di data.

In una rassegna come questa non poteva mancare la mitica Parigi, evocata da Willy Ronis (una place de la Bastille datata e insieme atemporale, con i due innamorati sul balcone e la Tour Eiffel lontana che si perde nelle brume, o il quai de Conti con i bouquinistes e diafane architetture d'ombra che si proiettano sui grandi alberi) e da Edouard Boubat (la Senna al Pont-Neuf in una primavera restia). Che poeta, Boubat: rimane negli occhi quella tenda di filet del Finistère, e di là il giardino verde spruzzato d'arancio e di fucsia prima del ceruleo del mare; ed è un piccolo giardino bretone, ed è l'universale grande giardino della memoria che il mare lega, laggiù, all'infinito del cielo.

MARIA GRAZIA ZUNINI

*Il 12 ed il 13 marzo 1985 si è discusso alla Sorbona della rinascita del religioso nel mondo contemporaneo. Organizzatori del convegno, dal suggestivo titolo Des Dieux et des hommes, M. Maffesoli e J. Zylberberg. Sotto la presidenza di L. Moulin, di J. Seguy, G. Balandier, G. Durand e L.V. Thomas, le relazioni e le tavole rotonde hanno affrontato una vasta gamma di argomenti, sia teorici che vicini alla ricerca empirica: dal politeismo in M. Weber (J. Freund) ai rapporti fra sacro e sessualità, dal pensiero di Bonhoeffer all'esoterismo contemporaneo, fino ai miti extra terrestri. L. Voye ha parlato ad esempio dello charme della fede nuziale, oggetto che evidenzierrebbe una volta di più le commistioni esistenti fra religione e superstizione. Forte la presenza italiana: F. Ferrarotti ha parlato della teologia per atei, discutendo le più recenti teorizzazioni di P. Berger, M.I. Maciotti ha proposto un bilancio dello stato attuale della sociologia della religione, P. Lalli è intervenuta circa i legami fra certi tipi di medicina e desiderio di trascendenza, P. Fabbri ha messo in luce le assonanze fra alcuni termini religiosi e linguaggio.*

*Senza ritenere che si sia trattato, come da qualcuno è stato ipotizzato, di un momento di rifondazione della sociologia della religione, va però detto che il convegno, attraverso la ricchezza dei temi affrontati, che poteva apparire a tratti fuorviante, ha posto però interessanti problemi ed interrogativi, ha sottolineato linee possibili di riflessione. Così E. Poulat ha esplicitato la sua posizione di non credenza circa uno specifico « campo religioso », ha sottolineato la necessità di richiamarsi a concetti definiti e di considerare più di quanto non fosse stato fatto il peso e l'influenza della legislazione sulla religione (basti pensare ai diversi concordati in Francia). Il richiamo alla necessità di una definizione dei concetti è stato fatto proprio anche da J. Seguy (interessante l'idea di parlare di religione « per analogia », ma fino a che punto è attendibile una impostazione del genere?) che lamentava altresì una scarsa attenzione al tema delle istituzioni. Diversa la posizione di Ferrarotti e di C. Lalive d'Epinau. Ferrarotti trovava infatti improprio dare definizioni prima ancora che la ricerca fosse fatta, Lalive, richiamandosi a Bastide, trovava che esiste di fatto uno spazio per quello che definiva il « religieux confus ».*

*Nell'insieme, si è trattato di un convegno fin troppo ricco, che ha certamente avuto un ruolo di stimolo e propulsione, più che non di sistematizzazione della materia.*



Domenica, 5 maggio 1985, è morto improvvisamente, all'età di 64 anni, Ferruccio Rossi-Landi, professore di filosofia teoretica nell'Università di Trieste. Certamente uno dei più agguerriti e originali filosofi del linguaggio italiani, Rossi-Landi non si era mai contentato della semiologia così come viene correntemente studiata e praticata, in base ad una impostazione in cui lo spirito analitico-sistematico si afferma a spese della consapevolezza storica e dell'inevitabile impegno politico. Nel libro del 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, che resterà fra i suoi contributi fondamentali, Rossi-Landi dava corso ad un ardito tentativo di collegare categorie marxiane e scienza dei segni, scorgendo nel linguaggio della quotidianità uno strumento di comunicazione, ma anche di dominazione e di asservimento ideologico. La rivista *Ideologie* da lui fondata nel 1967 e diretta fino al 1972, quando cessò le pubblicazioni, aveva mosso i primi passi in concomitanza con *La Critica Sociologica*, unendo passione politica e rigore scientifico e dando luogo a felici incontri, pur nell'intransigente autonomia delle rispettive posizioni. Non fa meraviglia che da prima Rossi-Landi non abbia avuto in Italia i riconoscimenti che forse sarebbe stato lecito attendersi. La sua estrema onestà intellettuale e insieme un profondo anticonformismo politico lo avevano condannato a una condizione di isolamento tutt'altro che inconsueta. Anche per questo lo ricordiamo qui ai nostri lettori.

## SCHEDE E RECENSIONI

GIANFRANCO ALBANO, MARICLA SELLARI, *Storie allo specchio*, Roma, ERI, 1984, pp. 210.

E' qui raccolta la trascrizione di gran parte delle interviste raccolte e filmate nella trasmissione televisiva dallo stesso nome, ideata da Guido Levi e curata da Maricla Sellari, messa in onda in quattro cicli dal 1978 al 1981, sulla I rete TV. La trasmissione ha avuto una meritata fortuna. E' stata seguita da un pubblico assai vasto (una media superiore ai 7 milioni di spettatori per sera) ed ha ottenuto un alto indice di gradimento; ma ha anche scatenato reazioni infuriate da parte dei benpensanti e di molta stampa conservatrice, scandalizzata dal fatto che la gente avesse perso « quella che si chiamava riservatezza » e che delle faccende private della gente comune si fosse impossessata la televisione « che vi spazza dentro senza misura ». Chi oggi ripercorra nelle pagine di questo libro la sequenza delle storie trasmesse ha modo di riflettere sulla carica di perbenistica mistificazione ma anche e soprattutto di sotterranea paura che si riconosce in quelle reazioni di fronte ad un bisogno così intenso e prorompente di dire e dirsi da parte della cosiddetta gente comune.

« L'intenzione originaria era di dare voce e volto ai protagonisti "nascosti" della nostra realtà, alla gente comune, alle "persone qualsiasi". Un tentativo, in sostanza, di tornare alle "persone" e alle loro variabili umane e psicologiche che metodi di indagine apparentemente oggettiva avevano quasi sempre nascosto... Più che il racconto di "fatti" ognuno aveva in mente di raccontare la propria difficoltà

di comunicare con gli altri, il desiderio, a volte frustrato, di essere ascoltati... » (p. 7 sgg.).

Certo, gran parte di queste "storie" possono apparire banali, molte "sgradevoli", alcune sottilmente urtanti per un qualche narcisismo che vi si può cogliere: ma questo solo se si rimane prigionieri di un approccio di tipo sentimentale-psicologico, che porta a confondere quel bisogno di comunicare che esplode da ognuna delle interviste con una esigenza caritatevole e consolatoria, se cioè si commette l'errore di pensare a queste storie come a delle "confessioni". Se invece ci si pone nell'ottica di valutare queste interviste come abbozzi di testimonianze di sé e del proprio rapporto con le articolazioni del vivere collettivo ci si accorge che — ben al di là della confessione, in cui è implicita una gerarchia di poteri e di giudizi — siamo di fronte ad una dichiarata esigenza — tanto più "clamorosa" e pressante quanto più spesso sommersa e apparentemente chiusa nel cerchio del "privato" — di esistere, di parlare, di contare come soggetti sociali. Anche la più intima e introspettiva delle Storie allo specchio si costituisce come racconto, si propone un pubblico, costruisce ed ordina sentimenti fatti pensieri in una sequenza "storica".

Le *Storie allo specchio* risentono indubbiamente delle condizioni e degli intendimenti entro i quali sono state raccolte. Se si considera che esse sono state inserite in una trasmissione televisiva destinata ad un pubblico generico (e non, ad es., nella fascia di programmazione del SE) è chiaro che nell'impianto di esse — e soprattutto nell'orientamento complessivo dei messaggi

che attraverso di esse sono stati proposti agli spettatori — sono entrate in modo rilevante esigenze di « entertainment », così come limitazioni derivanti dallo specifico modo di utilizzazione degli strumenti di ripresa. Né ciò sfugge agli autori del libro, che, anzi, insistono — nel presentare i criteri della scelta delle "storie" per la trasmissione — da un lato sulla preferenza accordata alle « situazioni più interessanti e in qualche modo più emblematiche » e, dall'altro, sull'aver privilegiato « la capacità delle persone di raccontare la propria storia davanti alla macchina da presa ». C'è quindi — fin dalla metodologia degli approcci — una profonda differenza sia rispetto al riferimento alle fonti orali della ricerca storica e antropologica sia rispetto all'approccio biografico dell'analisi sociologica. La possibilità di restituire, attraverso le testimonianze orali, un ruolo di protagonisti a coloro che hanno « fatto » (ma non gestito) la storia, è legata strettamente agli intenti sociali che guidano gli orientamenti dello storico, alla sua capacità di realizzare, attraverso la testimonianza dei gruppi subalterni e senza potere, una ricostruzione della realtà "diversa", ma generalmente e complessivamente valida a fronte della storia ufficiale. Così, l'approccio biografico per il sociologo non è né paternalistico chinarsi sugli oscuri aneliti dei diseredati né semplice aggiunta di spessore umano a proposito di dati e conoscenze già schematicamente acquisiti dalle indagini quantitative; è appunto essenzialmente riconoscimento che la storia di vita non è solo narrazione di un'esperienza vissuta ma innanzitutto una "microrelazione sociale" con la quale il narrante stabilisce due fondamentali collegamenti: quello della propria vita con la struttura sociale che la circonda e quello del proprio raccontare con l'ascoltare del suo interlocutore. Nelle *Storie allo specchio* il rapporto col sociale è sentito e proposto con sincera intensità, ma si realizza con l'ac-

centuazione della caratterizzazione "esemplare" delle singole storie. Esse non tendono quindi ad intrecciarsi e sciogliersi in analoghe storie, verso quella "saturazione" conoscitiva che trasforma la valenza individuale e privata in immagine collettiva e sociale, costringendo per via di contrasto l'ottica ufficiale della ricerca storica e sociologica a correlarsi con quella, altrettanto vera, delle classi subalterne e dei gruppi dei non privilegiati. La relazione col sociale si manifesta quindi, sul versante della esemplarità e della singolarità, non tanto nella vicenda in sé — che anzi rimanda ad una implicita identificazione della singola storia con aspetti comuni delle storie di tutti — ma nel modo con cui la stessa si propone, per il fatto stesso che essa non può fare a meno di soggiacere alle leggi (non sempre presenti alla coscienza critica dei protagonisti e dei raccoglitori stessi) della significatività spettacolare che il *medium* televisivo inevitabilmente veicola. E' tuttavia assai importante che questa esperienza sia stata proposta in un libro in cui la passione civile e la consapevolezza umana degli autori appaiono in una veste apparentemente modesta e ritrosa, ma non per questo meno vive e sentite. Dalla storia di Arianna, la ragazza triestina che rievoca in dolorosa compostezza la propria tragedia affettiva, a quella corale di Adele, Anna e Lucia, dove l'allucinata emarginazione dei "matti" è riscattata dalla nascita di una semplice solidarietà umana; dalla storia così "comune" di Angela D. a quella così "diversa" di Miriana; da ognuna di queste storie, insomma, traspaiono situazioni e vicende, atteggiamenti e bisogni, che raramente o mai avevano avuto udienza e possibilità di essere condivisi al di fuori del microcosmo del piccolo gruppo.

Ed è stato merito di G. Albano e di M. Sellari l'aver fatto in modo che esse — proposte prima alla grande platea televisiva — possano essere oggi presentate al pubblico

dei lettori, certamente più ristretto di quello dei telespettatori, ma anche più disposto a meditarne criticamente il messaggio.

PIERO ZOCCHI

D. DEMETRIO, P. IACCI, *Cassa integrazione e processi formativi. Rientri occupazionali, requisiti di mobilità, sistemi integrati. Il caso GEPI*, IPSOA informatica, Milano, 1985.

La crisi delle economie europee e il problema endemico e strutturale dell'occupazione hanno messo in luce negli ultimi anni, specie in Italia, le contraddizioni e le disfunzioni dello stato assistenziale, concepito sino ad oggi come un « caso » particolare di *welfare state*, basato su politiche attendiste, di emergenza e prettamente congiunturali. L'assenza di una programmazione economica degna di questo nome, ha impedito che si sciogliesse il nodo storico dell'economia italiana, « il vero grande protagonista della storia italiana del secondo dopoguerra » (Foa), la disoccupazione di massa. Vestigia di questa arretratezza storica, la CIG (Cassa integrazione guadagni) assume oggi l'aspetto inquietante di un masso erratico, di una terra di nessuno, basculante tra comodo attendismo assistito, oblii più o meno volontari e depressione esistenziale; e l'unico modo di affrontare "gordianamente" la questione è quello di agire sulla struttura mediante il *job management* avanzato da sostituire al modello residuale di stato sociale. Nell'ambito di questa generale ristrutturazione un ruolo primario spetta all'istituto della formazione, intesa come processo permanente e motivante, pensata in modo temporalmente scalare rispetto all'inserimento-reinserimento nel mondo del lavoro. In sintesi questo è il quadro che emerge dall'attuale studio « sul campo » di

Duccio Demetrio, esperto di alfabetizzazione e di educazione degli adulti, e di Paolo Iacchi, responsabile del servizio formazione e sviluppo della GEPI (finanziaria di « salvataggio » a partecipazione statale, nata all'inizio degli anni '70), all'interno del quale, sulla scorta di alcune recenti esperienze di formazione non finalizzata di personale cassaintegrato nel Mezzogiorno, si delinea una tipologia di interventi formativi, legata strettamente ai progetti, a termine mediolungo di reinserimento nel mondo del lavoro. CIG ed educazione degli adulti, in altri termini, dovrebbero essere, secondo gli autori, le componenti entro le quali attuare un programma di interventi tesi a sviluppare la mobilità del lavoro e alla riconversione di personale in permanente inattività. Ma per realizzare tutto ciò si richiede un cospicuo sforzo sperimentale (nell'elaborazione dei curricoli formativi, nell'individuazione di supporti motivanti, nella strategia della *job creation*), che chiama in causa l'esperto di processi formativi e il pedagogo (o l'androgogo), il manager pubblico e l'economista.

Con questa premessa di sfondo sarà più facile seguire l'articolarsi del libro, composto da tre sezioni; in primo luogo quella dedicata a fare il punto sullo "stato del dibattito" riguardante educazione degli adulti da un lato (pp. 13-17), curricoli e dispositivi integrati dall'altro pp. 123-145). Abbandonando quasi del tutto le velleitarie ed obsolete posizioni dell'approccio funzionalista, che « espelle arbitrariamente l'evento che genera difficoltà e turbamento », gli autori si fanno partigiani di un'educazione agli adulti basata sul concetto di sistema, di organizzazione, nella quale sia contemplata la tolleranza del disturbo « in quanto "mobilità costruttiva" », e ove « la dinamica costituita dall'ordine-disordine... è trasformata in un sotto-sistema attivo all'interno del sistema organizzativo più complesso » (p. 21). L'approccio sistemico ga-

rantisce in tal modo la gestione delle complessità dovuto alla formazione *non finalizzata*, trasformando l'entropia derivante dal disorientamento dei formandi (specie se cassintegrati « disturbati » nelle loro occupazioni alternative) in motivazione all'apprendimento; la formazione diventa, perciò non tanto conferimento di abilità professionalizzanti, almeno a questo livello, ma laboratorio della pratica decisionale e prerequisito di base per per la risocializzazione con le realtà connesse al mondo del lavoro. E' proprio quest'ultimo dato che introduce alla seconda parte del volume, riguardante i rapporti tra CIG, programmazione dell'occupazione e stadi di formazione (pp. 41-73). In un contesto giuridico-economico nel quale agenzie come la GEPI tentano di allocare la manodopera esuberante presso agenzie medio piccole (le uniche interessate in qualche caso ad assumere salariati), sprovviste per questo di apparati e di « coscienza » della formazione, e nel quale i cassintegrati, ormai ritornati ad attività in proprio oppure afflitti da una inedia lavorativa costante, devono necessariamente essere riformati e riconvertiti, si rende urgente la riprogrammazione della struttura e dei curricula formativi, ed è altresì indispensabile che l'iniziativa parta dal settore pubblico. Entra così in gioco l'educazione-formazione di tipo scalare che prevede una fase di riqualificazione e di riorientamento (l'unica operativamente in fase di attuazione da parte della GEPI), necessariamente non finalizzata, una fase di preprofessionalizzazione ed una propriamente di formazione professionale, quest'ultima, peraltro, gestita dalle aziende interlocutrici che se ne assumerebbero tutti gli oneri organizzativi e didattici. Il nesso è presto trovato: nella riformulazione della struttura della formazione, data la particolare, vincolante situazione dell'occupazione, la non finalizzazione dei corsi appare essere una tappa fon-

damentale. Ed in quanto formazione *non finalizzata*, essa non consente l'adozione delle metodologie funzionaliste, nell'ambito delle quali si prevede aprioristicamente un ingresso consensuale, ma richiede l'uso dello strumento sistemico-cognitivo che, da un lato « assuma » il disordine e dall'altro si configuri come « epistemologia pedagogica operante sulle strutture della conoscenza » (p. 142). Assai verosimilmente, però, le attenzioni del sociologo si appunteranno sulla terza parte del libro, dedicata all'osservazione delle esperienze formative di personale in CIG, realizzate nel corso del 1984 dalla GEPI e da altri enti, in accordo con il CENSIS e con il finanziamento della Comunità (Fondo Sociale Europeo), in varie regioni del Mezzogiorno d'Italia e arricchita da una serie di interviste in profondità condotte presso un campione di corsisti (pp. 77-119 e 145-178; sull'esperienza si è tenuto di recente un convegno a Salerno intitolato « Sistemi formativi avanzati e riconversione professionale »). L'esperienza GEPI-FSE, naturalmente non finalizzata, ha permesso grossi passi avanti nel campo della sperimentazione dei curricula e del coordinamento didattico-formativo, ma ha il merito precipuo di aver smosso le acque stagnanti di un intervento pubblico assistenziale, probabilmente troppo fiducioso nelle capacità del « sommerso » nell'Italia meridionale. Sotto questo aspetto le interviste in profondità condotte dagli autori a Sabaudia, Latina e Caserta, portano alla luce due tipi di atteggiamenti nei confronti della vita in CIG: da un lato vi è l'individuo che ha sofferto ma che ha anche trovato il modo per sconfiggere il proprio senso di frustrazione, dall'altro vi sono gli sconfitti, coloro i quali si sono sentiti emarginati dalla comunità produttiva o si sono visti additare per il motivo che percepivano un salario senza lavorare. Nell'ambito dei corsi, saranno

proprio questi ultimi a trovar maggiore motivazione nella frequenza, ancor di più se donne, le quali trovano nella propensione ad apprendere quella rimotivazione al lavoro che, oramai, ripiombate nei loro ruoli antecedenti l'entrata in fabbrica, avevano perso. Sulla base delle deduzioni tratte dalle interviste gli autori concludono che « è prevalente negli intervistati un atteggiamento pesantemente negativo nei confronti della CIG. Oltre all'immediato, tangibile decurtamento dello stipendio — proseguono Demetrio e Iacci — produce altri, gravi effetti sul piano psicologico e delle relazioni sociali. L'immagine che il cassintegrato ha di sé è spesso quella che gli viene rimandata dall'esterno: e cioè di un parassita e di un mantenuto » (p. 112).

Stimolante per il ricercatore così come per l'operatore aziendale, lo studio di Demetrio e Iacci ha il pregio di muoversi con disinvoltura, date le specifiche competenze dei due autori, in campi affrontati solo di rado in maniera organica ed omogenea. L'amalgama che ne risulta si presenta come un tentativo lucido e coraggioso di affrontare criticamente una realtà occupazionale da decenni prossima al collasso, e un mercato del lavoro organizzato in modo irrazionale, contrapponendo a ciò la *pars construens* della nascente managerialità delle imprese pubbliche. Il contributo fondamentale dello studio consiste, però, soprattutto nell'individuare nei sistemi formativi avanzati e strutturati in maniera scalare una chiave per l'attenuazione del « malessere da postassistenzialismo » e per la riconversione della manodopera in CIG, in stretta connessione con il problema dell'autonomia dello sviluppo del Mezzogiorno.

PAOLO ZOCCHI

H.G. KESSIER, J. MIERMEISTER, *Vom "Großen Knast" ins "Paradies"?* — *DDR-Bürger in der Bundesrepublik Lebensgeschichten*. (Dalla « Grande Prigione » al « Paradiso »? — Storie di vita dei cittadini della DDR nella Repubblica federale) Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1983, pp. 220.

Questo testo — per altro agile, come nella traduzione delle edizioni Rowohlt (RoRoRo) — consta di 28 tra interviste e gruppi di interventi e testimonianze, e si propone di ricostruire le esperienze degli esuli della Repubblica Democratica Tedesca (DDR) rifugiatisi nella Repubblica federale di Germania, sia in riferimento alla loro vita prima dell'emigrazione che all'impatto con la società occidentale. Lo scopo esplicito è quello di spurgare dalle incrostazioni ideologiche e politiche questo tema, uscendo da una storiografia « dall'alto » che cancella i problemi reali delle persone che vivono tale esperienza in nome di una lettura ideologizzata, acritica, strumentale e strumentalizzabile a puri fini di parte. Gli autori non intendono fornire « un puro e semplice protocollo documentaristico » quanto invece ricercare e stabilire un dialogo allo scopo di fissare i caratteri dell'alienazione ed estraneazione vissute dai profughi nel passaggio dall'Est all'Ovest, e possibilmente rimuovere le cause di quel senso di estraneità reciproca riscontrabile tra gli appartenenti alle due comunità. Progetti ambiziosi, non tutti scientificamente legittimati, che solo in parte l'opera riesce a condurre in porto anche perché si ha l'impressione che sia stata privilegiata la dimensione quantitativa, il numero delle persone chiamate a fornire la loro collaborazione, rispetto agli aspetti qualitativi, alla profondità introspectiva ed ai contenuti delle interviste. E' questo un rischio nel quale, d'altra parte, anche ricerca-

tori ben più avvertiti dei due studiosi tedeschi sono caduti e cadono tuttora, scontando l'incapacità di comprendere le «potenzialità esplosive» della storia di vita quale strumento euristico eminentemente, se non *esclusivamente* rivolto ad un'analisi qualitativa dei fenomeni, per non ridursi ad una sottospecie di intervista guidata e direttiva, povera di contenuti ed allo stesso tempo perfino inadeguata a soddisfare i presupposti di una mera rilevazione sociografica. Ad una lettura d'insieme il testo si presenta più come un *collage* di testimonianze che non nelle vesti di un'operazione di scavo guidata da un'ipotesi di lavoro chiaramente e consapevolmente enunciata e perseguita. Di buon livello da un punto di vista «documentaristico e descrittivo», con un taglio espositivo che ne rende facile ed anche gradevole la lettura, demistificatoria, quest'opera rischierebbe però di rientrare tra le «occasioni perdute» di una ricerca sociologica facente perno sul metodo delle storie di vita se non fosse per il contenuto esplosivo di talune interviste che emerge, o meglio riesce ad emergere, malgrado una certa tendenza degli autori ad intervenire, dirigere e quindi condizionare il racconto degli intervistati. Proprio da ciò — paradossalmente — esce ancora una volta confermata la ricchezza e la pregnanza dello strumento d'indagine «storie di vita». Pure nel quadro di una sua non piena utilizzazione, esso riesce nonostante tutto a fornire lampi, veri e propri squarci, di vita reale, subita e razionalizzata che nella loro unicità ed irripetibilità contengono altresì un patrimonio di acquisizioni e spunti carichi di significato.

MARCO MARRONI

IDA MAGLI, *Santa Teresa di Lisieux. Una romantica ragazza dell'Ottocento*, Milano Rizzoli, '84, pp. 201.

L'attenzione alla biografia come stenogramma di una cultura è, da sempre, tradizione antropologica, legata al lavoro sul campo e, soprattutto, al confronto con un'alterità culturale. Nell'interessante libro di Ida Magli, che si colloca in un difficile, ma stimolante, spazio d'intersezione fra antropologia e storia, l'alterità della cultura presa in esame è sfumata dalla contiguità, spaziale e cronologica, che ancora manteniamo con essa. La morte di Teresa Martin, carmelitana della fine del secolo scorso, nella provincia cattolica francese, è un episodio di storia religiosa ottocentesca e un «fatto culturale» che merita la massima attenzione. Con questo spirito lo scienziato sociale si avvicina a un documento autobiografico, *La storia di un'anima*, pubblicato nel 1898, a un anno dalla morte dell'autrice, a soli 24 anni, per «riuscire a capire come e perché un essere umano abbia fatto di se stesso un'opera d'arte», una «rappresentazione» (p. 9). Vediamo il significato di questa affermazione.

L'A. interpreta la biografia di Teresa tramite le «profonde strutture simboliche che sono presenti ed agiscono nella sua storia», e le rende intelligibili a partire dal concreto di una storia di donna, anzi, storia di monaca. La «Santa delle rose» ha ricoperto un ruolo tanto importante nell'immaginario religioso collettivo, perché esprime un preciso modello e un peculiare momento di storia della famiglia, in Europa, nonché di storia sociale. Una famiglia medioborghese ottocentesca, di «buoni francesi», sufficientemente priva di calore e di comunicazione al suo interno, quanto ricca di devozione religiosa, procrea, cattolicamente, ben 9 figli, ed educa le cinque femmine superstite secondo un modello che, nella «perfetta» aderenza ai valori della cul-

tura ottocentesca, romantica e austera, le porta tutte, inesorabilmente, al chiostro, ad una vita monastica che è specchio e sintesi del sistema simbolico ufficiale. L'esperienza dell'abbandono produce in Teresa una mentalità di martirio, di olocausto che; all'interno dei poveri strumenti culturali che la società le ha messo a disposizione, è l'espressione più logica e compiuta del disagio di vivere quella vita falsa e irreale, fatta di sentimenti inesistenti, di parole senza senso. Teresa si offrirà come vittima a Dio, con il consenso ufficiale e la legittimazione del gruppo (la Priora e i teologi dell'ordine « autorizzeranno » il sacrificio), (p. 34), per conoscere finalmente la vita « vera », celeste, e verificare una volta per tutte che la vita reale non è che un « esilio », una falsità dove tutto ha fine, tutto è precario. Il percorso di Teresa non è soltanto un particolare biografico che si colora dei toni della cultura del secolo: esso è un prodotto sociale. Alla fame di significato di un individuo si offre un modello idealizzato cui il gruppo tenta di conformarsi, ma che solo pochissimi suoi membri possono effettivamente incarnare. Teresa riesce a realizzare il simbolo proposto, ad « assolutizzare la norma », assolvendo a una necessità culturale. Dal momento in cui la malattia di Teresa si manifesta, la condanna inesorabile si fa esplicita su tutti i piani del reale e del simbolico: lei esulta, alla prima emottisi, perché è il segno dell'imminente congiunzione con lo Sposo; il convento tace e spia, cominciando a costruire la « santa », negando assistenza a un'ammalata e conforto a una moribonda, poiché finalmente le monache vivono la concretizzazione materiale del loro ruolo sociale, del loro significato nell'immaginario collettivo.

Cos'altro rappresenta, infatti, una monaca se non una vergine offerta in sacrificio a Dio? che cosa significa la sua segregazione in uno

spazio sacro, se non un'anticipazione simbolica della morte? L'agonia di Teresa viene puntualmente osservata, descritta, maniacalmente « registrata » nei minimi particolari, con un occhio al processo di canonizzazione futuro. L'olocausto, preparato dalla famiglia, voluto dal padre, viene consumato tramite la comunità religiosa.

Il paradosso è nella assoluta normalità, « domesticità » di quanto avviene a Teresa, che sfida una norma sociale semplicemente realizzandola, vivendola nel concreto della propria realtà. Come sottolinea l'A., « il 'gioco' che esiste fra approssimazione all'ideale da parte del gruppo e l'adesione assoluta di pochi, appare evidente nei personaggi che l'Istituzione dichiara 'eroi' » (p. 41).

ENRICA TEDESCHI

GIUSEPPE MASTROENI, *Maurice Duverger e l'analisi documentaria in sociologia*, Quaderni dei « Nuovi annali », Facoltà di Magistero, Università di Messina, Roma, Herder 1984, pp. 85.

Si tratta di una riflessione articolata secondo la tipologia proposta da Duverger ne: *I metodi delle scienze sociali*, sulle possibilità di analisi dei documenti in sociologia.

Il saggio, suddiviso in due sezioni, si propone di esaminare i criteri, i sistemi ed i significati dell'osservabilità documentaria, ed in una seconda fase si riferisce all'utilità dei contenuti, dei metodi e delle tecniche proprie dell'analisi sociologica. L'autore, sulla base della suddivisione di Duverger dei documenti in tre classi principali (scritti, in cifre, né scritti né numerici) definisce il proprio intento di « osservabilità documentaria » come « un effettivo processo di razionalizzazione per analizzare atteggiamenti e tipologie umane », proponendo una rassegna argomentata

e critica di contributi bibliografico-introductivi sul tema. Attraverso il percorso di Duverger, con una riflessione sugli archivi pubblici, sulla stampa, sugli archivi privati, e sulla documentazione indiretta, la attenzione di Mastroeni si sofferma soprattutto sulla stampa, — con la ricostruzione del dibattito in corso sul suo ruolo —, anche se non trascura l'apporto che l'archivio individuale può fornire alla conoscenza sociologica del contesto sociale, né quello della «documentazione indiretta», con una attenzione particolare al contributo dell'«immaginazione» del ricercatore.

A proposito dei metodi e delle tecniche dell'analisi sociologica vengono argomentate criticamente l'attività induttiva e deduttiva della statistica, i criteri utili all'osservazione dei documenti, le tecniche ed i metodi quantitativi stessi con riferimenti agli autori più significativi.

Una particolare attenzione è stata dedicata al tema dell'analisi del contenuto, tecnica e metodi di indagine che si è andato sviluppando anche nel nostro paese a partire dagli anni sessanta. Mastroeni dopo i riferimenti a Duverger, propone una sorta di rassegna critica di quanti, con ottiche ed obiettivi diversi, si sono occupati della *content analysis in Italia*. Ne risulta così una stimolante sintesi degli apporti e delle possibilità di questo metodo di analisi documentaria, di cui non si ignorano i limiti, così come emergono dalle riflessioni degli autori esaminati e dalla considerazione dello stesso Duverger.

MARINA D'AMATO

HERBERT A. SIMON, *La ragione nelle vicende umane*, Introd. di P. Legrenzi, trad. di G.P. del Mistral-Bologna, Mulino, 1984, pp. 158.

Simon non è solo un premio Nobel per l'economia (1978), ma anche un importante studioso di psicolo-

gia e di epistemologia (*Le scienze dell'artificiale*, Isedi, Milano, 1973). Così in questo saggio, divulgativo ma denso, sociobiologia e teoria del benessere sociale, psicologia cognitiva e teoria dei giochi (su cui torna Legrenzi nella introduzione) sono toccate quando serve all'autore con grande sapienza a sollecitare la riflessione e la curiosità del lettore comune. In primo luogo Simon descrive tre diversi modelli della razionalità. Un primo modello «olimpico» si basa sulla teoria dell'utilità soggettiva prevista, secondo la quale noi possiamo formulare una precisa scala dei nostri valori e perseguire il comportamento che massimizza il valore scelto. Ma, poiché non conosciamo tutte le alternative possibili e le conseguenze ad esse connesse, poiché affrontiamo pochi problemi alla volta in base ad impulsi emozionali e ad una visione semplificata del mondo, poiché insomma non siamo dei «semidei», noi in effetti agiamo con una razionalità limitata, rinunciando ad un ipotetico «ottimo». Nel nostro comportamento economico e politico dobbiamo sempre accontentarci di conoscere piccole parti di realtà e di raggiungere in una situazione di incertezza soluzioni che sono solo «second best». Terzo, c'è il popolare modello della razionalità intuitiva, ma essa non è opposta alla razionalità limitata-comportamentale: l'intuizione funziona in base alle informazioni che abbiamo memorizzato, e ricerca di alternative e riconoscimento di moduli familiari si alternano continuamente.

Esiste anche — si chiede Simon — un modello di razionalità che deriva dall'evoluzione, una razionalità per la quale il comportamento che si afferma di fatto era per ciò stesso il migliore, il più adatto ad affermarsi? (Un modello — va ricordato — predicato in campo economico da Milton Friedman). Simon ricorda due elementi che modificano una impostazione darwiniana tradizionale: le nicchie ambientali; i meccanismi di ricom-

binazione dei geni di un cromosoma. Per il primo è possibile che una specie trovi una nicchia ambientale libera o che si modifichi per occuparne una sfuggendo ad ulteriori sfide. Per il secondo sappiamo che solo una piccola parte dei concorrenti possibili è scesa sul campo dell'evoluzione: i sopravvissuti non sono allora i più capaci in assoluto, ma solo più capaci comparativamente agli altri.

Il sistema in definitiva, modificandosi continuamente l'ambiente e non essendo mai esaurite le possibilità della variazione biologica, mostra solo un aumento della sua complessità e mai uno stato di quiete, un massimo globale. Non c'è una spiegazione della razionalità che derivi propriamente dalle teorie dell'evoluzione biologica: questa funziona a breve raggio, per tentativi e confutazioni, come la razionalità limitata che ci guida ogni giorno, con miglioramenti locali e non assoluti.

E' a questo punto che Simon può affrontare il problema del «gene egoista». Nella classica *struggle for life* un gene deve cercare di essere quanto più gli è possibile capace di adattamento, e quindi egoista; ma esistono pure in natura esempi di organismi che, lavorando a favore del proprio gruppo, ne aumentano la capacità di adattamento. Essi innestano un'azione a catena e tendono a vivere in un gruppo a prevalenza altruista. Ed è questo tipo di gruppo che finisce col prevalere nell'insieme della popolazione.

Ma «if bacteria can play games, so can people and nations» (R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, 1984). Nella storia della specie umana, i comportamenti altruistici non richiedono più una diretta ricompensa genetica: per Simon, diversamente da Wilson, è nel loro complesso che essi, sottoposti a criteri di socialità, contribuiscono alla capacità individuale di adattamento.

«Il grande processo di umanizzazione dell'uomo durante gli ulti-

mi millenni — scrive S. Mayr — è stato principalmente il risultato della sua abilità di trasmettere le componenti agenetiche della cultura». Senza giungere a simili posizioni, nelle pagine di Simon possiamo trovare una critica ai «culturgeni» di Lumsed e Wilson («*Genes, mind und culture*», Cambridge, Mass, 1981): i caratteri genetici capaci di programmare una cultura (l'intelligenza, la forza, ecc.) che non sono forse caratteri generali possono affermarsi quasi indipendentemente dal contenuto di una cultura? E chi dirà cosa vien prima tra caratteri di socialità e società?

Nell'ultimo capitolo infine Simon estende (fin troppo facilmente) i limiti che ha riconosciuto nella razionalità dell'individuo alle istituzioni: impossibilità di affrontare insieme tutti i problemi, di stabilire una scala oggettiva degli interessi sociali da perseguire, raggiungendo un massimo del benessere della società. La teoria dell'organizzazione e l'informatica, il mercato e il dibattito pubblico sono strumenti attuali della ragione per affrontare esigenze e problemi parziali e cercarne soluzioni concordate; ma la ragione — a livello dell'individuo e della società — non è mai in grado per Simon di esaurire la realtà, è in trasformazione insieme ad essa e non può darci fini e norme di comportamento assoluto.

ETTORE TANZARELLA

ALBERTO MELUCCI, MARIO DIANI, *Nazioni senza stato; i movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Torino, Loescher, 1983, pp. 161.

Ecco un testo di livello universitario e spiccatamente scientifico, che tratta con profondità e scervando una nutrita bibliografia, il fenomeno dell'etno-nazionalismo (questo è il termine scelto dagli autori per descrivere il «revival» etnico sviluppatosi nelle società comples-

se post-industriali, a partire dagli anni '70). Il metodo di indagine descrittiva attinge materiale sia dalla sociologia, sia dalle scienze politiche. Dopo un primo capitolo introduttivo e definitorio, si procede, a delineare la nascita e il processo di formazione dell'etno-nazionalismo, utilizzando tra l'altro parametri propri della psicologia sociale ed anche del marxismo classico; il concetto di identità vi assume un ruolo di primo piano. Nel terzo capitolo vengono suggeriti i principali fattori che sarebbero alla base delle mobilitazioni etno-nazionali, con un panoramico sguardo su possibili esiti e soluzioni per i conflitti etnici. Nel quarto, si tenta di fondare una tipologia dei movimenti e dei conflitti, proponendo alcuni esempi paradigmatici (Quebec, Scozia, Fiandre, Occitania, e Indiani d'America) e infine prendendo in esame la degenerazione terroristica nata dalle frange estremiste, attive in alcuni movimenti rappresentati qui dall'Eta basca e dall'Ira irlandese. Negli ultimi due capitoli vengono analizzate le modalità d'azione e gli obiettivi (economici, sociali e soprattutto culturali) e dunque la struttura interna dei movimenti etno-nazionalisti. Nel complesso si tratta di un buono studio comparativo, descrittivo, molto compendioso e adatto anche come introduzione per il neofita che desidera avvicinarsi a questi problemi con spirito scientifico, distaccato e non-etnocentrico.

DANIELE CONVERSI

LUDWIG NAGL, *Gesellschaft und Autonomie*. Historisch-systematische Studien zur Entwicklung der Sozialtheorie von Hegel bis Habermas (Società ed Autonomia - Studi storico-sistematici sullo sviluppo della teoria sociale da Hegel a Habermas, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Heft 21, 1983, pp. 351.

Quest'opera che — per il suo stesso carattere e la complessità

della tematica affrontata — non può apparire estremamente sintetica, costituisce per ammissione esplicita dell'autore solo un « work in progress », una sintesi provvisoria che necessita di ulteriori approfondimenti e di più dettagliate analisi specie in riferimento ai singoli aspetti della storia della comparata e della formazione delle teorie sociali moderne e contemporanee. Pur con i limiti derivanti da tale impostazione, essa costituisce comunque uno sforzo genuino ed originale di esporre in sintesi — ma senza pregiudizio del contenuto concettuale — l'evoluzione delle teorie sociali moderne e contemporanee. Pur con i limiti derivanti da tale impostazione, essa costituisce comunque uno sforzo genuino ed originale di esporre in sintesi — ma senza pregiudizio del contenuto concettuale — l'evoluzione delle teorie sociali più rilevanti o di maggior successo apparse in Occidente tra i primi anni del XIX secolo e questo secondo dopoguerra. Con notevole capacità analitica l'autore prende le mosse non solo e non tanto dalla teorizzazione hegeliana sullo Stato a cui il titolo immediatamente rimanda, quant'anche dalla polemica di Hegel verso le tesi kantiane. E all'influenza ed al ruolo del filosofo di Königsberg corre costantemente il pensiero dell'autore: Kant, visto come il propugnatore di un modello societario più attento alla sfera di autonomia del singolo, dell'individuo, del cittadino — contrapposto quindi al potere statalistico a sfondo organicistico che costituisce il nucleo duro dell'elaborazione hegeliana in tale campo — si presenta a giudizio di Nagl per molti versi oggi più attuale del suo critico idealista. In effetti, è oggi convinzione diffusa che la scarsa attenzione da più parti ancora rivolta all'opera di Kant per quanto concerne le sue tesi ed ipotesi politico-sociali, nonché le implicanze morali ed etiche delle sue acquisizioni e proposte in campo teoretico, non sia più pienamente giustificabile. Degna di

studio ed approfondimento ci sembra riguardo a tale problema la tesi dell'autore secondo cui l'eredità kantiana — oltre che in taluni rappresentanti della Scuola di Francoforte — riemerge prepotentemente anche in Weber, sia pure in termini ampiamente problematici ed in modo quantomai circospetto, e ciò potrebbe contribuire a fungere da antidoto rispetto a quelle letture parziali e strumentalizzanti dell'opera di Max Weber ispirate dal tentativo di presentarlo sotto le vesti ed alla stregua di un antesignano del neopositivismo e, soprattutto, dello struttural-funzionalismo di Parsons o di un Luhmann. Volendo in ogni modo proporre un'annotazione critica a questo testo, si può rilevare la grande attenzione rivolta alla Scuola di Francoforte, la cui trattazione occupa in sostanza quasi la metà dell'opera, specie rispetto alle sezioni dedicate esplicitamente ai classici rappresentanti del pensiero sociologico del XIX secolo (Comte, Durkheim e Weber). Si tratta di un'attenzione per certi versi forse eccessiva, che sembra dovuta d'altra parte in primo luogo all'influsso esercitato sul testo dal dibattito sociologico contemporaneo, che ruota ancora in ampia misura sul conflitto tra le ipotesi di tale Scuola e le teorizzazioni di ispirazione struttural-funzionalista. La scelta di campo dell'autore a favore delle ipotesi della Scuola di Francoforte — e segnatamente delle tesi di J. Habermas — appare per altro palese e dichiarata, ancorché mitigata da un'encomiabile propensione all'analisi critica che non esita a rivolgersi pure alle difficoltà da esse insorgenti ed in cui esse si imbattono.

MARCO MARRONI

CARLO PRANDI, a cura di, *Le società nei simboli religiosi. Il contributo di « Social Compass »*, Milano, Angeli, 1984, pp. 165.

Il volume, curato da C. Prandi, al quale si deve anche una stimo-

lante introduzione, arricchita da utili note bibliografiche, raccoglie, per il lettore italiano, alcuni saggi pubblicati tra il 1972 e il 1982 dalla rivista belga di sociologia delle religioni « Social Compass ». In primo luogo, l'intento del Curatore è di « far conoscere ad una audience più ampia rispetto a quella degli addetti, il tipo di ricerca che da trent'anni « Social Compass » va conducendo nell'ambito specifico della sociologia delle religioni » (p. 9), costituendo, soprattutto negli ultimi quindici anni, insieme alla francese « Archives de Sciences Sociales des Religions, un importante riferimento teorico e metodologico per le ricerche socio-religiose contemporanee. Mentre « Archives » si è orientato soprattutto verso un approccio interdisciplinare (storico, antropologico, ecc.), « Social Compass » ha privilegiato un'ottica specificamente sociologica, anche nel contesto di studi su società non occidentali. Oltre agli studi monografici su numerosi paesi occidentali e non, il contributo della rivista è stato centrale nelle tematiche relative alla questione della secolarizzazione, ai rapporti fra religione e stratificazione sociale, ai movimenti e ai gruppi religiosi contemporanei, ecc.

Il secondo obiettivo di questa raccolta di saggi è espresso dal parametro esplicitamente utilizzato nel selezionare i contributi presentati: ognuno di essi rappresenta una voce significativa nel dibattito odierno sul « problema del 'senso', o del significato » (p. 10), che « nasce da una situazione di stallo in cui la cultura occidentale è venuta a situarsi per molteplici motivazioni che vanno dal declino dei sistemi ideologici classici — in genere, dei saperi « centrati » — al frazionamento del sapere specialistico in una pluralità di orizzonti senza prospettive di ricomposizione a medio termine » (p. 10). La « questione del senso », il « declino del sacro » sono i motivi conduttori dei saggi tradotti da « Social Compass ». L'ipotesi di lettura è dupli-

ce: da un lato, l'opposizione fra « cambiamento » e « persistenza » è vista come un'opposizione dialettica e non antagonistica, per esempio nel senso che i meccanismi dell'innovazione culturale operano anche attraverso strumenti di consolidamento, quindi di conservazione, e viceversa; dall'altro, il « binomio significato-tradizione » viene letto come rilevatore della continuità del comportamento umano, soprattutto religioso, nel senso che è il legame con il passato storico a fornire di senso il corpo sociale: « nella tradizione si colloca (...) la possibilità per il gruppo di autoriconoscersi: in essa risiede — non in quanto ideologia, bensì in quanto anello di congiunzione tra passato e futuro — la fonte del senso » (p. 12).

Nel quadro di queste considerazioni, il saggio di A. Bühler, *Produzione di senso e legittimazione sociale. Karl Marx e Max Weber* (tit. or.: *Production de sens et légitimation sociale. Karl Marx et Max Weber*, « Social Compass », XXIII, 1976/4, pp. 317-344) ha il ruolo di evidenziare alcune contraddizioni della teoria weberiana della legittimazione sociale. Secondo l'A., la distinzione fra razionalità logico-formale e razionalità materiale (intesa come soddisfacimento dei bisogni sociali), e più ancora quella tra razionalità dei valori (legata ad un elemento di irrazionalità) e razionalità dei fini (fondata sulla logica economica), pone a reale fondamento dell'azione storica il « carisma », come forma straordinaria del potere, che si svela, paradossalmente, come la « ragione ultima della vita istituzionale » (A. Bühler p. 67). Inoltre, la separazione fra etica della convinzione (idealismo) e etica della responsabilità (pragmatismo politico), accanto alla tendenza alla modellizzazione sociologica, renderebbe M. Weber incapace di cogliere la specificità storica e la gravità politica dei fenomeni carismatici del suo tempo. La teoria weberiana del « carisma » è delineata non senza problematicità

da J. Freud, *Il carisma secondo Max Weber* (tit. or.: *Le Charisme selon Max Weber*, « Social Compass », XXIII, 1976/4, pp. 383-396). Al saggio di R.M. Goodridge si deve, invece il tentativo di ridefinire il rapporto fra comportamenti religiosi e socio-economici, evitando, attraverso la puntualizzazione storica, « il rischio costantemente presente nell'*Etica* (la famosa opera di M. Weber sui rapporti fra mentalità religiosa e capitalistica, n.d.r.) di far ritenere che lo spirito intramondano, inteso come stile di vita, si sia manifestato soltanto con lo espandersi della Riforma » (p. 14). L'A., viceversa, correla sia lo sviluppo del capitalismo che quello del protestantesimo al consolidarsi di *comportamenti pratici quotidiani*, che già dal medioevo, in ambiente urbano produttivo, cominciavano a costituire lo *stile di vita secolare*, e ai quali la Riforma ha offerto, più che altro, un *Habitat*.

La scelta e la proposta di questi saggi, in parte critici di M. Weber, non vuole essere, da parte del Curatore, un superamento organico della sociologia della religione e del potere del sociologo tedesco, ma piuttosto una rilettura della sua opera che, anche alla luce di certe incongruenze e aporie concettuali, metta in evidenza l'insuperabile apporto teorico delle sue analisi, la grande importanza di aver concepito la sociologia come « modellistica del 'tipico', del 'costante' e del relativamente uniforme in quanto procede dalla valutazione di processi distesi sulla *longue durée* » (p. 16) e, per quanto riguarda lo studio delle religioni l'aver, introdotto « il fattore religioso nell'analisi dei sistemi sociali senza alcun riduttivismo monocausale » (p. 14). L'acquisizione di questo punto di vista si concretizza nel processo di produzione sociologica come elaborazione di tipologie il più possibile operative, cioè capaci di render conto del reale.

Come caso esemplare di questo sforzo teorico e metodologico, C.

Prandi propone la ricerca di P.A. Ribeiro De Oliveira, incentrata sul tentativo di definizione del concetto di *Cattolicesimo popolare in America Latina* (it. or.: *Le Catholicisme populaire en Amérique Latine*, « Social Compass », XIX, 1972/4, pp. 576-584), ma ricca di spunti interessanti per una riflessione sul termine « popolare » in sé, termine tanto inflazionato quanto ambivalente.

La tripartizione tipologica di P. A. Ribeiro De Oliveira (cattolicesimo « devozionale », « di protezione » e « sacramentale ») è organizzata sulla base non di una opposizione fra religione « pura », intellettualistica, urbana e religione volgare, sentimentale, contadina, ma piuttosto sulla base di una distinzione, interna al cattolicesimo come fenomeno caratterizzato da continuità e unicità, fra *pratiche* di tipo devozionale e protettivo e *dottrina* ufficiale della Chiesa. Questa impostazione svincola il concetto di religiosità popolare da quello di cultura subalterna, e lo lega, invece, alla nozione di *mentalità* e *quotidianità*, intese come « zona inconscia dello spirito, luogo di interiorizzazione e di rielaborazione simbolica — condizionata dalla tradizione e dai vigenti rapporti di potere » (p. 24).

ENRICA TEDESCHI

LOREDANA ULIVI, *Isola del Giglio. Una comunità in transizione*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 148.

La ricerca sociologica sul territorio e sui gruppi comunitari sembra attualmente non possa più prescindere dal metodo delle storie di vita. In altri termini, la necessità di scavo in profondità contestualmente all'emergere dell'esperienza individuale come nesso sintetico tra la « verità » dell'osservazione diretta e la « verità » dei grandi numeri, spingono il ricercatore

a soprassedere, in via provvisoria e sperimentale, dall'uso di metodologie prettamente quantitative e ad orientarsi verso una tecnica dei « casi » supportata da una concettualizzazione, per così dire, elastica. E' in questa ottica che la storia di vita si afferma come « momento di mediazione fra individuo e specie biologica », « contrazione aoristica della storia » (Ferrarotti), e che la biografia del singolo assume l'aspetto di biografia dell'individuo sociale.

In tale direzione, e con simile impostazione si muove la ricerca di Loredana Ulivi sulla comunità di Giglio Castello (l'agglomerato che sorge all'interno dell'isola del Giglio), pubblicata da Bulzoni nell'ambito della collana « Società e territorio ». La prefazione di Franco Martinelli mette in rilievo quali siano le problematiche di fondo che emergono dallo studio delle comunità gigliesi: da un lato siamo di fronte ad uno sviluppo accelerato ed indotto dall'esterno (in meno di mezzo secolo si passa da una struttura quasi totalmente agricola ad una prevalenza del terziario commerciale e turistico, passando per un trentennio circa di "primario non agricolo", con l'insediamento degli stabilimenti volti alla estrazione della pirite), che ha provocato fenomeni di scollamento dei vincoli solidaristici interni, sebbene abbia consentito livelli di vita più elevati; dall'altro, però, è facilmente riscontrabile una fortissima resistenza dell'identità della comunità intaccata dal « progresso », resistenza che si fa tanto più forte, quanto più ampia diviene l'« espropriazione » dovuta al turismo. Tali fattori emergono molto chiaramente dalle interviste (canonicamente precedute dall'insieme dei « dati oggettivi », riguardanti struttura geografica, edilizia, aspetti demografici ed economici, etc.), le quali si articolano su tre « livelli »: gli anziani, gli emigrati, i giovani (accortamente l'intervistatrice usa rispettivamente il "voi", il "lei", il

"tu"), cioè a dire le voci delle varie fasi dello sviluppo economico e sociale del territorio. I colloqui, realizzati col registratore e trascritti in modo fedele, toccano diversi argomenti (famiglia, abitazioni, rapporti col vicinato, partecipazione politica e religiosa, rapporti con altre comunità, atteggiamento nei confronti del turismo, etc.), e lungi dal presentare atteggiamenti disomogenei, testimoniano la sostanziale « tenuta » della tradizione comunitaria e, se ce ne fosse bisogno, la forza di resistenza della trasmissione orale.

Paradossalmente sono proprio gli anziani che sentono più degli altri il venir meno dei legami comunitari e manifestano verso il turismo un atteggiamento rassegnato e ambivalente, come se si trattasse di un fenomeno benefico ma spersonalizzante (« Campese che era nostro e basta s'andava a fa' il bagno e vedevo un gruppetto di persone e sapevo che erano tutti gigliesi... Oggi invece siamo forestieri in casa nostra »). Con motivazioni diverse, gli emigrati (che hanno lavorato o che lavorano tuttora fuori dal Giglio) e, in particolar modo, i giovani, si sono fatti carico di mantenere desta l'identità culturale dei gigliesi, pur nella consapevolezza del mutamento. Molti di coloro che avevano lavorato in miniera fino al 1962 (quando la miniera chiuse i battenti), dopo questa data preferirono emigrare in continente per essere utilizzati in altre imprese della società che gestiva le miniere (Montecatini poi Montedison): chi ha potuto è ritornato, chi non è ritornato ha mantenuto la casa al Giglio e vi risiede periodicamente. In questa situazione il senso di appartenenza alla comunità si rafforza e si proietta persino negli elementi paesaggistici (« l'isolano se non vede il mare è finito ») i climatici (« il sole qui se lo vedi trenta volte in continente lo vedi cinque ») senza per questo senza andare oltre i motivi generici della nostalgia e del « sole

che ti ha visto nascere ». D'altro canto le donne emigrate, che maggiormente sentono la differenza tra la vita chiusa dell'isola e le maggiori possibilità offerte loro dal continente, sono assai meno motivate al ritorno nei vecchi ruoli.

I giovani, più istruiti e consapevoli rispetto ai loro avi, raccolgono quanto di positivo proviene dalla repentina trasformazione dell'isola, divengono amministratori e piccoli imprenditori commerciali, ma sono senz'altro i guardiani della tradizione, i più attenti affinché il gruppo comunitario non si disgreghi: ne consegue che « si continua a privilegiare l'incontro con gli amici, ancora un uso collettivo del tempo libero a discapito di una fruizione culturale privata... Proprio il senso di appartenenza ad una comunità porta alla sicurezza di non essere soli » (p. 130). Così i giovani di Castello, quasi per gestire « managerialmente » la continuità della tradizione isolana, abbandonano le vecchie rivalità con gli abitanti di Giglio Porto e, pur di non abbandonare il luogo nativo, si adattano a fare lavori che non rispondono ai loro titoli di studio. « La comunità — conclude infatti Loredana Ulivi — sembra esercitare una forza di attrazione che si manifesta non solo nel desiderio di ritorno di chi è lontano ma anche nella rinuncia dei giovani che vi abitano a mire di ascesa sociale e a migliori prospettive economiche offerte dalla città » (p. 142).

Pur nella trascuratezza di alcune sfumature di carattere strutturale, la ricerca della Ulivi, sia dal punto di vista dell'analisi empirica che da quello dell'orientamento concettuale, è condotta in maniera diligente e puntuale. Si può contestare l'assenza dei dati elettorali relativi all'isola e in rapporto al continente più vicino, la superficialità di certi accenni alla condizione femminile e, in particolar modo, la latitanza di quella che si suol definire « osservazione partecipante ». Malgrado ciò il lavoro pre-

senta complessivamente un'immagine nitida del processo di transizione generazionale e sociale di un gruppo comunitario, ponendo alla attenzione del lettore anche aspetti apparentemente marginali (quali, ad esempio, il modo diversificato con il quale i turisti stagionali percepiscono la comunità) e arricchendo il tradizionale concetto di "comunità" di specificazioni, per così dire, « progressiste », ossia di accettazione dello sviluppo sociale ed economico pur nella salvaguardia della propria identità.

PAOLO ZOCCHI

PAUL WATZLAWICK, *Istruzioni per rendersi infelici*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 108.

Il librettino di Paul Watzlawick ha raggiunto lo status di best-seller anche in Italia. Molto del merito di questo successo va senz'altro ascritto al carattere paradossale della proposta che si legge nel titolo, strettamente legato all'abilità dialettica e ironica dell'autore.

Il libro offre lo spunto per una riflessione a diversi livelli. Profeta della diffusione dell'infelicità (perché « al nostro mondo, che rischia di essere sommerso da una marea di istruzioni per essere felici, non si può rifiutare più a lungo un salvagente » p. 9), Watzlawick si propone di rendere « possibile a centinaia di migliaia di esseri umani di condurre un'esistenza realmente vuota », di fornire una « ricetta per la catastrofe », dato l'assunto di base che dice: « tutti possono essere infelici, ma è il rendersi infelici che va imparato ». Chi si aspettasse discussioni sullo statuto della felicità o dell'infelicità dell'uomo, una riflessione sull'essenza di questi « stati d'animo universali », rimarrà deluso. Piuttosto qui si discute, in senso tecnico, dei mezzi più pratici e più economici per ottenere l'infelicità « con competenza e consapevolezza ».

Questo potremmo definirlo come il livello più immediato del discorso, che offre momenti godibilissimi per lo humor che pervade l'argomentazione. Ma è proprio questo livello immediato che pone le basi per il cambiamento: dal punto di vista terapeutico, l'asserzione « essere infelici con competenza e consapevolezza » corrisponde al paradosso « sii felice » o « sii spontaneo », discusso alle pagine 69-75, fonte di una serie di conseguenze sul piano dei disturbi psichici. Infatti, ogni comportamento spontaneo (la felicità o l'infelicità, in questo caso), se sottoposto ad ingiunzione, genera una struttura logica da cui non si può uscire con facilità: perché o si obbedisce al comando, e quindi non si può essere spontanei, o si agisce spontaneamente, ma si deve disubbidire al comando. Questo è lo schema di base che è stato definito « doppio legame ». Questo è il meccanismo mentale che si può rinvenire in un sistema a transazione schizofrenica.

A questo punto siamo introdotti ad un livello ulteriore del discorso: se l'argomentazione sembrerebbe non uscire dalle « tecniche per essere infelici » (secondo la convenzione dei manuali che insegnano la « pace interiore »), ecco che invece il discorso suggerisce un salto logico, un cambiamento di livello, una serie di altre considerazioni. Può essere utile ricordare la carriera di Paul Watzlawick: nasce in Austria; si laurea in filosofia e lingue moderne in Italia (alla Ca' Foscari di Venezia); studia psicoterapia in Svizzera, all'Istituto C.G. Jung di Zurigo; lavora attualmente, dal 1960, al Mental Research Institute di Palo Alto, California, dopo aver insegnato in vari stati europei e americani. E' a Palo Alto che Watzlawick collabora con G. Bateson, per circa dieci anni (1952-1962) ad un progetto di ricerca interdisciplinare che darà preziosi frutti. Partiti con lo studiare la teoria dei tipi logici di Russel applicata al comportamento umano (« l'inferno ba-

rocco dei rapporti umani »), gli autori della ricerca sono giunti a formulare precise ipotesi sull'eziologia della schizofrenia, sulla natura del gioco, il ruolo del paradosso, secondo un modello di tipo comunicativo conosciuto nel campo delle discipline psicologiche come « approccio relazionale ». Il richiamo agli insegnamenti di Bateson è molto presente in questo libro (come del resto anche negli altri libri di Watzlawick, a cominciare dal fondamentale *Pragmatica della comunicazione umana*, trad. it. Astrolabio 1971): ad esempio l'invito a distinguere in ogni comunicazione le proposizioni riguardanti stati del mondo (la funzione referenziale di Jakobson) dalle proposizioni che esprimono una relazione (« Questa mela è rossa » e « Questa mela è più grossa di quella »); la teoria del doppio legame, a cui abbiamo accennato prima; la fondamentale paranoia che attraversa tutti i rapporti umani (l'argomentazione ricorda Goffman: « è sufficiente la supposizione — non importa se fondata o infondata — che gli altri

sussurrino sul nostro conto e che di nascosto si prendano gioco di noi. Di fronte a questo « fatto », il sano buon senso consiglia di non fidarsi del prossimo e, poiché il tutto avviene sotto il velo bucherellato della segretezza, di fare attenzione e di tener conto anche dei minimi indizi. E allora è solo questione di tempo... » (p. 48) e il ruolo che, di contro, possiede la fiducia per riaffermare la validità dei rapporti sociali, ma in un diverso contesto: « l'unica regola che può far terminare questo gioco molto serio non è di per sé una delle sue regole. Per essa ci sono diversi nomi, tutti aventi lo stesso significato: lealtà, fiducia, tolleranza » (p. 101).

Una serie di riflessioni, queste, che sono suggerite, che costituiscono lo sfondo dell'argomentazione più che risaltare in primo piano: è forse il motivo maggiore per cui il libro si può godere pienamente anche da semplici curiosi.

GIOLO FELE

# CISR - 1985 Louvain La Neuve

(Conf. Int. Sociologia della Religione)

## 1. RELIGION ET MODERNITÉ

1. Première Section: Mardi 20 août 8 h 45 - 11 h 00:

« CHARISME, COMMUNICATION, ET SOCIÉTÉ DE MASSE »

Président: Franco Ferrarotti, Professor of Sociology, University of Rome, Italy

Rapporteur: Roy WALLIS, Department of Social Studies, The Queen's University, Belfast, Northern Ireland.

Auteurs: Jean SEGUY - Gustavo GUIZZARDI - Nils G. HOLM - Jacques ZYMBERBERG.

2. Deuxième Section: Mercredi 21 août 8 h 45 - 11 h 00: « RELIGION, SCIENCE, ET TECHNOLOGIE »

Président: François ISAMBERT, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France.

Rapporteur: Leo LAEYENDECKER, Professeur in General Sociology, University of Leyden, The Netherlands.

Auteurs: Paul LADRIÈRE, « Les actualisation divergentes des éthiques religieuses provoqués par les innovations techniques liées aux progrès des sciences de la vie ». - Helga NOWOTNY. « Technical innovation - spiritual innovation: remarks on the social basis of an antithesis ». - Arie RIP, « Opening the black box of technological development ».

3. Troisième Section: Jeudi 22 août 8 h 45 - 11 h 00: « EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, TECHNIQUES, ET CONSCIENCE MODERNE » . .

Président: Bryan WILSON.

Auteurs: Robert WUTHNOW, « Modernity and Religious Evolution: Bringing Social Structure Back in ».

Répondants: Thomas LUCKMANN. - Franco FERRAROTTI. - Jean-Paul MONTMINY.

4. Quatrième Section: Vendredi 23 août 8 h 45 - 11 h 00: « RELIGION, NATIONALISME ET COSMOPOLITISME »

Responsables: Roland J. CAMPICHE. - Liliane VOYE.

Rapporteur: Julien FREUND, « La religiosité: un blocage de la vie religieuse produit par la rationalisation scientifique et technique du monde contemporain ».

Auteurs: Shin ANZAI, and Jan SWYNGHEDOUW, « Japanese Religions and the Anti-Nuclear Movement ».

## 2. GROUPES DE RECHERCHES

1. MARDI 20 AOUT: 17h 00 à 19 h 00:

- Nils G. HOLM, Scandinavian Countries. « Religion and Mass Communication ».

- Jean REMY et Liliane VOYE, Université Catholique de Louvain-la-Neuve. « Pélerinage et Modernité ».

2. MERCREDI 21 AOUT: 17 h 00 à 19 h 00:

- Roberto CIPRIANI, Professeur Associé de Sociologie, Université de Rome, Italie. Federico D'AGOSTINO, Associate Professor of Sociology, University of Naples, Italy « Cultural Process of Religion in a Mexican Pueblo ».

- Jacques ZYLBERBERG, Québec, Canada. « Mystique jeune contemporaine: Polisation ou dépolitisation à partir du cas des Hessedims Montréalais ».

3. JEUDI 22 AOUT: 17 h 00 à 19 h 00:

- Kare DOBBELAERE, and some Dutch Sociologists. « Plarization, confrontation of approaches and the Micro, Meta, Macrolevel ».

- Roland CAMPICHE, Jean-Paul WILLIAIME, Groupe International de recherches sur les protestantismes, « Genese et exercice du pouvoir laics dans les Églises protestantes ».

EDITRICE IANUA - P.O. Box 724 - ROMA

---

**SOCIETA' E RICERCA SOCIALE**

collana di scienze umane

- J. Duvignaud, F. Ferrarotti, A. Izzo: **INDIVIDUO E SOCIETA' NEL PENSIERO DI DURKHEIM** - In 8° di pp. 128.
- R. Cavallaro, G. Bucci: **PROGRESSO TECNICO E VALORI TRADIZIONALI** - La Fiat nel Basso Molise - Prefazione di F. Ferrarotti - In 8° di pp. 136 con 2 cartine e numerose tabelle.
- R. Cipriani, G. Rinaldi, P. Sobrero: **IL SIMBOLO CONTESO** - Simbolismo politico e religioso nelle culture di base meridionali - Prefazione di A. M. Di Nola - In 8° di pp. 168 con 16 foto fuori testo.
- P. Di Giorgi: **ADOLESCENZA E FAMIGLIA** - Conflitto giovanile e dipendenza familiare - Prefazione di Gérard Lutte - In 8° di pp. 108.
- F. Ferrarotti, et alii: **STUDI E RICERCHE SUL POTERE** (3 voll., 1980-1983).
- M. Tosi: **LA SOCIETA' URBANA NELL'ANALISI DEL ROMANZO** - La struttura della società romana in Moravia, Gadda e Pasolini - Saggi introduttivi di Franco Martinelli e Graziella Pagliano Ungari - In 8° di pp. 176.
- M.I. Maciotti: **ERNESTO NATHAN** - Un sindaco che non ha fatto scuola.

**ANTOLOGIE**

- A. Nesti: **UTOPIA E SOCIETA'** - Per una sociologia dell'utopia - scritti di: Baczko, Bloch, Buber, Carbonaro, Dahrendorf, De Certeau, Fergnani, Ferrarotti, Hiernaux, Mannheim, Marcuse, Popper, Remy, Touraine - In 8° di pp. 240.

# L'Eco della Stampa

---

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò  
che si scrive sul vostro conto*

---

**Artisti e scrittori**

**non possono farne a meno**

---

*Richiedete le condizioni d'abbonamento a  
ritagli da giornali e riviste scrivendo a  
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549*