



La Critica Sociologica

80 ANNI
VERNO 1986-1987

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 8.000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 30.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 13.000 abbonamento annuo L. 50.000

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

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

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. 6786760

Partita IVA 06225540589

Coordinamento tecnico *led* s.n.c. — via Cosenza 7 — 00161 Roma
Tipografia Falcongraf s.r.l. — via Cinquefrondi 25 — 00173 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

80. INVERNO 1986-1987

gennaio-marzo 1987

SOMMARIO

F.F. — I grattacieli non hanno foglie.....	III
--	-----

SAGGI

A. HELLER — Da un'ermeneutica per le scienze sociali a un'ermeneutica delle scienze sociali (parte prima).....	1
A. NEGRI — Rileggendo « Americanismo e fordismo » di Antonio Gramsci...	16
C. TOGNONATO — Sartre evaso dal purgatorio.....	41
A. FERRARA — Riflessioni sul disagio del moderno a partire da un saggio di Dick Howard.....	53
W. WESOŁOWSKI — Struttura e mutamento in Polonia (Parte II).....	64

INTERVENTI

A. NEGRI — Cultura al trivio.....	77
G. GADDA CONTI — Summum jus, summa iniuria?.....	80

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

G. CORSINI — Umanesimo e mass media: un contributo di ricerca.....	83
A. CHAIRETAKIS — L'esistenza in America della musica folkloristica del Sud d'Italia e i suoi legami con la madrepatria.....	93
M. AMANN-GAINOTTI — Prospettive sociali e interculturali della psico-epistemologia genetica di Jean Piaget.....	106
F. FERRAROTTI — Riflessioni sull'adolescenza.....	120
F. FERRAROTTI — In memoriam Joseph Bensman (Jan. 24, 1922 - Nov. 4, 1986).....	130

SCHEDE E RECENSIONI.....	133
--------------------------	-----

CONCISE SUMMARIES OF SOME ARTICLES.....	148
---	-----

In copertina, foto di F. Ferrarotti (New York, 1971)

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 31 marzo 1987

I grattacieli non hanno foglie

Giunge voce che l'Associazione Italiana di Sociologia vada preparando un maxicongresso sui rapporti fra Europa e America, per essere precisi Nordamerica. L'iniziativa, come novità, non sembra certo fatta per dare le vertigini. Arriva, anzi, in ritardo, se si pensa che i francesi sono da tempo scesi in forze nelle varie università, dell'una costa e dell'altra, da Derrida a Morin, esaurendo rapidamente tutte le migliori cartucce, si fa per dire, del moderno e del post-moderno. Gli italiani, se pure non proprio gli « operatori culturali », non sono stati da meno. Metanolo permettendo, le « Cantine Riunite » difendono piuttosto bene le posizioni acquisite. I bevitori americani danno, almeno in questo caso, un bell'esempio di spregiudicatezza ideologica, tracannando gli spumeggianti prodotti delle cooperative « rosse » dell'Emilia-Romagna. Daniel Bell dovrebbe tenerne conto: è la più puntuale verifica della sua famosa tesi circa « la fine dell'ideologia ». Ma il vero problema, trattando dei rapporti America-Europa, non è quello dell'America, bensì degli europei che si provano a scriverne, secondo prospettive tanto intellettuali da riuscire talvolta intellettualistiche, e dopo rapidi soggiorni di qualche settimana come ospiti spesati di una qualche benemerita fondazione. La disinformazione sul tema è così notevole che Tocqueville è ancora oggi meglio di Baudrillard. Il quale trova che tutti i miti moderni sono oggi in America e solo in America, salvo poi a lamentare la scarsa presenza umana. Questa scarsa presenza la riscontra « nei deserti », negli ampi spazi. Non si può non essere d'accordo. Forse bisognerà consigliargli Manhattan a mezzogiorno, all'ora del lunch. Credo tuttavia di capire, o di intuire, il disappunto di Baudrillard. La battuta di Gore Vidal, illustre « expatriate » americano, potrà parere indebitamente generalizzante e « cattiva » (America is a Ramada Inn from coast to coast - « l'America è un solo Ramada Inn dall'Atlantico al Pacifico »), ma chiunque abbia viaggiato a lungo, possibilmente in auto, attraverso le sterminate pianure degli Stati Uniti ha conosciuto in prima persona il senso di un invincibile squalore, deve aver sperimentato l'insignificanza frastagliata, priva di forma o di disegno, informe e casuale come un paesaggio dopo un bombardamento, dello spazio priva di segni storici, le grandi strade

costeggiate dai detriti di una miriade polverizzata di costruzioni irregolari e fragili, in tutto simili alle quinte in cartapesta d'un teatro di posa da smontare il giorno dopo, di certi paesaggi urbani e insieme la sinistra, funerea pace di certi suburbi irreali nella manicurata perfezione dei loro giardinetti. Questo viaggiatore deve aver misurato nel proprio sangue la solitudine di una civiltà dell'intercambiabile e del provvisorio. È questo il mondo dell'inautentico: il mondo che preferisce il confort dell'«usa e getta» al conforto della durata nel tempo, la comodità del cambiamento superficiale al piacere della stabilità in cui sedimentano le esperienze e i significati.

Per uscirne la sofferenza sembra inevitabile. Sono le grandi tragedie storiche, l'angoscia del fallimento, le sottili tormentose incertezze di fronte alla difficoltà del compito che scoprono e mettono a nudo i nervi dell'autocoscienza, e quindi dell'autentico, così come sono il senso e la percezione acuta della propria finitudine che conferiscono all'individuo, insieme con il senso del limite e della propria mortalità, la consapevolezza della propria irriducibile irripetibilità, della propria non-fungibilità, del carattere finale e non-strumentale della persona. Ma la transizione dalla persona come simulacro alla personalità individua e specifica della persona non è possibile mediante il puro, labirintico introspezzivismo che ci è stato consegnato dalla tradizione filosofica. L'iniziativa con cui si esprime la personalità della persona non è caratterizzabile attraverso un generico «impegno», o commitment o engagement. Per essere specificatamente operativa, o non ridursi a velleitario alibi che conferma una praticistica inerzia, l'iniziativa deve fare i conti con le caratteristiche, storicamente determinate, del contesto extra-soggettivo. Queste caratteristiche non possono essere deduttivamente anticipate. Vanno esaminate, descritte, spiegate e interpretate dalla ricerca empirica concettualmente orientata. L'impostazione filosofica tradizionale, con il suo apparato di concetti storici e il suo essenzialismo quidditativo, incontra qui il suo limite. I principi di preferenza personali e le idiosincrasie soggettive tendono a mascherarsi e ad assumere le vesti di principî universali, per loro natura inattuabili e inattuabili. Le caratteristiche specifiche del contesto divengono inafferrabili. La suggestività della formulazione filosofica nasconde allora un vuoto conoscitivo che blocca l'iniziativa operativa auto-espressiva in quanto ignora i termini «effettuali», storici, con cui questa deve misurarsi.

Nelle società industrializzate, forse per la prima volta dal punto di vista storico, il tempo diviene una merce scarsa, quotidianamente calcolabile al di là della sua qualità intrinseca, e si sviluppa il culto

della velocità come bene in sé, vale a dire come scopo degno di essere perseguito in quanto tale. I ritmi della macchina tendono a sostituirsi ai ritmi umani. Le scadenze si autoriproducono; la pressione temporale si autogenera; fa il suo ingresso nella società umana una fretta generalizzata, angosciante e frenetica, le cui ragioni e i cui scopi sono stati semplicemente dimenticati. È ancora possibile meravigliarsi se la vita si fa, come già si disse, « unidimensionale »?

F.F.

SAGGI

Da un'ermeneutica per le scienze sociali a un'ermeneutica delle scienze sociali

1. *Le scienze sociali 'comprendenti'*

Scopo di questo saggio è favorire l'evoluzione dal concetto tradizionale di « ermeneutica *per* le scienze sociali » in quello di « ermeneutica *delle* scienze sociali »; o, meglio, si spostare l'accento sul secondo. « Ermeneutica *per* le scienze sociali » è una dizione che presuppone la ricerca di significato come interpretazione entro le sfere della sociologia, delle scienze politiche, dell'etnologia, dell'antropologia, della storiografia, cioè tutti quei campi di ricerca che si definiscono scientifici e che si propongono la comprensione della società. « Ermeneutica *delle* scienze sociali » vuol dire, invece, porre in discussione la capacità di comprensione delle scienze sociali stesse, chiedendosi ad esempio cosa voglia dire in effetti « scienza sociale », che cosa si propongano gli scienziati sociali che le praticano, come sia connotata la parola 'scienza' entro la formula 'scienza sociale', e problemi collegati. E siccome le scienze sociali rappresentano un portato teoretico moderno, un'ermeneutica delle scienze sociali altro non è che un'ermeneutica della modernità che si sforza di riflettere sull'autocomprensione, o piuttosto sull'autocoscienza, della nostra epoca.

Voglio cominciare da frammenti metanarrativi che possono servire da ipotesi. Occupandoci di ermeneutica, la metanarrativa deve mantenersi sul piano dell'interpretazione. Non disserterò, pertanto, sulle *cause* dell'emergere delle scienze sociali, ma cercherò invece di collocarle nel contesto della coscienza e autocoscienza dell'era moderna.

Un nuovo genere di coscienza storica, insieme riflessa e universale, si affacciò con l'Illuminismo e divenne dominante con la Rivoluzione francese. In occidente si cominciò a considerare il proprio tempo come un prodotto dell'evoluzione storica mondiale, in cui ogni stadio disponeva di possibilità e limiti suoi propri ed era desti-

nato a essere superato dall'avvento di uno stadio successivo. Hegel edificò un grandioso impianto filosofico sul nuovo terreno dell'autocomprensione. Secondo lui, nessuno mai aveva trasceso e nessuno mai avrebbe trasceso in termini di azione, pensiero, progettualità, fantasia o utopia, il *proprio* Tempo; e neppure noi ci riusciremo. Ancora, Hegel aggiungeva che il passato che riusciamo a ricostruire dal nostro presente punto di osservazione è l'*interità*, cioè è tutta la Storia e *tutta la Verità*. La gabbia temporale hegeliana contiene un doppio paradosso che solo il sistema hegeliano riuscì provvisoriamente a sostenere. L'universalismo riflesso aveva generato l'uomo faustiano, che disprezza ogni tabù e trascende ogni limite, che smania di sapere tutto e di realizzare tutti i suoi progetti e i suoi desideri. Ma questa universalità manifestava pubblicamente, nello stesso tempo, il nostro imprigionamento nella contemporaneità. L'universalismo riflesso ha trasformato la Verità nella 'Verità storica', privando il mondo dell'eterno, del senza tempo, ma senza soddisfare la sete di certezza presente tanto nel mondo esteriore che in quello interiore. La moderna coscienza storica avvolge strettamente questo doppio paradosso, come avvolge ogni tentativo di darvi soluzione, o almeno di convivere con esso creativamente.

La ricerca di comprensione e di autocomprensione include la storia presente, il presente storico, le nostre società e noi stessi. Ci si pone il compito di produrre *vera conoscenza* di un *mondo*, pur nella consapevolezza che la conoscenza è situata in quel mondo. Come sapere se la conoscenza è vera? Come sapere cosa si sa davvero? Per superare il paradosso, bisogna trovare il *punto di Archimede fuori della contemporaneità*. Ma questo non è possibile: il carcere del presente consente solo una fuga illusoria.

Anche così, però, una via di fuga rimane aperta. Supponiamo che la nostra storia e la nostra coscienza storica, ed esse sole, producano metodi o giochi linguistici capaci di offrire ai contemporanei i punti di Archimede esterni al recinto della contemporaneità. A queste condizioni, il paradosso si rivelerà falso, una pura apparenza. Questo tipo di giochi linguistici è chiamato *scienze sociali*. Sia le scienze sociali nomotetiche che quelle ermeneutiche offrono un punto di Archimede, sia pure di natura differente. Prendiamo per prime le scienze nomotetiche (o esplicative) e supponiamo di poter fissare determinate leggi o regolarità storico-sociali generali che, una volta scoperte, siano applicabili a *tutte* le storie e a *tutte* le società, comprese le nostre. La nostra storia, le nostre istituzioni, la nostra società possono, perciò, essere *spiegate*, e comprese in maniera *completa* e *autentica*. Noi superiamo i limiti della nostra coscienza storica

usando il potenziale contenuto nella coscienza storica stessa. Per le scienze ermeneutiche il risultato sarà analogo. Immaginiamo di poter comunicare con personaggi di altre età o con membri di culture aliene, e di essere in grado di leggerne le idee (o i testi) e di venire così a conoscere realmente il loro pensiero. E proviamo a immaginarci capaci di guardare noi stessi con i loro occhi, dal punto di vista del loro contesto culturale di esseri 'altri'. Ebbene, se solo noi facessimo sì che questi 'altri' ponessero le *loro* domande, e giudicassero la nostra storia e le nostre istituzioni dalla loro prospettiva, che è la *loro* coscienza storica, avremmo trovato un punto di Archimede *esterno* alla nostra cultura. E nuovamente valicheremmo i limiti esposti dalla nostra coscienza storica mobilitando le sue stesse potenzialità. Le scienze sociali nomotetiche ed ermeneutiche sono, perciò, parimenti prodotte dalla nostra coscienza storica. Entrambe hanno espresso la consapevolezza della nostra storicità; entrambe sono sorte come sforzo titanico di produrre vera *auto-coscienza* per un'epoca che percepisce stessa in quanto storicità. La crescente consapevolezza della complessità e della fallibilità della promessa denominata 'scienza sociale' non ha scosso la fiducia nell'adempimento finale della promessa stessa. Solo adesso, nel periodo chiamato 'postmoderno', lo scenario è stato ridisegnato. È per questa ragione che il termine composito 'scienze sociali' è stato sottoposto a verifica ermeneutica.

Esso indica l'aspirazione e l'ambizione dei giochi linguistici tendenti a elaborare un'autentica auto-conoscenza della società moderna. Le scienze naturali e quelle sociali sono state a lungo considerate due branche del genere *scienza*. Senza curarsi del fatto che le scienze sociali venissero così sussunte nelle scienze naturali, si diede per scontato che entrambe avessero carattere di scienze *esatte* e *cumulative*. E quando l'esattezza si rivelò grossolanamente *inesatta*, tale insuccesso fu spiegato in termini *temporali*, sostenendo che si trattava di discipline ancora « giovani e nuove », ancora « immature », ancora incapaci di sviluppare metodi specifici e definitivi. Anche oggi, del resto, c'è chi dice che, trattandosi di una scienza estremamente « giovane », i fallimenti della sociologia vadano attribuiti alla sua tenera età, con un dubbio effetto giustificativo, se è vero che la fisica nucleare è scienza assai più « giovane ». Il matrimonio fra scienze sociali e naturali è fallito proprio perché le prime sono state poste sotto tutela e costrette a lamentare continuamente la loro supposta inferiorità. Eppure non si era trattato di un matrimonio imposto, ma di una scelta che aveva sollevato le più ampie aspettative.

Aspettative che neppure andarono completamente deluse. Nel corso del processo di progressiva differenziazione delle sfere cultura-

li proprio della modernità, le scienze sociali si erano collocate nella sfera *dominante*, quella della scienza. Weber, la cui visione della divisione delle sfere culturali è una lucida disamina della condizione moderna, analizza la *scienza* come vocazione, pur avendo in mente esclusivamente le scienze sociali. Con alcune avvertenze, si può ancora sottoscrivere la diagnosi weberiana e le interdizioni stesse che essa implicava. Per Weber, la scienza era una sfera culturale che attraversava quelle della politica, del diritto, dell'estetica, dell'economia, della religione, dell'erotismo. La relativa indipendenza di ogni sfera è insieme il risultato e la preconditione della capacità di riprodursi della modernità. Ogni sfera contiene norme e regole proprie e diverse da quelle delle altre sfere. Se, ad esempio, le norme e le regole proprie della sfera politica o di quella economica, o addirittura dell'estetica, fossero applicate e rispettate nella sfera della scienza, le norme specifiche di quest'ultima sarebbero compresse, e la scienza stessa ne verrebbe deformata. Si potrebbe ancora osservare che la distinzione fra sfere dipende anche dalla nostra percezione. Sebbene le scienze sociali non si siano mai effettivamente *comportate* come scienze naturali, è solo negli ultimi cinquanta anni che si è preso coscienza di ciò. Questa nuova percezione considera la scienza sociale una sfera *indipendente*, con proprie regole e norme, diverse per molti aspetti decisivi da quelle della scienza naturale. L'apparente matrimonio di convivenza fra scienze sociali e naturali, che aveva gradualmente smesso di funzionare, è finito in un pacifico divorzio. E questo non è accaduto soltanto a causa del fallimento di tutti i tentativi di determinare una serie di leggi storico-sociali di tipo universale. Nemmeno le scienze sociali «ideografiche» sono sopravvissute alle aspettative che avevano generato. In breve, le scienze naturali, malgrado le modifiche di paradigma, si sono dimostrate *essenzialmente cumulative*, mentre le scienze sociali, nonostante la tendenza a strutturare determinate forme di conoscenza, si sono rivelate di natura *essenzialmente non cumulativa*, pur aspirando a un modello cumulativo e onnicomprensivo.

La conoscenza può essere cumulativa sinché il suo intrinseco gioco linguistico è prevalentemente orientato alla *soluzione di problemi*. Se X ha risolto un problema, e io adotto la sua soluzione, posso andare avanti e risolvere il problema successivo, e così via. Nelle scienze sociali, questo significherebbe, ad esempio, che Marx risolve un problema, Tönnies rifacendosi a lui compie un passo ulteriore, Weber forte di entrambi i contributi, ne compie un altro di grande portata; poi Parsons si approprierebbe di tutte quelle soluzioni aggiungendovi le proprie, sicché, al presente, Luhmann po-

trebbe edificare sul materiale accumulato dai sociologi precedenti, e così via. Questa sembra, ed è, una parodia. La ragione del carattere parodistico di questa considerazione consiste nel fatto che le scienze sociali, semplicemente, non sono interessate a risolvere i problemi come cosa primaria. Esse producono senso e contribuiscono alla nostra auto-consapevolezza. Individuano problemi, li chiariscono, li collocano nel loro contesto, e nella misura in cui risolvono dei problemi, cosa che certamente fanno, li risolvono in questa accezione ampia e prospettica. Nelle scienze sociali non esiste *la* soluzione definitiva di un problema, neppure quando si operi entro la cornice di un *unico e identico paradigma*. Da questo punto di vista, le scienze sociali si avvicinano alla filosofia, non certo alle scienze naturali. Da Dilthey in poi, l'ermeneutica è stata ben consapevole di questo.

Le scienze sociali (dopo aver divorziato da quelle naturali) possono stabilire una propria indipendente sfera di competenza, rinunciando ad ambire al conoscere cumulativo e all'esattezza. C'è ancora un'aspirazione alla quale, però, non possono rinunciare: quella a produrre una *conoscenza autentica* della società, in particolare della società moderna. Se abbandonassero questa aspirazione, cesserebbero sicuramente di esistere. Nelle scienze sociali, il significato può riferirsi solo a una conoscenza autentica, o meglio è « estorto » ad essa. La storia, insiste Ranke, *dovrebbe* raccontare i fatti come sono *realmente* avvenuti, e la sociologia, in base all'imperativo di Max Weber, *dovrebbe* costruire tipi ideali capaci di farci comprendere come *realmente* funzionino le istituzioni. Da questo punto di vista, è irrilevante che storici, sociologi o scienziati sociali di qualunque tipo riescano a soddisfare completamente questa norma oppure no. Per di più, a differenza delle regole, le norme possono essere osservate in maniere diverse. Il cuore del problema è che va rispettata la *norma della verosimiglianza*, pena l'impossibilità stessa di qualunque scienza sociale. Ma se nelle scienze sociali non c'è un problema da risolvere (o se la questione ha un'importanza relativa), e se non c'è conoscenza cumulativa al di fuori della pubblicistica, come si può avere verosimiglianza?

Innanzitutto, bisogna evitare equivoci. Nietzsche disse una volta che la scienza era stata inventata per scansare la Verità. Nella versione di Heidegger, l'intuizione originale dei greci sul carattere della Verità come *aletheia* (non nascondimento) era stata sostituita, nella filosofia e nelle scienze moderne, dalla teoria della Verità come corrispondenza. La vera conoscenza, ovvero il « rispecchiamento » o la correttezza formale avevano preso il posto della Verità. Alcune correnti filosofiche, specialmente quelle di orientamento positivisticò,

sono responsabili di questo errore, e anche gli scienziati sociali vi si sono accodati. Ma la ricerca di vera conoscenza in sé non può né scansare la Verità né «svelarla». *Verità e vera conoscenza semplicemente hanno differente natura*. La vera conoscenza può diventare Verità (verificandosi, ovviamente, determinate condizioni ancora non realizzatesi), ma non può diventare Verità puramente presentandosi come vera conoscenza. I più grandi scienziati sociali si sono ben guardati dal confondere vera conoscenza e Verità. Weber, che denunciava questo equivoco come fonte di delusioni pericolose, è un esempio lampante. Weber ammoniva esplicitamente i suoi allievi a *non* caricare le scienze sociali del compito di scovare il senso della vita: la ricerca della vera conoscenza deve rappresentare una vocazione, non un sentiero verso la Verità. Cercare la Verità attraverso il perseguimento del vero conoscere è credere in una falsa promessa, che le scienze sociali non hanno l'autorità di fare.

Se questo grave rischio di cadere in malintesi è evitato, vi sono però altre questioni da affrontare. Si intende che la ricerca di vera conoscenza, di verosimiglianza, è la norma fondamentale delle scienze. Perseguendo il significato nel campo delle scienze sociali ci si dovrebbe attenere a questa norma e non perderla mai di vista, per pressioni politiche o economiche, o in forza di considerazioni estetiche. Ma *come* tenere fede alla norma della verosimiglianza? *Come* accertarsi se vi si è tenuto fede? Il problema può essere così sintetizzato: quali sono i *criteri* della conoscenza autentica, i *criteri* della verosimiglianza, nelle scienze sociali? Se riusciamo a trovarli, possiamo ritenere di avere sufficientemente — sebbene non completamente — compreso le scienze sociali.

Il fatto di stabilire questi criteri non riguarda la sola ragione teoretica. È anzi fundamentalmente un problema pratico, se per 'pratica' si intende la politica e la morale. È infatti una questione politica e morale individuare i criteri in base ai quali falsificazioni grossolane come in *Breve Corso di Storia del Partito bolscevico* di Stalin o il «riesame revisionistico» dell'Olocausto compiuto da Faurisson possono e devono essere respinti e accantonati. Per essere ancora più chiari, giacché sappiamo tutti, senza bisogno di ulteriori dimostrazioni, che esistono grossolane falsificazioni, ideologicamente ispirate, di fatti sociali e di avvenimenti storici, è lecito attendersi che la sfera della scienza sociale ci fornisca i criteri utili a separare il vero dal falso, a distinguere il giusto e l'errato.

Ho citato sin qui solo falsificazioni clamorose. La critica teorica può portare esempi meno estremi. Interessi di classe o di gruppo da un lato, e forte motivazione personale dall'altro, possono inconscia-

mente influenzare una percezione teorica, distorcere la comprensione e l'esposizione, condizionare l'approccio a un tema o a una situazione. L'ideologia e la falsa coscienza possono essere decifrate dal teorico critico, ma l'autorità nel decifrarle e i mezzi per individuare il giusto e l'errato, per separare la comprensione dall'equivoco, non vengono dallo studioso, ma dai *criteri* di verosimiglianza che questi deve fedelmente applicare. È ovvio che per far ciò occorre che tali criteri esistano. È di questo che voglio ora trattare.

2. *La ricerca della Vera Conoscenza nelle scienze sociali*

Sebbene si creda che le scienze moderne si sottopongano al modello cartesiano, chiunque osservi spassionatamente la storia delle scienze sociali si accorgerà che esse non si sono mai completamente conformate ai criteri razionalistici della Verità come furono elaborati nel corso del XVII secolo da Descartes, Spinoza e dallo stesso Hobbes. L'appello dei grandi razionalisti a gettare via tutti i libri, per non riempirsi la testa di falsità e di pregiudizi, non potrebbe essere accolto nella scienza sociale. E neppure sarebbe possibile osservare l'imperativo metodologico di dedurre ogni affermazione da pochi assiomi. 'Sapere qualcosa' nella sfera delle scienze sociali *include* almeno la conoscenza di determinate opere. Anche i tentativi più appassionati rivolti a matematizzare alcune branche della scienza sociale hanno perso presto un vero carattere razionalistico-deduttivo. E, come ha osservato Anthony Giddens, non è andata molto meglio con i metodi puramente empirici. Per citare solo un ostacolo, il cosiddetto materiale fattuale nella scienza sociale non è mai del tutto fondato sull'osservazione. Per noi, 'sapere qualcosa nella sfera delle scienze sociali' significa soprattutto 'avere una gran quantità di informazioni', nel senso di 'aver letto molto', di possedere uno 'scibile' e così via. Prescindendo dall'accordo con questa convinzione, lo scibile rappresenta comunque un aspetto del 'possedere una vera conoscenza' nelle scienze sociali; un fattore, cioè, che Descartes avrebbe considerato indice di *completa ignoranza*. Quello che è sopravvissuto di fecondo della grande tradizione razionalistica è il 'momento cartesiano' presente in ogni indagine scientifica. Per 'momento cartesiano' intendo ciò che Kant chiamava *Selbstdenken*, vale a dire l'atteggiamento di chi non accetta tesi, asserzioni o premesse come dotati di un'autorità *non contestabile*. La conoscenza, allora, può essere vera solo se è suffragata dalla ragione autonoma del ricercatore. Non è solo una teoria critica (nel senso della tripartizione in

scienze nomotetiche, ermeneutiche e critiche proposta da Habermas) che produce una lettura critica; questo vale per qualsiasi tipo di scienza sociale. Anche l'antisoggettivista più ostinato soddisfa il criterio del *Selbstdenken* se opera entro il medium della scienza sociale. Anche gli anti-cartesiani hanno il loro 'momento cartesiano'.

C'è anche un'altra eredità cartesiana che le scienze sociali non possono abbandonare del tutto. Gli scienziati sociali probabilmente non condividono l'assunto cartesiano per cui una nozione è vera se si presenta alla mente in modo chiaro e distinto; devono, però, accontentarsi della chiarezza e della capacità di distinzione che il loro medium consente. Nella scienza sociale solo raramente si possono ragionevolmente usare «definizioni reali», dato che quanto più un concetto sociale è importante e fondamentale, tanto meno si riesce a definirlo. Se provassimo a definire nozioni come 'società', 'lavoro', 'cultura' e simili, ci renderemmo subito conto che si tratta di definizioni del tutto vuote, e quindi prive di significato per la ricerca di vera conoscenza e non applicabili coerentemente alla ricerca stessa. Naturalmente, si può sempre fornire una definizione di tipo nominalistico, capace di assolvere a una specifica funzione di riferimento, ma priva di valore cognitivo e incapace di contribuire al nostro conoscere, verificando se si tratta di una conoscenza vera o falsa. È per questo che Weber raccomandava la *Bestimmung* (determinazione) invece della definizione in sociologia. La *Bestimmung* ci aiuta a chiarire i concetti il più possibile, nei limiti in cui la nozione determinata rinvia all'identità prevalente in tutti gli usi e le interpretazioni; però essa indica anche qualcosa di più, di meno, o di diverso rispetto a ciò che noi stessi abbiamo inteso indicare. Questo aspetto di non identità è ulteriormente messo in luce dal fatto che anche l'uso più coerente della nozione è passibile di essere percepito come non del tutto coerente da chi si ponga da una diversa prospettiva. In breve, le scienze sociali non sono soltanto aperte alla possibilità della *falsificazione*, il che vale per tutte le scienze; esse sono anche passibili di *interpretazione-reinterpretazione*. In questo modo, il loro rapporto con i criteri del *chiaro e distinto* non è effimero, anzi, le scienze sociali li assumono come intrinseci.

Così, il discorso iniziato nel tradizionale modo polemico («le scienze sociali non possono essere né completamente deduttive né totalmente induttive», «non possono offrire una definizione chiara e distinta delle loro nozioni base») è approdato ad una nota positiva: le scienze sociali rappresentano branche della conoscenza aperte all'interpretazione e alla reinterpretazione. *Le opere più significative delle scienze sociali costituiscono un patrimonio prezioso cui attinge-*

re di continuo nella ricerca di significato e di vera conoscenza.

Lasciatemi ripetere che la ricerca di vera conoscenza nelle scienze sociali è sinonimo di ricostruire, delucidare, raccontare, comprendere, interpretare e tradurre in modelli « come è realmente avvenuto », « come realmente funziona », « come venne percepito », « come fu realmente compreso », eccetera. Senza curarsi dell'ordine di priorità, sia l'interpretazione che la spiegazione di eventi, istituzioni e altro devono essere *plausibili*. È stato spesso notato che, nelle scienze sociali, la probabilità o la plausibilità coincidono con la verosimiglianza. Per Collingwood, ne è prova la traduzione del latino *probare*, che può anche essere reso con « rendere plausibile ». E qui arriviamo a un crocevia importante: io accetto, infatti, che la verosimiglianza possa essere resa in termini di plausibilità, mentre non accetto che la plausibilità costituisca in genere un criterio sufficiente per una conoscenza autentica nelle scienze sociali.

Altrettanto comunemente si ritiene che la plausibilità sia anche una categoria centrale della *retorica*. Si può aggiungere che per il pensiero quotidiano sono la plausibilità e la probabilità che rendono vera una teoria. Se allora le teorie delle scienze sociali sono vere in quanto sono plausibili, i criteri della verosimiglianza dovrebbero essere identici in retorica, nelle scienze sociali e nell'uso quotidiano. Non essendo questo un punto di partenza convincente, potremmo estendere la nostra riflessione alla ricerca di un criterio per la scienza sociale che sia *più forte* di quello di plausibilità. Questo criterio potrebbe essere quello di certezza, ma l'abbiamo già respinto in sede preliminare. Per uscire dall'apparente impasse, dobbiamo convincerci che non si tratta di andare oltre la plausibilità, bensì di ricercare un *tipo specifico o un criterio della plausibilità*. Riassumendo, ciò che *fa* una teoria plausibile in retorica e nella vita quotidiana è un insieme di procedure che non sono identiche a quelle che rendono una teoria plausibile nelle scienze sociali. Per di più, la *capacità di richiamo* del plausibile nella scienza sociale è di natura diversa da quella del plausibile in retorica. Senza dubbio, molte teorie sociali potrebbero essere meglio definite come esercizi retorici, ed è in conseguenza di ciò che la linea di distinzione fra i due generi è tanto labile. Nelle osservazioni che seguono, però, non mi occuperò della produzione di alcuni teorici sociali, bensì delle *norme* delle scienze sociali *inerti* alla sfera di queste scienze come io le intendo.

La verosimiglianza è il *risultato* di un'indagine sociale, e tale indagine va condotta in base a certe norme. Una di queste può essere così formulata: *la scienza sociale non deve usare l'oggetto d'indagine come strumento* per il perseguimento di finalità proprie dello

scienziato sociale. Si usa l'oggetto d'indagine come strumento quando si formula una teoria in modo tale che chi è indagato agisca come il teorico sociale vuole, desidera o si aspetta che faccia, attraverso la mobilitazione di risorse che provocano risposte emotive o sollecitano determinati interessi. Questo divieto ha natura sia pratica (morale) che teoretica. È pratico (morale) perché chi è indagato e viene usato come si è detto, finisce per divenire oggetto di una manipolazione (esattamente come nel caso della retorica più triviale). Ma il divieto vale anche sul piano teoretico, perché per effetto dell'impatto retorico la teoria sarà del tutto plausibile solo nel caso del soggetto indagato, e in nessun altro. Anzi, persino quel tipo di plausibilità è destinato a durare solo sinché hanno effetto le emozioni e gli interessi evocati dal ricercatore. È per questo che le teorie di ispirazione retorica riescono a esercitare una grande influenza nel loro contesto d'origine, ma declinano rapidamente al livello di semplice materia di documentazione storica e non riescono a offrire quella capacità paradigmatica mostrata invece dalle teorie che abbiamo detto appartenere al « patrimonio » delle scienze sociali.

La preclusione che va posta verso un impiego retorico delle scienze sociali non va però estesa alla valutazione. Non c'è alcun bisogno, tanto per le teorie sociali non retoriche quanto per quelle poco retoriche, di essere 'avalutative'. Ho più volte manifestato il mio accordo con Weber circa il fatto che le scienze sociali dovrebbero osservare norme peculiari e che le norme di altre sfere culturali non dovrebbero prevaricare quelle della scienza sociale. Con questo non voglio sostenere che i valori propri di altre sfere non possano *ispirare* la ricerca nell'ambito delle scienze sociali o che non possano fornire dei referenti critici utili a condurre una ricerca. Molte teorie diverse, tutte altrettanto plausibili e scientifiche, possono coesistere; una si ispirerà a un valore proprio di una sfera, un'altra farà riferimento a un valore diverso o a un'altra sfera ancora.

Rispettare le norme interne alle scienze sociali è un dovere per qualunque teoria del genere, perché una cosa è la costituzione di una teoria, un'altra la manipolazione dell'oggetto di indagine. Quando, ad esempio, Weber insisteva perché gli scienziati sociali facessero sempre un inventario accurato dei cosiddetti « fatti non conformi » (quelli, cioè, che mettono in discussione o minacciano di inficiare la teoria cui si fa riferimento), egli sollevava un caso destinato a colpire l'uso forte della retorica, ma *non la valutazione*, come credeva di aver fatto. Questo semplicemente perché i fatti non sono di per sé conformi o non conformi, bensì lo *diventano* dall'angolo visuale di una particolare teoria. Lo stesso fatto può risultare estremamente

imbarazzante per uno scienziato sociale e provvidenziale per un altro.

In questo senso, anche se plausibilità e verosimiglianza non vanno confuse, e ci si limita a osservare i criteri di plausibilità specifici delle scienze sociali, si deve concludere che circa uno stesso problema, istituzione, evento, ecc. possono esistere diverse teorie sociali dotate di plausibilità che, in tale accezione, sono scientifiche. Basterebbe questo per *non equiparare* verosimiglianza (la quale rappresenta un genere particolare di plausibilità) e 'corrispondenza'. È una delle più elementari esperienze quotidiane quella di sentire riferire un avvenimento in mille diverse maniere, senza che per questo cessi di essere uno stesso avvenimento. Fa parte del senso comune che nessuna narrazione singola di un fatto possa essere completa ed esclusiva. L'ambito narrativo nella teoria sociale differisce per molti aspetti dalla versione quotidiana, ma non in uno particolare: *de te fabula narratur*; in entrambi i casi la storia riguarda problemi umani, problemi tuoi. Gli eventi e le istituzioni umani non sono semplicemente « là » per essere riflessi come una « immagine vera sulla retina », per seguire la metafora. I membri di un'istituzione la percepiscono in mille diverse maniere, e lo stesso vale per chi ha partecipato a un dato avvenimento. E ciò che non è del tutto identico nella percezione di un partecipante non può esserlo dal punto di vista dell'osservatore, soprattutto considerando che non esiste un osservatore 'puro'. Chiunque si ponga come osservatore, chiunque assuma l'angolo visuale della ragione teoretica è anche, allo stesso tempo, parte di istituzioni e di sfere *altre* rispetto all'istituzione o alla sfera proprie della scienza sociale, se non altro perché non può non partecipare della sfera della quotidianità.

Da tutto questo segue che: a) la verosimiglianza non può equivalere alla corrispondenza, perché non esiste « là » una singola cosa cui la vera conoscenza dovrebbe corrispondere, e b) che un *certo tipo* di corrispondenza deve essere presente nel fatto che la stessa esistenza dei fatti interpretati, nonché la catena causale che essi originano, devono pur essere suffragati da una qualche interpretazione e teoria che abbiano a che fare con essi. Così, per metterla in modo esplicito e sintetico, la verosimiglianza nelle scienze sociali può essere intesa come *l'identità di identico e non identico*. Un lavoro prodotto dalle scienze sociali dovrebbe quindi essere concepito come composto di un *nucleo centrale* e di un *alone*, non come due parti separate di una teoria, ma come i suoi *due aspetti*. Per evitare malintesi, voglio precisare che per 'aspetto centrale' non intendo la somma dei fatti interpretati, e per 'aspetto alone' la cornice teorica generale

usata dagli scienziati sociali. Per esempio, scrivendo del ruolo americano nella II guerra mondiale, si possono esaminare le intenzioni del Presidente Roosevelt senza pretendere che l'interpretazione di quei fatti conduca alla 'conoscenza profonda' di quella specifica vicenda. *Conoscenza profonda* è quella del genere che si può pensare accessibile a chiunque abbia studiato tutte le fonti disponibili, abbia scrupolosamente osservato i fenomeni principali, ne abbia discusso con i membri della comunità scientifica interessati alla questione, e abbia sottoposto questi dati *a una qualche prospettiva*. *Conoscenza di contorno*, o *alone*, è quella (intuizione, teoria, interpretazione, comprensione) cui si arriva da una premessa, da una prospettiva, da una motivazione culturale particolari, non condivise con altri, diverse dalle comuni esperienze di vita, individuali o collettive. Questo perché non si può nemmeno immaginare che qualcun altro pervenga alla identica intuizione, teoria, interpretazione, comprensione; in un parola, alla stessa conoscenza. Ancor meno si può pensare che *tutti* vi pervengano. La « conoscenza alone » possiede una speciale capacità di produrre significato, perché trasferisce al nucleo gli elementi di originalità, innovazione, narratività, sorpresa, vale a dire gli elementi inattesi, di *immaginazione*. Se l'alone è troppo sottile rispetto al nucleo, la conoscenza fornita da un determinato lavoro della scienza sociale sarà priva di stimoli, seppure vera; poco importante, seppure documentata. Se, invece, l'alone è troppo ampio, troppo spesso rispetto al nucleo, il lavoro assomiglierà più a un'opera di fantasia o di ideologia che di scienza sociale. Si deve evidenziare qui che anche la conoscenza del nucleo è passibile di essere falsificata.

Trovare il giusto equilibrio fra « nucleo » e « alone », fra « elementi di identità » ed « elementi di non identità dentro l'identità », è uno dei compiti più impegnativi della moderna scienza sociale, se non *il* più impegnativo. Le moderne scienze sociali sono sottoposte a una duplice pressione. Da una parte, c'è l'effetto dell'immensa accumulazione di informazioni che ha di recente interessato queste scienze, un'accumulazione che ha poco o nulla a che vedere con un progresso cumulativo della capacità di risolvere problemi, che non è tipica della scienza sociale. Lo scienziato sociale è spinto a raccogliere ogni spezzone di informazione che riguarda il suo problema; senza curarsi se la citazione suffraghi o meno la sua ipotesi o se l'informazione sarà più avanti semplicemente cestinata o ignorata. Approvazione o disapprovazione appartengono naturalmente al giudizio, e come tale alla prospettiva del ricercatore (« l'alone »). È poi praticamente impossibile ponderare, analizzare o giudicare ogni spezzone di informazione da una prospettiva o da un'altra. Rimane soltanto

una massa indigesta di informazione, che si traduce in inflazione del « nucleo ».

Il nucleo è allora sovraccaricato da un tipo di conoscenza che non è la vera conoscenza richiesta dalla scienza sociale, ma piuttosto il tipo di vera conoscenza richiesto dalle *istituzioni* che presiedono a tali scienze. Io concepisco la scienza sociale come un sub-sfera culturale (comprendente la trinità 'vita, società, cultura'), una sub-sfera che si propone di comprendere la società. Più hegelianamente, potrei parlare di un aspetto dello spirito assoluto che tende a decifrare lo spirito oggettivo, contribuendo così all'auto-coscienza (comprensione) della modernità. Chiunque concordi con me condividerà anche la mia convinzione che il sovraccarico di « conoscenza del nucleo » non esprime la capacità dell'*autore* di operare come deposito di una subsfera culturale, bensì è il prodotto del radicamento di quella persona in un'istituzione (nella sua capacità di membro partecipante della sfera socio-istituzionale). Più esattamente, ci si aspetta dallo scienziato sociale che conosca i contributi di chiunque abbia detto qualcosa di valido nel campo di studio in questione. Non è necessario avere una propria opinione su tutto: basta poter dimostrare che si è al corrente che quella determinata proposizione è stata formulata. I libri di scienze sociali sono pieni di affermazioni del tipo « X disse che Y aveva detto che Z sosteneva... », in cui l'enfasi non è posta sul « cosa », ma solo sul fatto che la conoscenza di quanto X afferma abbia detto Y riferendosi a Z, ecc., sia corretta. Potremmo parlare di una tecnica per « giocare sul sicuro ». Essa non richiede neppure l'elencazione o la ricapitolazione delle idee o delle tesi altrui, procedura che, bene o male, richiede un certo lavoro interpretativo. Le scienze sociali, insomma, rischiano seriamente di divenire una preparazione continua di nuove edizioni di enciclopedie. Esiste, però — ed è questa la pressione esercitata sull'altro lato, come si diceva prima — anche una tendenza di segno opposto. Dato che non si può pretendere che tutti siano innovativi e originali, ci si attende almeno che gli scienziati sociali seguano una corrente, segnalino la loro appartenenza a una delle tendenze di moda, a quello che rappresenta l'*ultimo grido*. Ciascuno, perciò, tende ad allargare sia il nucleo che l'alone, con l'effetto di restringere in modo sostanziale l'ambito della ricerca.

Qual è allora il giusto punto di equilibrio fra « elementi di identità » ed « elementi di non identità », fra il « nucleo » o l'« alone »? Non è possibile una risposta generale a questo interrogativo: a decidere è la *fronesis* dello scienziato sociale. Come già sottolineava Aristotele, la giusta misura, la « misura di mezzo » si colloca fra il

« troppo » e il « troppo poco ». Le norme di quella particolare sfera culturale denominata « scienza sociale » agiscono come qualunque altra norma: vanno applicate, e applicate in modo differente secondo il compito. In concreto, gli scienziati sociali mobilitano la loro *fronesis*, e i migliori lasciano un segno. La giusta proporzione dipende da molti fattori, uno dei quali, per citare Croce, è « il campo di visione » abbracciato dal lavoro. Da ultimo, ma non in ordine di importanza, va ricordato che esistono molte branche delle scienze sociali, ognuna delle quali retta *anche* da norme specifiche, più o meno rigorose. Alcune « norme del genere » possono venir meno, e altre norme (e/o stili) affermarsi. Si può persino pensare a una *Gesamtwissenschaft* delle scienze sociali per analogia con la *Gesamtkunst*. Ma sinché si parla della scienza sociale come genere, e nei limiti in cui opera in quanto tale, la costituzione e lo « svelamento » della Verità non può derivare da ciò.

Sono tornata due volte sulla distinzione fra ricerca del vero conoscere e ricerca della Verità, perché la ritengo una questione di grandissima importanza. È infatti proprio la falsa identificazione del vero conoscere e di Verità che ha screditato la conoscenza nel recente dibattito filosofico. Mi sono riproposta di fare un tentativo di approfondimento sulla questione della Verità in altra sede, per cui mi limito qui a pochi elementi di delucidazione. Nel linguaggio di ogni giorno parliamo di conoscenza, metafora, simbolo, esperienza e intuizione come « verità » *se hanno un impatto sulla nostra intera esistenza*. La Verità è intesa come « interezza », non perché rimanda alla *totalità*, ma perché interessa la nostra *esistenza come interezza*. In tal senso, la Verità è sempre *soggettiva*. Nella vita quotidiana, questo può significare « verità per me ». Se mi sono sottoposta a una radiografia per sapere se ho il cancro, il dottore chiederà al radiologo « cosa si vede », cioè « di che si tratta? », ma se io sospetto il peggio pregherò il dottore di « dirmi la verità! ». La religione — penso soprattutto all'ebraismo, al cristianesimo, al buddismo, all'islamismo e al taoismo — e la filosofia (insieme ad altre branche del pensiero laico) cercano un tipo di conoscenza, un mito, un simbolo o altro, capaci di *coinvolgere l'esistenza di tutti*, di dare significato alla *vita di ciascuno di noi* e in questo senso possono essere chiamate « olistiche ». La « verità » non è puramente teoretica. È anche pratica (morale). Non è però mai pragmatica. Può essere concepita *come assoluta e perenne*, ovvero come *storica*, ma è sempre *soggettiva* nel senso che coinvolge la nostra intera esistenza. Come si è visto, la ricerca di conoscenza vera ha una diversa ambizione. Per realizzare la sua aspirazione, il suo peculiare progetto, le basta soltanto di riuscire a

soddisfare le aspettative riposte nella scienza sociale. Ma questo rimane ancora un'ambizione grandiosa, un progetto problematico.

AGNES HELLER

(traduzione di Nicola Porro)

Rileggendo « Americanismo e fordismo » di Antonio Gramsci

Il Gramsci « ordinovista », cioè animatore de « L'Ordine Nuovo » (1° maggio 1919-24 dicembre 1920) e protagonista a Torino dell'esperienza operaia « consiliare », non respinge l'idea della fabbrica fordizzata o taylorizzata o, se si vuole, dell'organizzazione razionale ed efficiente della produzione e del lavoro. Conosce, se mai, tutte le difficoltà per attuarla, non tanto con riferimento alla particolare situazione dell'industria italiana, specificatamente torinese, di quegli anni, quanto piuttosto in considerazione di ciò che una fabbrica intesa « americanamente » deve e non può non essere. Ma è significativo che, quando, nel 1934, stende in maniera definitiva le sue note su *Americanismo e fordismo*, un documento eccezionale della « teoria marxista fra le due guerre » ¹, nel quale è costantemente operante il ricordo di quell'esperienza nell'accennare a tali difficoltà, parli in termini organicistici: « Costituire una organica e bene articolata maestranza di fabbrica o una squadra di lavoratori specializzata non è mai stata cosa semplice » ². E, qui, si deve osservare, anzi tutto, che non si esclude affatto la divisione del lavoro di fabbrica, giacché, necessariamente, questa divisione c'è solo dove c'è specializzazione e solo dove c'è specializzazione può esserci una « organica e bene articolata maestranza di fabbrica ».

Gramsci non cita mai Durkheim, ma del grande sociologo francese sembra che possa accettare il principio secondo il quale, anche e soprattutto in fabbrica, la « solidarietà organica » può derivare unicamente dalla divisione del lavoro ³. Solo, è altresì vero che, dove c'è

¹ S. MALLEY, *La nuova classe operaia*, trad. it. di G. Fofi, Einaudi, Torino, 1967, p. XI: « La teoria marxista del periodo tra le due guerre si è praticamente disinteressata dell'evoluzione interna del mondo del lavoro. La sola eccezione, quella dei testi allora poco conosciuti di Antonio Gramsci su *Americanismo e fordismo*, non fa che confermare la regola ».

² A. GRAMSCI, *Americanismo e fordismo*, in *Quaderni del carcere*, Ed. critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, vol.III, p. 2174.

³ E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, 1983, trad. it. di F. Airoldi Namer, con Introduzione di A. Pizzorno, Ed. di Comunità, Milano, 1962, soprattutto pp. 209 e sgg.

divisione del lavoro di fabbrica, là c'è anche una molteplicità di specializzazioni, di ruoli ripetitivi, di operazioni determinate, vincolanti ed inevitabili, di funzioni che costituiscono il meccanismo alienante dell'organizzazione industriale dei « tempi moderni », per dirla nel ricordo del titolo del celebre film antifordista (contro la divisa fordista « un uomo, un'operazione ») di Chaplin (1933). Certo, Gramsci non conosce i fasti ed i nefasti della civiltà tecnologica avanzata che, in quanto civiltà postindustriale e postmoderna, quegli stessi tempi, nel giro di pochi anni, renderanno pressoché preistorici. La fabbrica che conosce e può conoscere Gramsci è quella dei « tempi moderni »; ed è quella che gli appare, per esperienza diretta e per cultura libresco⁴, soprattutto, quando è più fordizzata o taylorizzata, l'organizzazione più progredita, in senso tecnico, della produzione e del lavoro.

Si tratta, tuttavia, di una fabbrica alla cui costruzione e alla cui gestione provvede una aggiornatissima « filosofia delle manifatture » (Ure, Babbage), nella quale respira, profondamente, in particolare perché è ancora quella che prevede il bisogno ancora massiccio e determinante della forza-lavoro umana, la logica dell'apologo di Me-

⁴ Per le letture gramsciane di Ford, cfr. *Quaderni del carcere* cit., vol. IV, p. 2505-06; per la comprensione gramsciana del taylorismo, cfr. soprattutto *Americanismo e fordismo*, cit., in *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, pp. 2169-2171, § 12, intitolato *Taylorismo e meccanizzazione del lavoratore*. Sarà anche organicistica la concezione gramsciana della fabbrica, ma il « gesto professionale » che in essa è chiamato a compiere il lavoratore è proprio quello che lo « meccanizza ». L'appunto serva per lo meno ad invitare a togliere di mezzo qualsiasi contrapposizione schematica di organicismo e meccanicismo. Il fordismo e il taylorismo, per ciò che razionalizzano il lavoro di fabbrica, meccanizzano, necessariamente, l'operaio. Per di più, il fordismo ed il taylorismo finiscono con l'essere, in sostanza, una teoria ed una prassi industrialistica mirata unicamente alla maggiore produttività e al maggior profitto. Ma in Gramsci prevale l'idea che l'impresa fordizzata o taylorizzata possa e debba risolversi, almeno in un secondo momento, in una struttura tutta a vantaggio degli operai, anche in quanto essa è fondata su una eccessiva divisione del lavoro: « Che una sempre più perfetta divisione del lavoro riduca oggettivamente la posizione del lavoratore nella fabbrica a movimenti di dettaglio sempre più 'analitici', in modo che al singolo sfugga la complessità dell'opera comune, e nella sua coscienza stessa il proprio contributo si deprezzi fino a sembrare sostituibile facilmente in ogni istante; che nello stesso tempo il lavoro concertato e bene ordinato dia una maggiore produttività 'sociale' e che l'insieme della maestranza di una fabbrica debba concepirsi come un 'lavoratore collettivo', sono i presupposti del movimento di fabbrica (cioè del movimento dei consigli di fabbrica) che tende a far diventare 'soggettivo' ciò che è dato 'oggettivamente'. Cosa poi vuol dire in questo caso oggettivo? Per il lavoratore singolo 'oggettivo' è l'incontrarsi delle esigenze dello sviluppo tecnico con gli interessi della classe dominante. Ma questo incontro, questa unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante è solo una fase storica dello sviluppo industriale, deve essere concepito come transitorio. Il nesso può sciogliersi; l'esigenza tecnica può essere pensata concretamente separata dagli interessi della classe dominante, non solo, ma unita con gli interessi della classe subalterna » (*Quaderni del carcere* cit., vol. II, p. 1138, Quaderno 9 (XIV) 1932). Il fordismo non coincide con il fordismo del gruppo dell'Ordine Nuovo: e questo si intende provare, in particolar modo, nel discorso che segue.

nenio Agrippa. E, certo, a Gramsci, lettore di Marx, non può sfuggire quanto sia « insulso » quell'apologo, quando la logica che lo ispira viene utilizzata per « persuadere » il lavoratore di fabbrica a starsene buono buono, nel suo interesse, a funzionare da « motore automatico », da « automa vivente », addetto disciplinatamente ad un « lavoro parziale »⁵, svolto con totale ignoranza del ciclo produttivo-lavorativo nella sua interezza, nonché dei suoi obiettivi economici, proprio mentre lo si chiama a svolgere la parte di « membro » del « corpo » della produzione e del lavoro. Dalla spietata critica marxiana di quella logica — una critica che è, prima di tutto, volta con accenti neoumanistici (si pensi a Schiller, a Hölderlin e, successivamente, anche a Nietzsche) contro la frammentazione del lavoratore nell'organizzazione della produzione e del lavoro che troverà nella fordizzazione e nella taylorizzazione il suo più scientifico e calcolato ordinamento, Gramsci sembra freddamente staccarsi, non conoscendo altro tipo di organizzazione industriale più coerentemente « moderna » e più funzionale. Senza dubbio, c'è Marx ad osservare che « l'insulsa favola di Menenio Agrippa rappresenta un uomo come null'altro che frammento del suo stesso corpo »; ma a Gramsci, anche a Gramsci, sembra che interessi più il « corpo » nella sua interezza che questa o quella parte del corpo, più la fabbrica nel suo insieme organico che la frammentazione comportata dalla funzione « specialistica » di questo o quel lavoratore: « specializzato », del resto, e solo « specializzato », il lavoratore può generare comunità di lavoro organica, modello di convivenza « comunista ».

Tuttavia, c'è una ragione di fondo per la quale si può ritenere immediatamente abolita questa apparente presa di distanza di Gramsci rispetto a Marx. Gramsci, infatti, accetta l'immagine organicistica della fabbrica, ma non la fa sua come quella ispirata da una logica — dell'apologo di Menenio Agrippa, appunto — che avalli il profitto capitalista, giustificato con la necessità della salute dell'intero « corpo » della produzione e del lavoro. L'apologo di Menenio Agrippa non è fatto valere in vista del vantaggio, eccessivo se non esclusivo, dello stomaco capitalista. Marx, del resto, ricorda che c'è stomaco e stomaco, e che, ad esempio, « fra i coralli, ogni individuo costituisce lo stomaco di tutto il gruppo », al quale « apporta materia nutritiva, invece di toglierne, come faceva il patrizio romano » e come fa il patrizio capitalista. La logica dell'apologo di Menenio

⁵ Per questa citazione e quelle che seguono immediatamente, cfr. K. MARX, *Il Capitale*, I, 2, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1956, p. 61.

Agrippa è da respingere quando si risolve, da ultimo, in una logica dei « padroni »; ma non si può non accettare, dal punto di vista socialista, quando si può assumere come la logica di un insieme organico, anche della fabbrica come tale insieme, in cui, per servirci dell'immagine del corallo, se uno stomaco c'è, è di uno stomaco comune che si tratta: in questo caso effettivamente vale, o varrebbe, l'« uno per tutti e tutti per uno ».

Un insieme organico in tal senso è la fabbrica nella coscienza « ordinovista » di Gramsci. Anche in quanto struttura fordista o taylorista. Detto più esplicitamente: in quanto tale struttura (ed anche la struttura è una nozione organicistica), ma senza un « padrone ». In *Americanismo e fordismo*, la fabbrica è presentata anche come « centro di organizzazione sindacale »⁶, in un contesto in cui si accenna al « minimo e timido tentativo » di costituirla come tale centro da parte del sindacalismo « fascista » più radicale. Va aggiunto che si tratta del tentativo di un sindacalismo che, pur nella sua radicalità, non aspira ad altro che a mantenere in fabbrica una rappresentanza di fiduciari sindacali e, non aspirando solo che a questo, non mira a fare della fabbrica un insieme organico senza uno stomaco capitalista che, moderatamente o riformisticamente si limita a non volere onnidivorante ed onnidirigente. Anche questo tentativo, ricorda Gramsci, viene « combattuto aspramente e stroncato risolutamente »; e, ricordandolo, accenna, più esattamente, al tentativo di ottenere quella rappresentanza di fatto vanificato, tra il 1925 (patto di Palazzo Vidoni) e il 1927 (l'anno della Carta del lavoro), attraverso la soppressione delle commissioni interne richiesta dalla Confindustria e la rinuncia, da parte dei sindacalisti fascisti, a venire ad un chiarimento sulla questione delle funzioni spettanti ai propri rappresentanti in fabbrica⁷. Eppure, il tentativo al quale qui si accenna, è fatto in nome di una logica compromissoria che non è affatto quella « ordinovista ». Che, pur nel suo respiro organicistico, pur nel suo aderire alle ragioni del fordismo o del taylorismo, si mostra stringente ed assolutamente inarrendevole alle mire di un'organizzazione capitalistica della produzione e del lavoro. Certo, « il gruppo dell'« Ordine Nuovo » [...] sosteneva una sua forma di 'americanismo' »

⁶ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 2156.

⁷ Per tutta la questione, cfr. A. AQUARONE, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Einaudi, Torino 1965, pp. 122 sgg., cui rinvia V. Gerratana (*Quaderni del carcere*, cit., vol. IV, p. 3003).

accetta alle masse operaie»⁸. Ma quale forma di «americanismo»? Quella di un fordismo o di un taylorismo tecnicamente e solo tecnicamente inteso, volto a fare della fabbrica una organizzazione razionale ed efficiente della produzione e del lavoro, senza distorcerne il fine in senso voracemente aziendalistico.

La fabbrica in quanto questa organizzazione, anche in quanto struttura fordista o taylorista, è significativamente osservata dal punto di vista di una coerente e risoluta «democrazia operaia»⁹. Pure così osservata, viene descritta in termini rigorosamente organicistici: «Nella fabbrica ogni proletario è condotto a concepire se stesso come inseparabile dai suoi compagni di lavoro [...]. Quanto più il proletario si specializza in un gesto professionale, tanto più sente l'indispensabilità dei compagni, tanto più sente di essere la cellula di un corpo organizzato, di un corpo intimamente unificato e coeso; tanto più sente la necessità, dell'ordine, del metodo, della precisione, tanto più sente la necessità che tutto il mondo sia come una sola immensa fabbrica, organizzata con la stessa precisione, con lo stesso metodo, lo stesso ordine che egli verifica essere vitale nella fabbrica dove lavora». E qui, magari solo il richiamo del proletario a specializzarsi in un «gesto professionale» può far comprendere quanto Gramsci acceda alla logica del fordismo o del taylorismo, all'unica logica che possa fare della fabbrica un «corpo organizzato».

⁸ A. GRAMSCI, *Americanismo e fordismo*, cit., in *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 2146.

⁹ *Democrazia operaia* è intitolato un articolo di Gramsci apparso in «L'Ordine Nuovo» del 21 giugno 1919, in cui si teorizzano le commissioni interne di fabbrica come «centri di vita proletaria» (La nozione di «vita proletaria» è, essa stessa, organicistica. Il problema è di vedere quale ruolo assegna Gramsci, in questa vita, allo stomaco capitalista). Una immagine della fabbrica come «centro di vita proletaria», in cui scompare ogni elemento «meccanico», è presente anche in ciò che scrive «L'Avanti», ed. piemontese, del 5 settembre 1920: «Le gerarchie sociali sono spezzate, i valori storici sono sovvertiti: le classi *esecutive*, le classi *strumentali* sono divenute classi *dirigenti* [...], hanno trovato in se stesse gli uomini rappresentativi [...], gli uomini che assumono tutte le funzioni che di un aggregato elementare e meccanico fanno una compagine organica, fanno una creatura vivente» (cfr. G. FIORI, *Vita di Antonio Gramsci*, Editori Riuniti, Roma-Bari 1966, p. 162). Ma hanno, nella Torino degli anni 1919-20, le «classi esecutive» o le «classi strumentali», la capacità di diventare «classi dirigenti»? A Gramsci pare di sì, perché vede che «il proletariato torinese è cambiato, l'industria metalmeccanica, l'automobilistica in particolare ha creato degli operai nuovi, altamente specializzati, i quali individualmente o a gruppi assumono la gestione di momenti importanti della produzione, si trasformano in suoi volgarizzatori, occupandosi di operazioni che vanno dalla razionalizzazione di un magazzino alla rifinitura di un pezzo» (G. BOCCA, *Palmiro Togliatti*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 37). Da leggere: P. SPRIANO, *Gramsci e l'«Ordine Nuovo»*, Editori Riuniti, Roma 1965; *Socialismo e classe operaia a Torino dal 1892 al 1913*, Einaudi, Torino 1958; *Torino operaia nella grande guerra*, Einaudi, Torino 1960.

Sono parole, quelle di Gramsci, scritte nel febbraio 1920¹⁰. Un mese dopo (28 marzo), approfittando dello «sciopero delle lancette» (motivato dalla questione degli orari di lavoro), gli industriali torinesi serrano le fabbriche metallurgiche, condizionando la loro riapertura alla rinuncia, da parte delle commissioni interne, ad eleggere i propri rappresentanti attraverso i commissari di reparto. Lo sciopero generale, proclamato il 24 aprile, sostenuto unicamente dal gruppo dell'«Ordine Nuovo» e non appoggiato dalla CGL e dalla direzione del partito socialista, fallisce. Il risultato del fallimento è la riassunzione nelle mani delle direzioni aziendali della responsabilità della disciplina interna di fabbrica. Eppure, le commissioni, come «centri di vita proletaria», miravano ad una disciplina interna di fabbrica severamente fordista o taylorista. In forza di questa disciplina, la fabbrica come «corpo organizzato», doveva essere, secondo il gruppo dell'«Ordine Nuovo», una struttura razionale ed efficiente: la struttura che poteva e doveva piacere agli stessi imprenditori, ma solo finché non si autonomizzasse rispetto alle loro esigenze di profitto.

E non già che gli imprenditori non mostrino anche di gradire la fabbrica in quanto dagli stessi operai voluta come una tale struttura. Sempre in *Americanismo e fordismo*, Gramsci accenna ai tentativi di Giovanni Agnelli di integrare nella sua impresa il movimento «ordinovista» in quanto movimento fordista o taylorista volto a fare della fabbrica un «corpo organizzato» nel senso visto: «Tentativi di Agnelli di assorbire il gruppo dell'Ordine Nuovo che sosteneva una sua forma di 'americanismo' accetta alle masse operaie». «Tentativo fatto da Agnelli di assorbire l'«Ordine Nuovo» e la sua scuola nel complesso Fiat, e di istituire così una scuola di operai e di tecnici per un rivolgimento industriale e del lavoro con sistemi 'razionalizzati'»¹¹. Tentativi che esigono una spiegazione. Ed una

¹⁰ A. GRAMSCI, *L'operaio di fabbrica*, in «L'Ordine Nuovo» del 21 febbraio 1920, in *L'Ordine Nuovo* (1919-1920), Einaudi, Torino 1954, pp. 325-26. Naturalmente, secondo Gramsci, l'operaio specializzato che sente l'«indispensabilità dei compagni» non è l'operaio di cui parla Storch nel suo *Cours d'économie politique* (ed. di Pietroburgo, 1815, vol. I, p. 204), citato (*Il Capitale*, I, 2, cit., p. 61) da Marx, cioè un operaio destinato ad essere «soltanto un accessorio che, separato dai suoi confratelli, non ha più né capacità né indipendenza, e che si trova costretto ad accettare la legge che si ritiene conveniente imporgli». Nella fabbrica come «corpo organizzato» con fedeltà al principio della «democrazia operaia», non c'è posto per la legge «estranea» dell'imprenditore.

¹¹ A. GRAMSCI, *Americanismo e fordismo*, in *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 2146 e p. 2156.

spiegazione comincia a proporre Gramsci, in questi termini: « Un'analisi accurata della storia italiana prima del '22 ed anche prima del '26, che non si lasci allucinare dal carnevale esterno, ma sappia cogliere i motivi profondi del movimento operaio, deve giungere alla conclusione obiettiva che proprio gli operai sono stati i portatori delle nuove e più moderne esigenze industriali e a modo loro le affermarono strenuamente; si può dire che qualche industriale capi questo movimento e cercò di accaparrarselo »¹².

Sono proprio gli operai a farsi, per prima, « portatori delle nuove e più moderne esigenze industriali »; in una parola, delle esigenze espresse dal fordismo e dal taylorismo; a farsi convinti assertori e realizzatori delle esigenze di « razionalizzazione » dell'industria, delle stesse esigenze del mondo imprenditoriale. E, se le esigenze degli operai e degli imprenditori coincidono, perché permanere in un conflitto, in una « lotta di classe » dura e sterile, che sortisce esiti negativi per tutti? È una domanda che rientra spontaneamente nella logica dell'apologo di Menenio Agrippa, letto, si intende, dal punto di vista imprenditoriale o, il che è lo stesso, dal punto di vista del profitto capitalista. Nella quale logica rientra, non meno spontaneamente, l'idea di una « pace sociale » perseguita con l'intento di fare più grosso il ventre del patrizio capitalista. Senonché la coincidenza delle esigenze riguarda unicamente quello che Gramsci chiama « rivolgimento industriale e del lavoro con sistemi 'razionalizzati' ». Pure, nella coscienza operaia o, per lo meno, nella coscienza « ordinovista » di Gramsci — questo « rivolgimento » si presenta, ben presto, come una vera e propria « rivoluzione ». Le esigenze degli industriali, furono gli stessi operai ad affermarle per primi, « strenuamente », ma « a modo loro ». « A modo loro », cioè non al modo degli industriali, se pure allo stesso modo degli industriali gli operai intendono quel « rivolgimento » in senso tecnico. Il conflitto si riapre, netto; ed è quello che, necessariamente, scoppia, quando si scontrano due modi diversi di intendere la fabbrica come insieme organico o come struttura fordista o taylorista: ancora con un « padrone » o senza più un « padrone ».

Per meglio comprendere la distanza che si riscava tra le due parti, la distanza che l'imprenditore persuade a colmare ricorrendo ad una logica « corporativa » a carattere decisamente conservatore, occorre vedere un po' da vicino il tentativo di Agnelli cui accenna

¹² *Ivi*, p. 2156. Segue il riferimento al tentativo di Agnelli.

Gramsci e le ragioni per cui esso fallisce. Il tentativo di Agnelli è, in sostanza, quello di trasformare, col pieno consenso del gruppo dell'«Ordine Nuovo», la Fiat in una cooperativa. La proposta avanzata, di gestire l'azienda in forma di cooperativa, è, senza dubbio, una proposta, essa stessa «corporativa». Ma è, contemporaneamente, una proposta che si iscrive coerentemente in un «riformismo corporativo» o in un «corporativismo di classe», come si denuncia attraverso le serrate obiezioni mosse nell'occasione dalla parte comunista dei socialisti torinesi ¹³. Si legge in un appunto successivo di Gramsci: «Cooperativa Agnelli nel 20 (suo significato 'morale' dopo il settembre; motivazione del suo rifiuto)» ¹⁴. L'appunto è importante soprattutto per collocare «storicamente» il rifiuto della proposta Agnelli. E, per collocarla così, basta continuare a leggere nelle obiezioni accennate che inducono, da ultimo, a rifiutarla: «La proposta della direzione Fiat rientra nel piano politico giolittiano [...]. Giolitti vuole addomesticare gli operai di Torino. Li ha battuti due volte: nello sciopero dell'aprile scorso e nell'occupazione delle fabbriche con l'aiuto della Confederazione generale del lavoro» ¹⁵. Nell'appunto poc'anzi citato cade il riferimento al «significato 'morale'» del rifiuto della proposta Agnelli «dopo settembre». «Dopo settembre»: cioè, dopo il fallimento dell'occupazione delle fabbriche. Ed un «significato morale» non può non assumere il rifiuto di quella proposta, per l'intelligenza ed anzi per l'*intelligentia* «ordinovista», profondamente persuasa che, «quando il corporativismo di classe avrà trionfato», allora «il proletariato [...] non esisterà più come classe indipendente, ma solo come una appendice dello Stato borghese» ¹⁶.

Qui, conviene dir subito, sono previsti gli esiti, certo poco propizi per la classe operaia, che si avranno con l'affermazione del corporativismo fascista, di cui il «riformismo corporativo» o il «cor-

¹³ A. GRAMSCI, *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, Einaudi, Torino 1966, p. 149.

¹⁴ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., vol. I, p. 68. L'appunto cade nel Quaderno I (XVI) del 1929-30.

¹⁵ A. GRAMSCI, *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, cit., p. 147. Allo sciopero del 24 aprile 1920 già si è accennato. Il movimento dell'occupazione delle fabbriche, esso stesso fallito, cade nel settembre 1920. Nel giugno del 1920 è ritornato al potere Giovanni Giolitti. E il «giolittismo», si sa, è anche una pratica di «integrazione» del socialismo nello Stato liberale e borghese.

¹⁶ *Ivi*. Il «corporativismo di classe» è, in sostanza, un sindacalismo addomesticato al servizio dello Stato liberale e borghese: almeno tale lo ritiene Gramsci.

porativismo di classe», sostenuto da un socialismo per dir così «antiordinovista» negli anni 1919-1920, è ben più che una pallida prefigurazione. La cosa è importante rilevarla perché, in *Americanismo e fordismo*, Gramsci, non perdendo di vista il fordismo ed il taylorismo ed il problema di un loro trapianto in un'Italia ancora prevalentemente contadina, discute anche il corporativismo fascista e talune forme di corporativismo che, durante il fascismo, aspirano a porsi, o si pongono di fatto, come forme di «corporativismo comunista». Con riferimento esplicito al corporativismo fascista, così come effettivamente si è cominciato a praticare in quegli anni — c'è già la Carta del lavoro, la crisi del 1929 fa valere, anche in Italia, non solo «nuove e più moderne esigenze industriali», ma soprattutto quelle di una nuova politica economica — Gramsci scrive: «Il movimento corporativo esiste e per alcuni aspetti le realizzazioni giuridiche già avvenute hanno creato le condizioni formali in cui il rivolgimento tecnico-economico può verificarsi su larga scala, perché gli operai né possono opporsi ad esso né possono lottare per diventare essi stessi i portabandiera»¹⁷. Le forme giuridiche alle quali qui si accenna possono essere individuate nei sindacati fascisti inquadrati nelle Confederazioni nazionali, con dirigenti nominati dal governo, nelle Corporazioni che inquadrano uomini che svolgono una stessa attività economica: tutte forme istituzionali, attraverso le quali il regime fascista, pur proponendosi di attuare una politica economica equidistante dalle posizioni del liberalismo e da quelle del socialismo, o di comporle equilibratamente in un sistema economico armonico, in realtà non danno certamente ai lavoratori la possibilità (con l'arma dello sciopero, ad es.) di «opporvi» ad un «rivolgimento tecnico-economico», di cui essi non diventano in alcun modo i «portabandiera»¹⁸. E sono queste «forme giuridiche» a frenare ed anzi ad interrompere qualsiasi esperienza «consiliare» dalla quale la fabbrica esca fuori effettivamente come un «corpo organizzato» di produttori-lavoratori, quanto si vuole anche struttura fordista o taylorista, quanto si vuole realtà «corporativa», ma, contemporaneamente, non supinamente ubbidiente alla logica «patrizia», capitalista, dell'apologo di Menenio Agrippa.

Il corporativismo fascista effettivamente praticato in quegli an-

¹⁷ A. GRAMSCI, *Americanismo e fordismo*, in *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 2156.

¹⁸ E va da sé che solo quando diventano, essi stessi, «i portabandiera», gli operai possono svolgere un ruolo protagonista nei «centri di vita proletaria» che, nella coscienza di Gramsci «ordinovista», devono essere le fabbriche.

ni sembra, agli occhi di Gramsci, esaltare fino in fondo la vittoria riportata, negli anni 1919-1920, dagli industriali sull'esperienza «consigliare» teoricamente e praticamente sostenuta dal Gramsci «ordinovista», non poco, anche, sotto l'influenza del «sovietismo» di fabbrica russo, esso stesso stroncato, ben presto, e sotto il fascino di certo tradunionismo radicale americano¹⁹. Dal corporativismo fascista, infatti, Gramsci vede rafforzato il «corpo organizzato» della produzione e del lavoro come un «blocco industriale-produttivo» concepito come una «corporazione» nella quale continua a persistere il potere o il prepotere «padronale», la «fame da lupo mannaro» dello stomaco capitalista. Ed è significativo, in proposito, l'intervento fortemente polemico, che si incontra proprio in *Americanismo e fordismo*, contro uno dei teorici più fecondi del corporativismo: N. Massimo Fovel²⁰. Al Fovel Gramsci non nega il possesso di un «inevitabile valore intellettuale», ma gli attribuisce anche una «volubilità intellettuale tipo Missiroli» e, soprattutto, il coinvolgimento in «piccoli interessi loschi»²¹. Una domanda che si pone per due volte Gramsci è, comunque questa: per chi scrive il Fovel? a servizio di quali «forze economiche» teorizza il suo corporativismo? Ma è pur vero che, prestandogli «la concezione della corporazione come di un blocco industriale-produttivo autonomo, destinato a risolvere in senso moderno e accentuatamente capitalistico il problema di un ul-

¹⁹ Né va dimenticato che il «sovietismo» di fabbrica russo è aperto, esso stesso, al fordismo e al taylorismo. Il Mallet (*op. cit.*, pp. XIV-XV) ricorda che «Lenin, ad esempio, riteneva nel 1923 che l'Unione Sovietica avesse tutto da guadagnare dall'introduzione del taylorismo nelle sue imprese. Egli vedeva nella creazione di grandi unità industriali organizzate sulla base del lavoro a catena l'avvenire dell'industria e riteneva possibile conciliare questo modo di produzione disumanante con la piena realizzazione dell'uomo socialista». Per la possibile influenza su Gramsci delle idee dell'*Industrial Unionism* del socialista americano Daniel De Leon (1852-1914), cfr. J. M. CAMMET, *Antonio Gramsci and the Origin of Italian Communism*, Stanford University Press, Stanford (Calif.), pp. 72 sgg.

²⁰ È proprio Gramsci a darci qualche indicazione sulla biografia umana ed intellettuale del Fovel: «Ha cominciato come 'giovane radicale', prima della guerra: avrebbe voluto ringiovanire, dandogli un contenuto più concreto e moderno, il movimento democratico tradizionale, civettando un po' coi repubblicani, specialmente federalisti e regionalisti...». Si tratta di una vera e propria scheda che conclude così: «Oggi (1929) sostiene il corporativismo come premessa a una forma italiana di americanizzazione, collabora al 'Corriere Padano' di Ferrara, ai 'Nuovi Studi', ai 'Nuovi Problemi', ai 'Problemi del Lavoro' e insegna (pare) all'Università di Ferrara» (*Quaderni del carcere*, cit., vol. III, pp. 2153-55; cfr. *Quaderni del carcere*, cit., vol. I, pp. 123-126, Quaderno I (XVI) 1929-30, di cui queste pagine di *Americanismo e fordismo* sono una ripetizione o una rielaborazione. Importante il riferimento alla collaborazione del Fovel a «Nuovi Studi di diritto, economia e politica» (1927-1935), diretti da U. Spirito e A. Volpicelli, palestra degli studi corporativi, in Italia, a tendenza socialista.

²¹ A. GRAMSCI, *Americanismo e fordismo*, in *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, pp. 2135. Per tutte le altre citazioni che seguono, fino a nuova indicazione, cfr. *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, pp. 2153-58.

teriore sviluppo dell'apparato economico italiano», Gramsci dovrebbe, perché potrebbe benissimo, rispondere a tale domanda. Anche perché oppone una sua concezione alla concezione della « corporazione produttiva » del Fovel.

Che cosa sia, per il Fovel, la « corporazione produttiva » si può dedurre da due suoi scritti che Gramsci non legge direttamente: *Economia e corporativismo* (1929) e *Reddito e salario nello Stato sindacale* (1928). Legge indirettamente, questi scritti, Gramsci, eppure obietta al Pagni ²² attraverso il quale pure li legge, il fatto che « non s'accorge che il Fovel nei suoi scritti concepisce il 'corporativismo' come la premessa per l'introduzione in Italia dei sistemi americani più avanzati nel modo di produrre e di lavorare ». È una fondata intuizione di Gramsci, questa. Ma, per valutarne la fondatezza, occorre interrogare direttamente i testi del Fovel: e non solo i due testi indirettamente letti da Gramsci, ma anche qualche altro. Ad esempio, per cominciare, *Politica economica ed economia corporativa* (1929), in cui si individua la possibilità di soddisfare la duplice esigenza di far convivere insieme le istanze del liberalismo e del socialismo. L'individuazione di questa possibilità è suggerita dall'articolo 7 della Carta del lavoro: « Lo Stato Corporativo considera l'iniziativa privata nel campo della produzione come lo strumento più efficace e più utile dell'interesse della Nazione. L'organizzazione privata della produzione essendo una funzione di interesse nazionale, l'organizzatore dell'impresa è responsabile della produzione di fronte allo Stato ». In quanto al Fovel, egli osserva come il primo comma di questo articolo si sia potuto leggere come « una speciale inflessione dell'economia liberale » ed il secondo come quello che spinge a concepire il corporativismo come « illiberalismo (o interventzionismo) sistematico » ²³. In realtà, come un'espressione fondamentale di politica economica, il corporativismo, secondo il Fovel, al di là di questo intento contraddittorio e compromissorio, mira ad istituire « un ordine economico antiparassitario e produttivistico » ²⁴. In quanto ha mirato ad istituire quest'ordine, ritiene anche il Fovel, assolutamente indisponibile a pensare ad una naturale « coscienza corporativa » ²⁵,

²² C. PAGNI, *A proposito di un tentativo di teoria pura del corporativismo*, in « Riforma Sociale » del settembre-ottobre 1929.

²³ N.M. FOVEL, *Politica economica ed economia corporativa*, Ediz. del « Diritto del lavoro », Roma 1929, p. 20.

²⁴ N.M. FOVEL, *Economia e corporativismo*, S.A.T.E., Ferrara 1929, p. 2.

²⁵ N.M. FOVEL, *Camera corporativa e redditi di gruppo*, S.A.T.E., Ferrara 1920, pp. 165 sgg. Sulla nozione foveliana di « coscienza corporativa » ritornerò più in là.

«L'Economia corporativa ha premuto, più che sui lavoratori, sui datori di lavoro». E perché? Perché «questi erano, in sostanza, la classe dirigente dell'economia, e, come tali, erano la classe economica che aveva maggior copia di libertà nell'azienda», ed «un'economia controllata, com'è il corporativismo, non poteva non venire ad urtare, prima e più che altrove, contro di loro, proprio perché erano essi i controllori di fatto dell'economia»²⁶.

Prima di procedere nella lettura del Fovel, occorre riflettere sul fatto che, se ciò che qui dice Fovel fosse vero, si dovrebbe ascrivere allo Stato corporativo fascista il merito di aver praticato una politica economica più favorevole ai lavoratori che ai datori di lavoro, agli imprenditori industriali che agli operai. Un merito effettivo? La domanda è posta non trascurando il problema del ruolo assunto dagli industriali nella nascita e nell'affermazione del fascismo²⁷: un ruolo che si può desumere non solo dall'appoggio dato dagli industriali al fascismo, ma anche dal sostegno dato dal fascismo agli industriali. Intanto, è un merito in cui Gramsci mostra di non credere affatto, se scorge nel «blocco industriale-produttivo» o nella «corporazione produttiva» teorizzata dal Fovel (che scrive, da ultimo, a servizio dello Stato corporativo fascista, così come si va effettivamente disegnando a cominciare dal 1927) il sopravvento dell'«elemento capitalistico» sull'«elemento tecnico». Allora, l'obiezione gramsciana viene così espressa: «Nel blocco industriale-produttivo l'elemento tecnico — direzione e operai — dovrebbe avere il sopravvento sull'elemento 'capitalistico' nel senso più 'meschino' della parola, cioè all'alleanza tra capitani d'industria e piccoli borghesi risparmiatori dovrebbe sostituirsi un blocco di tutti gli elementi direttamente efficienti nella produzione, che sono i soli capaci di riunirsi in Sindacato e quindi di costituire la Corporazione produttiva».

C'è da chiedersi, si capisce, se l'ideologia corporativa del Fovel autorizza questa fondamentale obiezione. Ed è da ritenere di sì se il Fovel, nel primo dei due scritti che Gramsci legge attraverso il Pagni, sostiene che i «tre obiettivi» che si propone l'economia corporativa, cioè il «massimo benessere delle grandi masse a piccolo reddito», la «massima produzione dei prodotti di largo consumo popolare» e il

²⁶ N.M. FOVEL, *Economia e corporativismo*, cit., p. 85.

²⁷ P. SYLOS LABINI, *Le classi sociali negli anni '80*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 160, dove l'autore rinvia al suo volume *Problemi dello sviluppo economico*, Laterza, Roma-Bari 1970, in cui afferma che «l'interpretazione semplicistica di una sorta di mandato, rimesso dai ceti padronali al regime fascista, sarebbe ingannevole».

« massimo risparmio conferito dai piccoli redditi aumentati », « fanno tra loro un sistema, e un sistema positivo »²⁸. Solo, si tratta di un « sistema » che, pure issando la bandiera del « benessere delle grandi masse a piccolo reddito », celebra, proprio come vuole Gramsci, la santa « alleanza tra capitani d'industria e piccoli borghesi risparmiatori » in un'Italia in cui lo Stato ha avuto sempre una « funzione economica » determinata dalla « diffidenza dei risparmiatori verso gli industriali ». Il « sopravvento » dell'« elemento capitalistico » sull'« elemento tecnico » nella « corporazione produttiva » teorizzata dal Fovel si precisa proprio con riferimento ad uno Stato chiamato a sostenere quell'alleanza. Dalla quale, certo, può derivare anche un « ordine produttivistico » efficientissimo, che si rivela un ordine caro soprattutto ai capitani d'industria ed ai piccoli borghesi risparmiatori. Si tratta di un « ordine produttivistico » da ultimo liberale e borghese, per conservare il quale è necessaria, appunto, una fabbrica fordista o taylorista, l'utilizzazione dei sistemi americani più avanzati nel modo di produrre e di lavorare. In vista della conservazione di questo ordine si sviluppa il corporativismo fascista, anche quando si colora delle idealità di un certo socialismo riformista.

In quanto al Fovel, se si interroga il secondo scritto letto da Gramsci attraverso il Pagni, ci si accorge che l'economia corporativa alla cui costruzione teorica egli attende mira all'obiettivo del « massimo benessere delle grandi masse a piccolo reddito », ma, appunto, senza intaccare minimamente quell'ordine. Tuttavia, nell'ideologia corporativa del Fovel si affaccia l'idea della « coincidenza finale fra un liberismo integrale e un collettivismo assoluto »²⁹. Una coincidenza, questa, ritiene anche il Fovel, procurata da un « interventzionismo corporativo » che « non è sostanzialmente diverso dall'intervenzionismo denominato 'socialista', ma non per questo è 'illiberale' »³⁰. La mira è quella di « conciliare la verità percepita dalla scuola di Smith e di Ricardo colla verità percepita dalla scuola di Proudhon e di Lassalle; di mostrare come il *laissez faire*, nella sua vera e completa significazione, apra la via ai nobili sogni del socialismo », dice, con H. George, il Fovel, lesto a chiamare in causa anche W. Sombart: « Noi ci dovremmo pian piano abituare al pensiero che la distinzione tra un capitalismo stabilizzato e regolamentato ed un so-

²⁸ N.M. FOVEL, *Economia e corporativismo*, cit., p. 84.

²⁹ N.M. FOVEL, *Rendita e salario nello Stato Sindacale*, Tip. « Giornale d'Italia », Roma 1928, p. 35.

³⁰ *Ivi*, Cfr. *Politica economica ed economia corporativa*, cit., p. 20.

cialismo tecnicizzato e razionalizzato non è molto grande; e che quindi per il destino degli uomini e la loro cultura è pressoché indifferente se l'economia verrà a modellarsi capitalisticamente o socialisticamente»³¹.

Siamo al « questo o quello per me pari sono ». Ma non sono, secondo Gramsci, « pari » un « blocco industriale-produttivo » in cui l'« elemento capitalistico » prende il « sopravvento » sull'« elemento tecnico » e un « blocco industriale-produttivo » in cui l'« elemento tecnico » prende il « sopravvento » sull'« elemento capitalistico ». Il corporativismo fascista e foveliano privilegia il primo blocco. Un blocco che non riesce a configurarsi con la coerenza con la quale si dovrebbe configurare anche in quanto « corporazione produttiva ». La stessa azienda deve essere una tale corporazione. Deve esserlo e può esserlo tecnicamente, in quanto struttura fordista o taylorista. Già si è sentito dire da Gramsci che una tale struttura non dispiace alle masse operaie. E, avverso all'ideologia corporativa del Fovel, ribadisce: « In realtà le maestranze italiane, né come individui singoli né come sindacati, né attivamente né passivamente, non si sono mai opposte alle innovazioni tendenti a una diminuzione dei costi, alla razionalizzazione del lavoro, all'introduzione di automatismi più perfetti e di più perfette organizzazioni tecniche del complesso aziendale ». Non è difficile rintracciare in queste parole ancora il ricordo dell'esperienza « consiliare » del 1919-1960. Ma questa è un'esperienza condotta in nome di un « blocco industriale-produttivo » in cui l'« elemento tecnico » vuole avere il « sopravvento » sull'« elemento capitalistico ». « Blocco industriale-produttivo », sì, ma a patto che esso sia costituito da « tutti gli elementi direttamente efficienti nella produzione », a patto che, accanto, di fronte e contro questi elementi non si erga una « direzione » borghesemente e liberisticamente « padronale ».

Si ripresenta una distanza incolmabile tra due modi inconciliabili di concepire il « blocco industriale-produttivo » o, se si vuole, la « corporazione produttiva ». La concezione del Fovel, o quella stessa del corporativismo fascista, in quanto si propone come « corporativismo riformista » o « corporativismo di classe », non mette in questione l'impresa come proprietà privata. La concezione di Gramsci mette in questione, appunto, l'impresa come proprietà privata. non stupisce af-

³¹ Ivi, dove si citano H. GEORGE, *Progresso e Povertà*, « Biblioteca dell'Economista », Serie III, vol. IX. Parte III, Prefazione, p. 314, e W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, Humbolt, München 1927, vol. III, p. 1016.

fatto, quindi che, a proposito di questo Gramsci, così perentoriamente indisposto a compromettersi con ogni sorta di socialismo riformista, si sia potuto dire, in anni anche ideologicamente di piombo del nostro paese, di contestazione massima dell'assetto borghese-capitalistico della nostra società, che con lui niente, proprio niente ha a che fare un Togliatti ³² che definisce « progressista », ed aperta a talune riforme decisamente « improntate di socialismo », la Costituzione italiana, il cui articolo 42 pure recita che « la proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge » ³³. Ma non è ciò che, qui, interessa, quanto piuttosto il fatto che questo Gramsci effettivamente finisce col coerentizzare la « corporazione produttiva » del Fovel come « corporazione proprietaria ».

Per comprenderlo, bisogna rileggere, e leggere fino in fondo, il contesto di *Americanismo e fordismo* in cui Gramsci discute criticamente il Fovel: « All'alleanza tra capitani d'industria e piccoli borghesi risparmiatori dovrebbe sostituirsi un blocco di tutti gli elementi direttamente efficienti nella produzione, che sono i soli capaci di riunirsi in Sindacato e quindi di costituire la Corporazione produttiva (dove la conseguenza estrema, tratta dallo Spirito, della Corporazione proprietaria) ». Di questo contesto non si era ancora letta la parte messa in parentesi. Parte molto significativa, questa. E la sua significatività si può comprendere solo col riferimento esplicito (già in Gramsci) alla relazione presentata da Ugo Spirito al II Convegno di studi sindacali e corporativi di Ferrara (5-8 maggio 1932). Esordisce così, in quella relazione, Spirito: « La Carta del Lavoro, affermando nell'articolo 7 che, 'l'organizzazione privata della produzione essendo una funzione di interesse nazionale, l'organizzatore dell'impresa è responsabile dell'indirizzo della produzione di fronte allo Stato', dà il colpo mortale alla concezione liberale della proprietà » ³⁴. E può così esordire, Spirito, deliberatamente ignorando il primo comma dello stesso articolo 7 della Carta del Lavoro, già letto, di intonazione schiettamente liberale. Ma resta che, così leggendo a senso unico in quell'articolo, Spirito finisce con l'optare per un

³² Ma anche Togliatti è tra coloro che respinge, nel 1920, la proposta Agnelli: cfr. P. TOGLIATTI, *Cooperativa o schiavitù?*, in «Avanti», ed. piemontese, del 7 ottobre 1920, in *Opere*, a cura di E. Ragionieri, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 182 sgg.

³³ G. BONOMI, *Partito e rivoluzione in Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1973, p. 21, dove si fa riferimento al Rapporto di Togliatti alla sessione del CC del PCI del marzo 1956.

³⁴ U. SPIRITO, *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze 1970, p. 351.

« corporativismo comunista »³⁵, in pieno contrasto con il corporativismo fascista effettivamente praticato. In pieno contrasto, si intende, anche con l'ideologia corporativa del Fovel³⁶. E, se è così, Gramsci ha per lo meno il torto di scrivere che « dalle pubblicazioni dello Spirito apparse nei Nuovi Studi appare come le sue tesi sono finora state accettate integralmente solo... da Massimo Fovel, noto avventuriero della politica e dell'economia »³⁷. Lo stesso Spirito ha ricordato che, quella di Gramsci nei confronti della sua teoria corporativa, « è una critica, ripetuta molte volte, a proposito dei più vari argomenti, in senso prevalentemente negativo, ma anche con sintomatici consensi »³⁸. In attesa di ritornare (ed è molto opportuno farlo) sul rapporto Gramsci-Spirito nel dibattito sul corporativismo (ed in questo caso bisogna interrogare parecchie altre pagine dei *Quaderni del carcere*), si può agevolmente avvertire come, nella parte messa in parentesi del contesto antifovelliano di *Americanismo e fordismo* sulla quale si è richiamata poc'anzi l'attenzione, ci sia effettivamente un sintomatico consenso di Gramsci nei confronti di Spirito. Ed il consenso accennato si può benissimo esprimere in questi termini: se c'è una « corporazione produttiva », questa, conseguenzialmente, dal punto di vista antiborghese ed antiliberalista, dal punto di vista di chi aspira a costituire un « blocco industriale-produttivo » non capitalisticamente strumentalizzato, deve essere una « corporazione proprietaria ».

Se le cose stanno così, si può altresì convenire che l'« ordinovismo » gramsciano degli anni 1919-1920, così come traspare anche da *Americanismo e fordismo*, rivive, durante il fascismo, in un corporativismo che esprime il massimo sforzo teorico di battere un corporativismo fascista tutto sommato liberale e, ad un certo punto, anche

³⁵ A. NEGRI, *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico: Itinerario teoretico di U. Spirito*, Lacaia, Manduria 1964, cui rinvia Spirito (*Il corporativismo*, cit., p. X), per la comprensione di « tutto questo periodo storico ». Ma cfr. anche S. LANARO, *Appunti sul fascismo di sinistra. La dottrina corporativa di Ugo Spirito*, in « Belfagor », XXVI, 1971, pp. 577-99.

³⁶ Da ricostruire il rapporto Fovel-Spirito, proprio per una esatta valutazione della dottrina corporativa di Spirito che, si è ricordato più volte, soprattutto quando perviene all'enunciazione della « corporazione proletaria », da Gramsci nettamente distinta dalla « corporazione produttiva » del Fovel, finisce col « sollevare un vero e proprio 'putiferio' », dacché la proposta « fu subito subissata dai custodi ormai anch'essi in camicia nera dell'ordine costituito » (N. BOBBIO, *La cultura e il fascismo*, in AA. VV. *Fascismo e società italiana*, Einaudi, Torino 1973, p. 229). Vorrei ricordare che, alla « Fondazione Spirito » è reperibile anche un interessante carteggio Fovel-Spirito.

³⁷ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 75. Quaderno 6 (VII) 1930-32.

³⁸ U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977, p. 197.

cattolico ³⁹. E, se le cose stanno così, si può anche convenire che le ragioni del fallimento teorico e pratico dell'«ordinovismo» gramsciano sono quelle stesse del fallimento di quella sorta di garibaldinismo corporativo che è, durante il fascismo, il corporativismo spiritiano.

Quali sono, più propriamente, queste ragioni? La citata relazione di Spirito al Convegno di Ferrara del 1932 è intitolata *Individuo e Stato nell'economia corporativa*. In essa, Spirito punta sulla liquidazione della concezione liberale della proprietà, sulla base di una possibile «unificazione del fine individuale e di quello statale nella gestione della proprietà» ⁴⁰. Una unificazione, questa, progettata in nome della categoria hegeliana del «superamento»: nel caso specifico, del «superamento» dell'economicità individualistica nell'eticità statale, secondo una veduta, generalmente antiliberale e particolarmente anticrociana, di Gentile, incline a porre il rapporto economica nel convincimento che sia possibile il trascendimento dell'una nell'altra ⁴¹. Questo Spirito e questo Gentile inducono a richiamare in mente la «coscienza corporativa» di cui parla il Fovel: «La locuzione 'coscienza corporativa' ritorna spesso, spessissimo, nei discorsi e negli scritti. Ma che cosa si intende, precisamente, di dire con ciò? Di solito par che si intenda qualche cosa di simile a questo: ha 'coscienza corporativa' quell'operaio che, accanto al motivo economico (individualistico, o di categoria o di classe [...] di una lira di salario di più o di un'ora di lavoro di meno, ha, in sé, presenti, altri motivi. Essi sembra siano di natura etica, politica, sociale ecc. come sarebbero, per es., il motivo della pace fra le classi, della bellezza, del sacrificio, della potenza della collettività nazionale, e così via. Ha 'coscienza corporativa' quel proprietario terriero che anch'esso è azionato, nelle sue decisioni economiche, anche da questi motivi ex-

³⁹ P. SYLOS LABINI, *op. cit.*, p. 185, dove tuttavia, si distingue tra corporativismo fascista, liberale e cattolico, tutto sommato coincidenti.

⁴⁰ U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 351.

⁴¹ È del 1934, lo stesso anno di *Americanismo e fordismo*, il saggio gentiliano *Economia ed Etica*, in «Leonardo», maggio 1934, ora in *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Sansoni, Firenze 1936, pp. 271-293, in cui si afferma che «la polemica odierna del corporativismo [...] contro il purismo e liberalismo si ispira a questo ordine di considerazioni» (p. 292), cioè di considerazioni avverse all'«economia pura», sostanzialmente «materialistica», in quanto non conosce altro uomo che non sia l'*homo oeconomicus*. È quest'uomo a chiudersi in un'isola individualistica soprattutto in quanto «proprietario». E a dire che Spirito legge anche Hegel. È del 1933 la sua relazione al III Congresso internazionale hegeliano (aprile dello stesso anno), pubblicata anche tra i suoi scritti sul corporativismo (*Il corporativismo*, cit., pp. 120-128), in cui avverte come anche lo Hegel della teoria dello Stato etico non si liberi del residuo illuministico-borghese dell'affermazione della proprietà privata.

traeconomici tradizionali [...]. E lo stesso dicasi, naturalmente, dell'imprenditore»⁴². È in una tale «coscienza corporativa» che sembra creda Gentile, in posizione antiliberal non meno che antimarxista⁴³; è in una tale «coscienza corporativa» che sembra creda Spirito soprattutto quando accenna ad un uomo francescano in cui taccia l'astrazione terribile dell'uomo economico⁴⁴.

Va da sé, intanto, che, ove questa «coscienza corporativa» vi fosse, soprattutto come dato di natura e non come prodotto di cultura⁴⁵, veramente individuo e Stato cospirerebbero in unità, veramente ci sarebbe uno Stato corporativo come Stato etico o uno Stato etico come Stato corporativo. È in questo Stato che crede U. Spirito teorico del «corporativismo comunista». E Gramsci, sarcasticamente critico, gli oppone la «storia del *Novellino* in cui il saggio Saladino dirime la vertenza tra il rosticciere che vuol essere pagato per l'uso delle emanazioni aromatiche delle sue vivande e il mendicante che non vuol pagare», ricordando che «il Saladino fa pagare col tintinnio delle monete e dice al rosticciere di intascare il suono come il mendicante ha mangiato gli effluvi aromatici»⁴⁶. Va aggiunto che la critica gramsciana si iscrive in quella, più ampia, del «modo di vedere nella concezione dello Stato così come è esposta dagli idealisti attuali»⁴⁷ o del «modo di vedere nella concezione della società con la concezione dello Stato proprio degli idealisti attuali»⁴⁸, tutta da leggere alla luce di quanto è scritto ancora, in *Americanismo e fordismo*, in una pagina in cui significativamente si distingue tra «l'azio-

⁴² N.M. FOVEL, *Camera corporativa e redditi di gruppo*, cit., pp. 165-6.

⁴³ G. GENTILE, *Economia ed etica*, in *Memorie italiane*, cit., p. 293: «La politica italiana, fascista, è contro Marx, perché è contro quel liberalismo che egli combatteva, ma del cui spirito può pure dirsi che egli sia stato il più franco, più logico rappresentante».

⁴⁴ U. SPIRITO, *Il corporativismo come negazione dell'economia* (1934), in *Il corporativismo*, cit., p. 77: «Non è difficile concludere che la scienza dell'economia è la falsa scienza del falso benessere di chi possiede. Se quel benessere non fosse falso o falsa la sua scienza, San Francesco non sarebbe un santo e la storia lo accuserebbe di aver negato un valore universale».

⁴⁵ È una distinzione che si affaccia nella trattazione foveliana della «coscienza corporativa». Ma, nell'uno e nell'altro caso, dal momento che si tratta di una coscienza extraeconomica, ne può tener conto l'economista? Risponde il Fovel: «L'economista anche applicato è un uomo teorico, parziario. Egli non raccoglie nel cervello che motivi economici: numerosi, numerosissimi finché si vuole; ma che siano economici, e solo economici, e in quanto economici» (*Camera corporativa e redditi di gruppo*, cit., p. 166).

⁴⁶ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 1447. Quaderno 11 (XVIII) 1932-33. Per la «storia del *Novellino*», cfr. anche *Quaderni del carcere*, cit., vol. I, p. 451. Quaderno 4 (XIII) 1930-32.

⁴⁷ *Quaderni del carcere*, cit., vol. I, p. 451.

⁴⁸ *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 1447.

ne reale, che modifica essenzialmente sia l'uomo che la realtà esterna (cioè la reale cultura) ed è l'americanismo, e il gladiatorismo gaglioffo che si autoproclama azione e modifica solo il vocabolario, non le cose, il gesto esterno, non l'uomo interiore»⁴⁹

«Gladiatorismo gaglioffo» l'attualismo, «gladiatorismo gaglioffo» anche il «corporativismo comunista» spiritiano, per ciò che esso aspira ad una «unificazione del fine individuale e di quello statale nella gestione della proprietà», in forza della presunzione del «superamento» dell'individualismo economico e, da ultimo, di un dualismo classistico, del quale una delle espressioni più cospicue è, senza dubbio, rappresentata dal conflitto tra datori di lavoro e lavoratori. E veramente Spirito, per più di un verso, fa anche del «gladiatorismo gaglioffo», soprattutto quando ritiene che, nel nostro paese — il paese di San Francesco che per Mussolini è anche il «paese dei santi» — la «coscienza corporativa» possa, ad un certo punto, evolversi — e non manca qualche cattolico che la ritiene già così evoluta⁵⁰ — in modo tale da poter fare a meno di qualsiasi specie di sindacalismo. «Per ora» — scrive Spirito nel 1932 — «il corporativismo non è integrale: c'è accanto ad esso il sindacalismo»⁵¹. E, l'anno dopo, guarda, fiducioso, ad «un processo di unificazione prevalentemente politico» capace di «preparare gradatamente l'unificazione economica delle classi» e di far «vivere insieme la vita comune che datori di lavoro e lavoratori vivono nell'azienda»⁵². Proprio così: Spirito «modifica solo il vocabolario, non le cose», solo «il gesto esterno», non l'«uomo interiore», vuoi il datore di lavoro che il lavoratore.

Senonché, quel «vivere insieme la vita comune che datori di lavoro e lavoratori vivono nell'azienda» di cui parla Spirito, quel vive-

⁴⁹ *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 2152. Dove, si prende lo spunto da un articolo di E. Giovannetti (*Federico Taylor e l'americanismo*, in «Pegaso» del maggio 1929) per investire criticamente «la formuletta del Gentile sulla 'filosofia che non si enunzia in formule ma si afferma nell'azione'» (cfr. G. GENTILE, *The Philosophy of the moderne State*, in «Spectator» del 3 nov. 1928, poi, col titolo *La filosofia del fascismo*, in «Educazione fascista», 1928, pp. 641-43, ora in *Origini e dottrina del fascismo*, Libreria del Littorio, Roma 1929, pp. 57-59). Cfr. *Quaderni del carcere*, vol. I, pp. 91-92. Quaderno I (XVI) 1929-30.

⁵⁰ Ad es. Giuseppe Capograssi che recensisce, nel 1937, S. PANNUNZIO, *L'economia mista* (1936): «Ciò (cioè che 'tentativi di rinnovazione della vita storica non sono possibili senza una completa profonda intera riforma morale') è stato compreso in Italia dal Regime e la instaurazione italiana ha preso questa via. Ma, se se ne eccettui l'Italia sembra che l'attuale materia storica sia sorda a rispondere a un'etica così alta e così semplice» (*Opere*, VI, Milano 1959, p. 220).

⁵¹ U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit. p. 356.

⁵² U. SPIRITO, *Verso la fine del sindacalismo*, (in «Critica fascista» del 15 ottobre 1933), in *Il corporativismo*, cit., p. 439.

re che unicamente potrebbe realizzare il « blocco industriale-produttivo » come « corporazione proprietaria », è una cifra, in definitiva utopica, accarezzata dallo stesso Gramsci « ordinovista », quando parla della fabbrica come « corpo organizzato » o come « blocco industriale-produttivo » in cui l'« elemento capitalistico » non prevalga sull'« elemento tecnico ». È questo Gramsci ad essere votato ad una sconfitta ⁵³ non dissimile da quella cui è votato Spirito. Ad essere votate alla sconfitta sono due dottrine, di carattere ra-

⁵³ Da leggere L. LAJOLO, *Gramsci, un uomo sconfitto*, Longanesi, Milano 1977, Naturalmente qui interessa, in particolare modo, la sconfitta del Gramsci « ordinovista » o della « democrazia operaia »; dell'esperienza « consiliare », per ciò che essa (cfr. nota 4) pensa l'« esigenza tecnica » del fordismo « concretamente separata dagli interessi della classe dominante, non solo, ma unita con gli interessi della classe ancora subalterna » (cfr. nota 4). Si tratta di una sconfitta che Gramsci può percepire attraverso la pratica di un fordismo « padronale », di un fordismo fornito di elementi preponderanti (il « sopravvento » dell'« elemento capitalistico » nel « blocco industriale-produttivo » di *Americanismo e fordismo*) che — si è detto (F. PLATONE, Prefazione ad A. GRAMSCI, *Americanismo e fordismo*, Universale Economica, Milano 1949, p. 15) « apparentavano il fordismo alla feroce oppressione del corporativismo fascista ». D'altra parte, i consigli di fabbrica sono concepiti da Gramsci non solo come « centri di vita proletaria », ma anche come « futuri organi del potere proletario » (articolo *Democrazia operaia*, in « L'Ordine Nuovo » del 21 giugno 1919). E, proprio in quanto questi futuri organi, sono sconfitti. Non solo in Italia, con la vittoria del corporativismo fascista che impedisce di fatto agli operai di farsi « portabandiera » di un « rivolgimento industriale e del lavoro ». Ma anche in Russia. Nel 1932 esce la *Geschichte des Bolschevismus* di A. Rosenberg. Nel 1934 (*Regime gerarchico*, in « Civiltà fascista », fasc. I), Spirito la fa oggetto di attenta lettura (cfr. *Il corporativismo*, cit., pp. 385-87); e vi legge che « il governo bolscevico [...] affidò dappertutto i posti di comando ai consigli » e, ad es., « mise in vigore il controllo degli operai sulle industrie, per ravvivare la produzione », che « i veri vitali soviet sono la più radicale democrazia immaginabile », ma che, almeno a cominciare dal 1918, i soviet finiscono con l'essere « mantenuti e sfruttati come simbolo decorativo » del dominio bolscevico, « simbolo della dominazione di una piccola minoranza sulla massa del popolo » (*Storia del bolscevismo*, trad. it., Sansoni, Firenze 1969, pp. 123 e 135-6). « La più radicale democrazia immaginabile » di cui parla Rosenberg corrisponde alla « democrazia operaia » sognata da Gramsci. Le ragioni del suo fallimento? Le enuclea ottimamente Spirito: « Per noi questa conferma storica del fallimento della democrazia non ha valore contingente e contro di essa si solleva invano l'obiezione dell'impreparazione politica della Russia a un esperimento integrale e coerente. Se le masse — si è sostenuto dai rivoluzionari dissidenti e dagli stessi bolscevichi — fossero all'altezza della situazione, i consigli non sarebbero esautorati e governerebbero davvero. E non ci si accorge che, anche a prescindere da ogni altra considerazione, perché la contraddizione fosse superata non basterebbe elevare la cultura delle masse, ma togliere ancora ogni distanza tra esse e i più colti. Non c'è un grado di cultura assoluta, ma sempre uno relativo e relativo appunto al livello massimo raggiunto dai più colti; e perché i consigli potessero veramente governare non basterebbe elevare il loro livello, ma occorrerebbe alzarlo al grado massimo raggiunto dalle élites, ossia, in altri termini, far scomparire le élites e rendere gli uomini tutti uguali anche culturalmente e tecnicamente » (*Il corporativismo*, cit., p. 378). « Fare scomparire le élites » significa fare scomparire lo stesso dualismo tra élites e masse; ma questo dualismo può scomparire unicamente quando gli uomini fossero « tutti uguali anche culturalmente e tecnicamente ». Allora, salterebbe in aria non solo l'*intelligentia* partitica, ma anche l'*intelligentia* aziendale, l'affermazione delle quali, appunto, ripristina il dualismo. Ma fino a che punto lo stesso Spirito si avvede di costruire un periodo ipotetico di terzo tipo?

dicalmente socialista, che hanno come obiettivo comune l'eliminazione di qualsiasi dualismo classistico. Di fatto, però, all'eliminazione di questo dualismo si oppongono forze economiche che debellano qualsiasi attesa della sublimazione dell'*homo oeconomicus*, della *metanoia* dell'«uomo interiore» di cui si è sentito parlare Gramsci. Si può pensare, ora, anche all'attesa vana dell'«uomo nuovo» propria dell'ideologia, se non dell'utopia più caratteristicamente comunista, all'attesa violentemente scalzata dallo stesso «socialismo reale». Ma qui, magari, non dimenticando l'indomabilità dell'economico sottolineata da Croce ⁵⁴, si deve avvertire, in particolare come l'esperienza «consiliare» propugnata da Gramsci nel 1919-1920 intoppi nella resistenza ed anzi nella reazione delle forze economiche più dure, quelle di un «padronato» non rassegnato e rassegnabile a mettere in questione un rapporto di distinzione tra datori di lavoro e lavoratori o, senz'altro, tra capitale e lavoro. E non poteva, quell'esperienza, generosa ed utopica, non intoppiare in quelle forze indomabili, allo stesso modo in cui la tesi della «corporazione proprietaria» spiritiana non poteva non infrangersi sullo scoglio di una politica economica come quella fascista, fedele, da ultimo, al principio dell'iniziativa privata e, soprattutto, ferma nel rispetto del dogma borghese-liberale della proprietà privata.

Sono cose, queste, da ricordare nella nostra Italia che si è detta «post-fascista». Ed anche in un mondo, anzi tutto economico, in cui la stessa ideologia marxista ha dovuto svestirsi delle sue penne più utopiche e venire a patto con un capitalismo vincente: ancora una volta vincente, attraverso una sorta di controffensiva, alla quale, in una fase ormai già avanzata di postmodernizzazione e di postindustrializzazione, non hanno potuto e non possono resistere neppure i sindacati di sinistra più agguerriti, destinati a rappresentare, via via sempre di più, una forza-lavoro umana progressivamente decentralizzata ed estromessa soprattutto dai processi produttivi dell'organizzazione industriale. Non a caso, intanto, viviamo in tempi in cui si ripropone un corporativismo o si propone un «neocorporativismo» che, oltre a riabilitare una corporazione come «organismo binario» ⁵⁵, avanza l'idea di fondo di una politica economica

⁵⁴ Penso soprattutto all'ultimo Croce che medita sulla «vitalità cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore» (*Indagini su Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1962, pp. 35-36). Ed è, fino in fondo, quella di Croce, che ha bruciato ogni moralismo alla scuola di Marx, una meditazione pessimisticamente e virilmente «liberale».

⁵⁵ P. SYLOS LABINI, *op. cit.* p. 137 e p. 185.

« concertata »⁵⁶, un « modello neo-corporativo », in cui « è implicita la visione di uno Stato che realizza un progetto preminente, rispetto alla volontà e all'iniziativa delle organizzazioni degli interessi »⁵⁷. Si fa avanti l'immagine di uno Stato chiamato, comunque atteso a realizzare un « progetto preminente » rispetto alla loro volontà e alla loro iniziativa, a funzionare da mediatore tra le « organizzazioni degli interessi » contrapposti. La politica economica « concertata » conta molto in uno Stato compositore di conflitti. Ma non bisogna trascurare che le « organizzazioni degli interessi » in conflitto non sono, oggi, ugualmente forti, se, ad essere più forte è, senza dubbio, l'organizzazione degli interessi imprenditoriali, primo tra i quali è quello, di carattere sovranamente economico, della razionalità, dell'efficienza, della competitività dell'organismo aziendale.

Un interesse supremo, quest'ultimo, che la parte imprenditoriale può curare e salvaguardare, oggi, senza neppure più approfittare della coscienza fordista o taylorista degli stessi lavoratori o magari servendosi della coscienza fordista o taylorista di poche persone capaci di far funzionare, al suo servizio, un'impresa tecnologicamente aggiornata, avviata a diventare, via via sempre più se non una *unmanned Factory*, certo l'ambito « aristocratico » non più tanto di « colletti blu » quanto piuttosto di « colletti bianchi ». E non è che, nella parte imprenditoriale, la tecnologia avanzata ha messo in condizione di « concertare » con l'altra parte, del resto in via di estinzione in quanto « classe operaia », da un punto di forza, la produzione, non si faccia sentire ancora un'inclinazione oculatamente fordista o taylorista. C'è, sempre in *Americanismo e fordismo*, un'annotazione di Gramsci che può riuscire ancora interessante, anche se il fordismo o il taylorismo è roba di « tempi moderni » nel senso emerso. L'annotazione è questa: « Il così detto alto salario è un elemento dipendente da questa necessità: esso è lo strumento per selezionare una maestranza adatta al sistema di produzione e di lavoro e di mantenerla stabilmente »⁵⁸. Particolarmente le maestranze delle aziende industriali risultano, oggi, fortemente « selezionate ». Ma ciò che più conta è il fatto che la pratica della « selezione », resa necessaria dall'ammodernamento tecnologico dell'impresa industriale, per produttrice che sia di una disoccupazione che appare il più terribile male sociale, sempre in aumento, del nostro secondo millennio al tramon-

⁵⁶ *Ivi*. Ma cfr. anche G. BAGLIONI, *La politica sindacale nel capitalismo che cambia*, Laterza, Roma-Bari 1986, soprattutto pp. 65 sgg.

⁵⁷ G. BAGLIONI, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁸ *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 2166.

to, rientra nella logica assolutamente economicistica dell'imprenditore, di fronte alla quale lo Stato, anche lo Stato *super partes*, ma pur sempre mediatore, deve arrendersi o si arrende di fatto.

Non c'è niente da fare: il « neocorporativismo » appare una versione aggiornata del « corporativismo riformistico » o del « corporativismo di classe » respinto non meno da Spirito che da Gramsci. Un corporativismo che avalla in pieno il primo comma, che si è letto, dell'articolo 7 della Carta del lavoro, in cui si dà l'iniziativa privata come « lo strumento più efficace e più utile » per l'economia di un paese (« nazione », in termini più o meno mazzinianamente o risorgimentisticamente retorici usati durante il fascismo, a meno che non si voglia pensare alla « nazione », alla « ricchezza » a cui pensava Smith). Ma si deve dire anche che questo neocorporativismo risulta l'unico corporativismo « storicamente » possibile. Se ne può trarre anche la conclusione, apparentemente paradossale quanto si vuole, che l'unico corporativismo « storicamente » possibile è il corporativismo fascista. « Liberale », come si diceva, questo corporativismo? O anche « cattolico », come anche si diceva? Ma resta che il maggiore storico del pensiero economico del '900, Joseph Schumpeter, non esita ad accettare le motivazioni del corporativismo cattolico così come si esprime nella enciclica *Quadragesimo anno* di papa Pio XI, del 1931. Non intendo, qui, piegare l'appunto a favore di una politica economica più o meno neocorporativisticamente « concertata »⁵⁹. Ma presumo che esso possa servire a richiamare l'attenzione su quella che, liberalmente o crocianamente, si è detta l'indomabilità dell'economico. E, d'altra parte, nel pensiero economico di Schumpeter, è preminente il ruolo di una impresa determinante nello sviluppo di un'economia e non è meno preminente il ruolo di crediti bancari concessi in base a precise decisioni imprenditoriali⁶⁰. Né è inopportuno ricordare la cosa in un'epoca che non esiterei a definire mondialmente postfascista, in cui, dalla parte imprenditoriale alla riscossa dopo molti anni di ideologia antieconomicistica e di utopia socialista, si muove una « sfida alla Sinistra », nel convincimento superbo che « il capitalismo non è una ideologia, bensì, « prima di tut-

⁵⁹ P. SYLOS LABINI, *op. cit.*, p. 185: « Pochi sanno che Joseph Schumpeter si dichiarò favorevole a questo tipo di corporativismo (cioè a quello che emerge dalla *Quadragesimo anno*) in una relazione tenuta nel 1946 a Montréal per invito della Confederazione canadese degli industriali: *L'avenir de l'entreprise privée devant les tendances socialistes modernes* ». Sulla presa di posizione di Gramsci di fronte alla *Quadragesimo anno*, cfr. *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 907.

⁶⁰ Mi riferisco, in particolare, all'autore della *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* (1912) e di *Capitalism, socialism and democracy* (1942).

to, un modo di organizzare e far crescere l'economia »⁶¹. Un « modo di organizzare e far crescere l'economia », certo, il capitalismo. Anche il « capitalismo finanziario »? E, certo, ancora il « capitalismo finanziario »⁶² non vive più dell'« alleanza tra capitani d'industria e piccoli borghesi risparmiatori », o magari non vive più solo di quest'alleanza, sulla quale contava il corporativista Fovel invisato a Gramsci non meno che a Spirito.

Ma la storia ha dato ragione al Fovel, non a Gramsci e a Spirito. Dà ragione a un neocorporativismo⁶³ che, se pure mantiene in piedi certe istanze tecniche di ordine fordista o taylorista, non intacca e non intende intaccare un dualismo classistico che spiega, esso stesso, nella sua inevitabile sopravvivenza, la necessità di uno Stato. Al quale l'« organizzazione degli interessi » più forte chiede che le si faccia fare il proprio mestiere: di « organizzare e far crescere l'economia ». E lo Stato, non poche volte, glielo lascia fare, è costretto a lasciarlo fare, in un'epoca in cui, per poterlo fare, l'impresa industriale non può non gettare molti lavoratori sul lastrico della disoccupazione che, oggi, si dice « tecnologica ». Il « consiliarismo ordinovista » di Gramsci e il « corporativismo comunista » di Spirito non hanno, credo, ancora qualcosa da dirci, in questa situazione; o hanno una cosa essenziale da ricordarci: l'« uomo economico », soprattutto in quanto proprietario, non si lascia facilmente defraudare dei suoi diritti, perché la sua natura, a dispetto di tutte le illusioni eticistiche,

⁶¹ C. DE BENEDETTI, *La mia sfida alla Sinistra*, in « Micromega », 1986, n. 3, p. 243.

⁶² Penso al « capitale finanziario » anche nel senso di R. Hilferding: « Capitale finanziario significa capitale unificato. I settori del capitale industriale, commerciale e bancario, un tempo divisi, vengono posti sotto la direzione comune dell'alta finanza [...]. Con ciò cambia anche la natura del rapporto della classe dei capitalisti e del potere statale » (*Il capitale finanziario*, 1910, trad. it., Milano 1961, p. 393). E la natura del rapporto della classe dei capitalisti con il potere statale cambia, forse oggi è cambiata a tal punto, da subordinare o da ridimensionare fin troppo il potere statale. O non si è giunti, col *revival* più orgoglioso del liberalismo, a teorizzare il *minimal State* (Nozick)?

⁶³ Da leggere: M. MARAFFI (a cura di), *La società neo-corporativa*, Il Mulino, Bologna 1981, e particolarmente, in questo, i saggi di P.C. Schmitter e di G. Lehbruch, in cui ci si appella, sì, alla santa trinità dei datori di lavoro, dei lavoratori e dello Stato, ma si dà, poi, ai datori di lavoro un ruolo prepotentemente protagonista e lo Stato si chiama a fare da guardiano più che notturno nei confronti di un'impresa garantita nell'uso più energico della logica dell'efficienza, della competitività e del profitto. Ho parlato di un'epoca postfascista. E come non pensare, con uno stesso Stato così ridotto, al primo comma dell'articolo 7 della Carta del lavoro fascista, in cui si considera « l'iniziativa privata nel campo della produzione come lo strumento più efficace e più utile nell'interesse della Nazione? » Nel suo articolo già citato (cfr. nota 61), C. De Benedetti raccomanda di non « confondere (...) lo strumento, che è il capitalismo, il profitto, con i fini, che sono la crescita, il miglioramento delle condizioni di vita » (p. 250), naturalmente di tutti. L'iniziativa privata, liberamente capitalistica o capitalisticamente libera, è anche questo strumento.

non fa salti; anzi, nella nostra epoca postindustriale o postmoderna, proprio non saltando, si sta collocando in un'assoluta centralità, quella stessa che lo fa insuperbire come « soggetto » via via sempre più autonomo ⁶⁴.

ANTIMO NEGRI

⁶⁴ Eppure, nel nostro paese di « santi » (cfr. nota 44), fino a qualche anno fa, si parlava di un « soggetto proletario » unico (cfr. A. NEGRI, *I tripodi di Efesto*. Civiltà tecnologica e liberazione dell'uomo, SugarCo, Milano 1986, p. 90), chiamato a far saltare in aria l'« antisoggetto » capitalista (le tesi di *Autonomia*)! Come? Con il « sabotaggio », ad esempio, o con la pratica del « non lavoro » (T. NEGRI, *Il dominio e il sabotaggio*, Milano, Feltrinelli, 1978). Utopia, che ha fatto spargere anche sangue, di « tempi moderni » o di tempi di persistente centralità della classe operaia. Con amarezza, bisogna constatare che, anche o soprattutto qui, è la sconfitta del « socialismo consiliare » di Gramsci e del « corporativismo comunista » di Spirito.

Sartre evaso dal purgatorio

«... m'ero ucciso in anticipo perché solo i defunti godono dell'immortalità».

Jean Paul Sartre

Sono già quasi sette anni che Sartre è morto ma, paradossalmente questa affermazione non è del tutto vera. Forse il silenzio e la semi-cecità rappresentano più la sua morte che non la sua stessa scomparsa fisica. Questa prematura chiusura della sua produzione è stata ripetutamente contraddetta dopo la morte. Sartre è tornato a pubblicare con sei opere che hanno scosso il panorama letterario francese di questi ultimi anni ¹. L'attualità di questi lavori impone uno sguardo regressivo sull'opera sartriana. La problematica della Critica della ragione dialettica (CRD) anche se ripetutamente dibattuta conserva, ancora oggi, tutta la sua forza polemica. Il marxismo dogmatico degli anni sessanta non ha colto la critica esistenziale ed è rimasto aggrappato alle sue totalizzazioni, ad una dialettica pigra e frettolosa. La proposta di un esistenzialismo fiancheggiatore, di una ideologia esistenziale che riconosce nel marxismo «l'insuperabile filosofia del nostro tempo» è stata accantonata senza ascolto.

Oggi vogliamo ritornare su Sartre, capire per esempio l'analisi marxista che definisce il rapporto tra l'uomo e il suo tempo, capire come sia possibile sostenere che l'uomo fa la storia, come soggetto, come agente storico e a sua volta affermare che è la Storia quella che fa l'uomo. «Ma la storia mi sfugge non perché io non la faccia, ma perché anche l'altro la fa» ² e perché questa... «vien fatta dalle no-

¹ *Oeuvres romanesque*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1981.

— *Lettres au Castor et a quelques autres*, tomi I e II Gallimard, 1983.

— *Les carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1983.

— *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983.

— *Lo scénario Freud*, Gallimard, Paris, 1984.

— *Critique de la raison dialectique*, tomo I, Gallimard, Paris, 1985.

Oltre a queste opere di Sartre, Simone de Beauvoir ha pubblicato un'opera interamente dedicata a Sartre: *La cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris, 1981.

² Critica della ragione dialettica (CRD) Il Saggiatore, Milano, 1963, p. 75.

stre mani come altra diversa da quella che crediamo di fare»³. Così diceva Sartre nella CRD a proposito del metodo progressivo-regressivo, e sarà questo metodo la sua proposta per capire il processo dialettico di costituzione-personificazione. Funzionerà come struttura di collegamento tra la regressione ontologica esistenziale e la progressione sintetica del marxismo, tra la psicologia esistenziale e il materialismo storico.

Il metodo si è ispirato a quello proposto da Henri Lefebvre per un'analisi della sociologia rurale⁴. Questo metodo cercherà di produrre una integrazione progressiva tra la sociologia e la storia nella prospettiva della dialettica materialista.

Lefebvre parlava di due complessità: una orizzontale, che analizza la realtà: il rapporto con la tecnica, i gruppi sociali, la struttura familiare, l'habitat, ecc. L'altra, verticale o storica: che studia le diverse formazioni di età e dati differenti.

Queste due complessità « reagiscono una sull'altra » producendo un insieme d'interrelazioni. Per studiarle Lefebvre propone tre momenti:

- a) Descrittivo: osservazione partecipante.
- b) Analitico-regressivo: analisi della realtà cercando di datarla con esattezza.
- c) Storico-genetico: sforzo per recuperare il presente ma, delucidato, compreso.

Sartre ritiene questo metodo valido per l'analisi antropologica, con le sue fasi di descrizione fenomenologica, regressione e progressione: « Esso solo può essere euristico; esso solo rivela la originalità del fatto pur consentendo paragoni »⁵.

Il metodo marxista è progressivo, incomincia dalla produzione materiale della vita per poi analizzare la società, l'ideologia, la storia. Ha il merito di trovare sempre l'uomo dentro le strutture sociali che lo circondano, dentro la sua cornice storica e sociale. Ma questo metodo oggi è utilizzato superficialmente, « oggi la progressione sintetica è pericolosa: i marxisti pigri se ne servono per costruire il reale a priori... »⁶. Ed è così che questo metodo si trasforma in una semplice esposizione di fatti, senza poter scoprire niente. Anzi, i fatti erano

³ CRD, *op. cit.*, p. 77.

⁴ HENRI LEFEBVRE, « Perspectives de sociologie rurale », Cahiers, La sociologie, Paris, 1953.

⁵ CRD, *op. cit.*, p. 72, n. 6.

⁶ CRD, *op. cit.*, p. 101.

già previsti: dovevano accadere. Si sostituisce il processo storico con una serie astratta di considerazioni che richiamano immediatamente i principi generali.

L'esistenzialismo propone il suo metodo come «euristico», come regressivo e progressivo insieme, come un andirivieni senza sosta tra l'oggetto e la sua epoca. «L'andirivieni contribuisce ad arricchire l'oggetto di tutta la profondità della Storia, e determina nella totalizzazione storica, l'area ancor vuota dell'oggetto»⁷.

Come primo passo, si produrrà una conoscenza totalizzante dell'epoca, si analizzeranno le strutture della società e i suoi conflitti. Ma rispetto all'uomo queste strutture restano astratte. Lui è immerso dentro queste, è condizionato e le condiziona è sua volta. Il suo agire è dentro questa totalità, ma per noi resta ancora astratto.

«D'altra parte, abbiamo una certa conoscenza frammentaria del nostro oggetto... tali fatti sembrano concreti perché sono noti nei particolari, ma fa loro difetto la realtà in quanto non possiamo ancora riferirli al processo totalizzatore»⁸.

L'esistenzialismo terrà separati questi due momenti (la biografia e l'epoca per esempio) senza cercare d'integrarli «finché» l'assimilazione reciproca si attui da sé e metta un termine provvisorio alla ricerca⁹. I marxisti contemporanei sovrappongono questi due momenti, non cercano, come vuole l'esistenzialismo, di produrre questo «andirivieni» che arricchisce l'oggetto di tutta la profondità del sociale e allo stesso tempo possa costituire il sociale come una concreta espressione umana.

Sartre alludendo a Merleau-Ponty dice che il nostro studio dev'essere differenziato: «quello che deve illuminarci sul nostro oggetto, è la differenza tra i 'comuni' e l'idea o l'atteggiamento concreto della persona studiata... Tale differenza ne costituisce la singolarità»¹⁰. Questa diversità verrà fuori attraverso lo stesso movimento di regressione-progressione, come espressione della particolarità, della specificità d'ogni individuo. Tale singolarità non dovrà essere considerata come un aspetto insignificante, ma come la realtà concreta, come l'individuo totale che si manifesta per intero in ognuna delle sue espressioni.

⁷ CRD, *op. cit.*, p. 109.

⁸ CRD, *op. cit.*, p. 102.

⁹ CRD, *op. cit.*, p. 102.

¹⁰ CRD, *op. cit.*, p. 104.

La regressione

Studiare il « differenziale » significa, per Sartre, esaminarlo (se si tratta d'una persona) nella prospettiva della biografia. Si tenterà di stabilire perché questa persona, che è oggetto del nostro studio, si presenta con queste determinate caratteristiche che la fanno particolare, singolare, irripetibile, rispetto ai suoi « comuni ». La biografia sarà la prospettiva d'analisi che dovremo intraprendere come esplorazione analitico-regressiva che ci porti dentro l'originalità storica d'ogni agente per scoprire in essa tutti i complessi significati generali dell'epoca. « Niente può essere scoperto se, anzitutto, non penetriamo quanto più possibile nella singolarità storica dell'oggetto »¹¹. Questa « singolarità storica » anche se totalmente condizionata non si troverà mai totalmente determinata. Un individuo non è un mero prodotto passivo, potrà sempre « fare qualcosa con quello che hanno fatto di lui »¹².

Il metodo proposto da Sartre si presenta come un'analisi inversa rispetto a quella praticata dai marxisti, È regressivo, parte dall'analisi individuale come l'irriducibile forma d'interiorizzazione che ogni singolarità fa della sua epoca. L'esistenzialismo parte dall'individuo per vedere come il suo inserimento nel mondo determina le strutture sociali e come queste, a sua volta, condizionano le sue possibilità di modificarle. Non esaurisce la sua ricerca nella fase regressiva, ogni regressione riproporrà l'uso della progressione sintetica del marxismo. Conformata così i due movimenti regressivo-progressivo convinto che i significati concreti non sono riducibili a quelli più astratti.

Sartre ritiene necessario mostrare il movimento regressivo in un esempio: « L'idiota della famiglia ». Dovremo analizzare l'opera di Flaubert come oggettivazione della sua vita. Ma l'opera, pur illuminando la vita, ci presenterà numerosi interrogativi. Non sappiamo, per es., le motivazioni che hanno portato Flaubert a identificarsi con Madame Bovary, con una donna, a metà del secolo XIX. Perché questo personaggio è stato presentato come il padre del realismo. Siamo davanti alla sua opera, di fronte al cristallizzarsi della sua vita, al suo agire concreto. Questo agire lo ha reso differente da qualunque altro, ha costruito il personaggio Flaubert come particolare

¹¹ CRD, *op. cit.*, p. 105.

¹² JEAN PAUL SARTRE, *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, Milano, 1972, p. 51.

espressione di un'epoca. Lo studio della stessa opera ci darà molte risposte, costruiremo delle ipotesi intorno a loro « ... ma tali risposte non soddisfano: sono insufficienti e limitate nella misura in cui l'oggettivazione nell'arte è irriducibile all'oggettivazione nei comportamenti quotidiani, esiste uno iato tra opera e vita »¹³.

Partendo dalla sua opera interrogheremo la sua vita, cercando le risposte nei fatti raccolti nella biografia. Com'è stata la sua infanzia, qual'era il suo rapporto con i genitori, a che classe appartenevano; insomma, interrogando il suo gruppo familiare nel modo regressivo per proiettarlo immediatamente sulla sua opera e verificare come si sono oggettivati.

« Ma si deve tener presente come l'opera non rivela mai i segreti della biografia »¹⁴. Se noi analizziamo Flaubert considerando soltanto la sua opera, ridurremo l'individuo all'insieme delle sue manifestazioni. Anche se queste, nella loro singolarità, porteranno in sé la totalità del personaggio, potremo solo comprenderlo regredendo nella complessità della sua vita.

D'altra parte il modo di giudicare Flaubert è di giudicare la sua opera. Non possiamo farlo, come diceva Sartre ne *L'essere e il nulla*, (EN) per quello che avrebbe potuto scrivere ma che non ha scritto. Per questo l'esistenzialismo confronta opera e biografia producendo un movimento regressivo che svelerà così la razionalità propria a ogni individuo.

La regressione ci permetterà, a sua volta, di trovare l'infanzia come il modo di vivere oscuramente le condizioni generali dell'epoca. Scopriremo una società vissuta attraverso l'interiorizzazione che l'individuo fa di essa. « In tal senso, lo studio di Flaubert bambino, come universalità vissuta nella particolarità, arricchisce lo studio generale della piccola borghesia nel 1830 »¹⁵. Arriveremo così a livelli più concreti d'analisi che ci faranno superare le generiche totalizzazioni.

La « piccola borghesia » non si presenterà come astratta creazione, ma nella piena concretezza data da persone che l'hanno vissuta come il modo di vivere la propria epoca. La storia può recuperare così i suoi protagonisti, superare l'anonimato verso la concretezza.

« L'insieme di questi procedimenti, il regresso e l'andirivieni ci hanno rivelato ciò che chiamerò la profondità del vissuto... L'esplo-

¹³ CRD, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴ CRD, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵ CRD, *op. cit.*, p. 108.

razione di tale profondità è una discesa col concreto assoluto... al suo condizionamento più astratto... »¹⁶.

Ma questa discesa verso la « profondità del vissuto » non è una novità per Sartre. Già nell'EN propone la « psicoanalisi esistenziale » come regressione analitica al progetto originario di essere. Vuole un'analisi dei comportamenti empirici intesi, non come irriducibili, ma come espressione di quel tutto che è l'essere, come scelta originaria e progettuale di sé. L'ontologia dell'EN non vuole fermarsi all'analisi d'un uomo astratto, vuole rendere possibile lo studio delle singolarità dell'uomo concreto.

« L'uomo è desiderio di essere »¹⁷. Questa distanza tra l'essere e quello che io desidero di quell'essere, la non coincidenza tra sé e sé, delinea l'uomo come in tensione per superare questa mancanza.

La psicoanalisi esistenziale si presenta come il metodo per svelare questo progetto, come la regressione che ci permetterà d'arrivare alla motivazione di ogni scelta. Ma le motivazioni non sono esterne a sé come determinanti dell'agire... « Anziché essere il motivo a determinare l'azione, esso non appare se non attraverso il progetto di un'azione »¹⁸.

L'uomo visto da Sartre come un progetto solo potrà studiarsi in « regresso ». Come un infaticabile risalire verso un essere che continua a fuggire.

La regressione non è più intesa come lo fa Freud, come discesa verso il Desiderio originario, verso un passato che si attua meccanicamente, verso l'incoscio come determinante di ogni mia scelta. Per Sartre il passato non è inerte, non determina meccanicamente il mio presente « ... tutto il mio passato è là, pressante, urgente, imperioso, ma io ne scelgo il senso e gli ordini che mi da per mezzo del progetto del mio fine »¹⁹. Io solo, infatti, posso decidere in ogni momento dell'importanza del passato.

Questo confronto arricchisce la fase regressiva della Critica, il regresso al passato, come costituente dell'essere, è un regresso cosciente che lo colloca dentro al progetto che lì è presente. Nel confronto tra il passato come forme che hanno condizionato il campo dei possibili e l'opera come oggettivazione della scelta, c'è una persona che non attuerà meccanicamente né il suo passato, né le sue

¹⁶ CRD, *op. cit.*, p. 108.

¹⁷ JEAN PAUL SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, (EN) p. 678.

¹⁸ EN, *op. cit.*, p. 544.

¹⁹ EN, *op. cit.*, p. 602.

condizioni sociali, né la storia. Agisce avendo interiorizzato il passato dentro al suo progetto.

Sia che riduciamo l'uomo a una serie di determinismi storico-sociali, sia che lo consideriamo come un effetto del suo passato, in tutti e due i casi l'uomo scompare. Siamo così di fronte a due determinismi, il determinismo storico-sociale dei marxisti idealisti e il determinismo della psicoanalisi freudiana. L'essere che cercavamo svanisce, non troviamo soggetto alcuno ma pura oggettualità.

Avevamo detto che l'uomo è desiderio d'essere, questa è la ricerca di un assoluto irraggiungibile e per questo Sartre dirà che «...l'uomo è fundamentalmente desiderio di essere Dio»²⁰. È il desiderio di raggiungere una unità mancante, la corsa del per-sé verso l'in-sé; è l'espressione di un sogno di assimilazione non distruttiva²¹.

La «mancanza d'essere» si costituirà come «desiderio d'essere» e questo apparirà in tutti i desideri. L'analisi d'ognuno di questi ci riporterà al tutto, al progetto fondamentale. Dunque, non dobbiamo fermarci di fronte ad ogni desiderio come di fronte a qualcosa di irriducibile. La psicologia esistenziale si propone di decifrarli, interrogarli. «Il punto di partenza è l'esperienza: il suo punto d'appoggio è la comprensione preontologica e fondamentale che l'uomo ha della persona umana»²².

Così come l'avevamo visto nella CRD, la comprensione costituisce uno dei pilastri della conoscenza. Per la psicologia esistenziale si tratta del punto di partenza, la base che renderà possibile il compimento del nostro lavoro di scavo. Una base per regredire fino al progetto fondamentale.

Ogni atto che interroghiamo è simbolico perché rappresenta di più di quello che manifesta, traduce un desiderio più profondo, ci rimanda ogni volta alla totalità dell'essere.

In questo Sartre è d'accordo con Freud, il significato dobbiamo cercarlo nelle determinazioni iniziali della libido, in un passato che per principio è inconscio, irraggiungibile per la coscienza; per Sartre ogni atto è cosciente ed anche se non è conosciuto è rappresentato dal progetto originario. In questa rappresentazione c'è tutto l'oggetto; questa non deve essere intesa come significato generale, come esempio illustrativo, bensì come la forma individuale che ha preso il progetto generale. E non sarà partendo dal passato che lo ritroveremo.

²⁰ EN, *op. cit.*, p. 680.

²¹ EN, *op. cit.*, p. 695.

²² EN, *op. cit.*, p. 683.

mo, ma dal futuro, in senso inverso « ... come un ritorno del futuro verso il presente »²³.

Così, il movimento regressivo, come ritorno verso le condizioni prime, è a sua volta progressivo, come il momento in cui la regressione riesce a cogliere il progetto d'essere.

« Ma il risultato principale della psicoanalisi esistenziale dev'essere quello di farci rinunciare allo spirito di serietà. Lo spirito di serietà ha per doppia caratteristica, infatti, di considerare i valori come dei dati trascendenti, indipendenti della oggettività umana, e trasferire il carattere « desiderabile » della struttura ontologica delle cose alla loro semplice costituzione materiale »²⁴.

In questo modo le cose guadagnano una « serietà » che non gli è propria, perdono tutta la loro ricchezza simbolica per ridursi a un dover-essere. La psicoanalisi esistenziale vuole superare questi pseudo-irriducibili, compiere una regressione, che nella sua singolarità faccia crollare tutti gli a priori che attribuiscono a ogni significato soltanto un simbolo e a ogni simbolo un significato.

La progressione

Siamo così arrivati al momento della progressione, essa porterà in sé la totalità prodotta nella fase regressiva. Se la psicologia esistenziale sarà il metodo prediletto per scavare nelle profondità dell'essere, l'analisi marxista ci darà la base teorica per realizzare la progressione. La prima ci ha portato fin all'irriducibile originario, che non è un desiderio, ma « il progetto d'essere » che illumina i singoli desideri. Questi hanno ricevuto il senso dato dal progetto.

« Allora e solo allora dobbiamo far uso del metodo progressivo: si tratta di ritrovare il processo d'arricchimento totalizzatore che ogni momento produce in base al momento anteriore, lo slancio che muove dalle oscurità vissute per giungere all'oggettivazione finale... »²⁵.

È il modo in cui ogni soggetto cercherà di superare una condizione che gli è data come costituente, oggettivandosi nella sua opera. Questo progetto non è altro che l'interiorizzazione di tutti i condizionamenti, nella singolarità storica propria di ogni interiorizzazio-

²³ EN, *op. cit.*, p. 556.

²⁴ EN, *op. cit.*, p. 751.

²⁵ CRD, *op. cit.*, p. 109.

ne, e la sua esteriorizzazione come affermazione d'una condizione negata e compresa nel suo stesso prodursi. Si tratta «... di ritrovare la tensione che va dall'oggettività all'oggettività di scoprire la legge dello sviluppo che supera un significato grazie al seguente che mantiene questo in quello»²⁶. Dovremo ricreare un movimento, che non è che quello proprio dello stesso oggetto, un movimento che riunisce le manifestazioni più diverse intorno a sé stesso. Questo ci mostrerà una libertà alle prese col suo tempo, con il campo dei possibili strumentali, dovremo individuare dunque come questi siano riusciti a deviare o meno il progetto originario. Sarà un... « andirivieni proficuo tra l'oggetto (che contiene tutta l'epoca come significati gerarchizzati) e l'epoca (che contiene l'oggetto nella sua totalizzazione)»²⁷.

La semplice giustapposizione tra epoca e oggetto, intesa aprioristicamente come armonica dà luogo invece a un brusco conflitto. Per Sartre, l'analisi dei marxisti ha commesso questo errore, le sue totalizzazioni sono espressione di un'epoca che non lascia lo spazio per gli uomini reali. Vorrebbero spiegare ogni agire umano come prodotto dei condizionamenti che l'accompagnano, così come questi, a sua volta, sarebbero determinati dalle strutture economiche, giungendo finalmente alla creazione d'una progressione pigra che arriva troppo velocemente alla sua sintesi, lasciando sulla strada tutti i particolari scomodi. Un vero metodo dialettico si oppone a questa riduzione, segue anzi il procedimento inverso supera conservando nella forma del « dépasser », come assoluto sorpassato e relativizzato da un nuovo assoluto. Una totalizzazione viene accettata come tale, posteriormente un'altra la sfida e prende il suo posto, la prima perde il suo valore assoluto ma conserva un valore relativo dentro della seconda, sempre che questa sia sufficientemente ampia.

Il movimento progressivo-regressivo è il movimento della « comprensione » definita da Sartre come la spiegazione dell'atto «... in base al suo significato finale muovendo dalle condizioni di partenza»²⁸.

La comprensione sarà un insieme progressivo e regressivo, progressivo perché prevede l'oggettivazione finale e a sua volta regressivo giacché per poter prevedere, dovrà risalire la strada fino alla condizione originaria. Sartre, avendo definito l'uomo come « progetto »

²⁶ Idem.

²⁷ CRD, *op. cit.*, p. 110.

²⁸ CRD, *op. cit.*, p. 113.

ridurrà la comprensione alla regressione. Dirà che « ... la comprensione può essere interamente regressiva... »²⁹. Per lui, la percezione dell'oggetto è già percezione che maschera ed indica nello stesso momento un progetto, quindi, la percezione è progressiva, coglie l'oggetto prevedendo il senso del suo movimento. Invece la comprensione sarà intesa come la regressione verso il progetto originario che cercherà di svelare il suo significato. Questa si presenta al soggetto-oggetto come oggetto-soggetto.

L'oggetto delle nostre progressioni non è un oggetto qualsiasi bensì un soggetto che solo può diventare oggetto tramite un altro oggetto. Questo movimento non è inteso come una ricaduta nel soggettivismo ma, inversamente, come la posizione di privilegio che occupa un essere umano nell'indagare su un altro. Siamo di fronte ad una alterità che è somiglianza nella sua stessa alterità. L'altro ci appare come l'altro progetto diverso dal mio, ma il senso del suo progetto non può arrivarci che tramite il mio.

I marxisti compiono progressioni partendo dalla realtà « così com'è ». Credono nella assoluta materialità del loro punto di partenza, credono che l'oggetto conosciuto conservi, nella stessa coscienza-conoscenza la sua intatta materialità. Scordano il fatto che per un soggetto tutta la realtà è significato, è segno. Per Sartre « bisogna respingere risolutamente il preteso 'positivismo' che impregna il marxismo d'oggi... »³⁰ « ... la mistificazione suprema del positivismo, sta nella sua pretesa di affrontare l'esperienza sociale senza a priori... »³¹.

Tutto il metodo progressivo-regressivo è il tentativo di superare il riduzionismo della progressione. Questa filosofia era nata per liberare l'uomo dalle strutture del capitale, per fare di questo uomo il vero agente della storia e non più una merce destinata a subire le regole del mercato. Le totalizzazioni prodotte dai marxisti non hanno lasciato lo spazio necessario per ogni singolo esistente. Hanno annullato dietro rigide teorizzazioni tutta l'insuperabile realtà del vissuto. Ed è così che ci troviamo di fronte a un marxismo che non rappresenta più un'alternativa, o la speranza d'una società più giusta come alternativa al capitalismo.

Ma il marxismo per Sartre non è questo, resta anche se criticato « l'insuperabile filosofia del nostro tempo ». L'esistenzialismo « ...

²⁹ CRD, *op. cit.*, p. 115.

³⁰ CRD, *op. cit.*, p. 115.

³¹ *Idem*

non rimette nulla in questione, salvo un determinismo meccanicista che non è specificatamente marxista e che è stato introdotto dall'esterno in questa filosofia totale»³². Questo determinismo è la logica conseguenza d'una progressione sintetica che considera l'uomo come prodotto dalle condizioni economiche e così facendo lascia intravedere la sua vera paura: che questo uomo, anche se condizionato e spinto ad attuare quello che si è voluto di lui, prenda tra le mani il vero ruolo del protagonista.

Così, la progressione compiuta dal marxismo idealista non costituisce gli uomini veri. Questi esistono da prima per negarla, e questa negazione, se accettata, metterà in marcia il movimento dialettico.

In un mondo viziato dalla epistemologia analitica, dove sempre di più l'analisi d'ogni singola particella, la decomposizione di ogni singolo elemento fino all'esaurimento della stessa materia si colloca come sinonimo di veritiero, di reale o scientifico, anche la dialettica ne risente e si ferma. Molto spesso troviamo delle analisi dialettiche che presentano la sintesi come momento conclusivo, come se la dialettica fosse un movimento che si mette in moto per arrestarsi immediatamente dopo, come un ritmico scatto tra due pause frettolosamente raggiunte. A questa « dialettica pigra », che tenta d'imprigionare nella sua analisi il movimento della Storia, Sartre oppone una dialettica in cui ogni sintesi apre le porte per ulteriori formulazioni, ed è vista come la tensione, ancora latente, tra gli opposti che non arrivano a esaurirsi mai totalmente in questa. Non ci sono per lui né verità parziali, né campi separati, ma una costante totalizzazione in corso. Su questo movimento, che è il movimento proprio della Storia vuole rifondare la ragione dialettica, questo è l'obiettivo centrale della sua opera: costituire una ragione che colga: « ... gli strumenti di pensiero con i quali la Storia si pensa, in quanto sono anche gli strumenti pratici con i quali si fa »³³. L'analitica si presenta come sorpassata nella struttura del processo dialettico. « Praticamente ciò significa che ogni parte determina tutte le altre nel loro rapporto con il tutto, cioè nella loro esistenza particolare; a questo livello compare il tipo d'intelligibilità propriamente dialettica, che combina insieme il conflitto diretto delle parti tra loro (in quanto la Ragione dialettica comprende e supera la Ragione analitica) ed il conflitto nascosto che si sposta di continuo, modifica ciascuna dal di dentro, in funzione

³² CRD, *op. cit.*, p. 134.

³³ CRD, *op. cit.*, p. 166.

dei mutamenti interni di tutte le altre, introduce l'alterità in ciascuna sia come ciò che essa è, sia come ciò che essa possiede e da cui è posseduta»³⁴.

All'inizio del presente lavoro avevamo detto che volevamo capire meglio il rapporto tra l'uomo e il suo tempo, questa breve esposizione del metodo progressivo-regressivo ci ha messo di fronte ad una contraddizione che struttura tutta la Critica: è la contraddizione tra la costituzione e la personificazione. «Ora, senza dubbio 'ci si fa' borghesi. In tal caso, ogni momento dell'attività è imborghesimento. Ma per farsi borghese bisogna esserlo... all'origine di tale appartenenza ci sono le sintesi passive della materialità... esse esistono già e si riducono alla pratica cristallizzata delle generazioni precedenti: l'individuo trova nascendo la propria esistenza predelineata»³⁵. Noi siamo costituiti come borghesi, non potremo far a meno di questa situazione di classe, potremmo accettarla, negarla, sublimarla o vergognarci di essa, ma questa resterà come quello che hanno voluto di noi. Ogni singola esistenza supera nel suo farsi una data costituzione verso la personificazione. Nella distanza tra questi due momenti c'è la propria libertà. Una libertà che farà d'un essere totalmente condizionato un soggetto storico perché, come diceva Sartre a proposito di Jean Genet: «... l'importante non è quel che si fa di noi, ma quel che facciamo noi stessi di ciò che hanno fatto di noi»³⁶.

CLAUDIO TOGNONATO

³⁴ CRD, *op. cit.*, p. 217.

³⁵ CRD, *op. cit.*, p. 352.

³⁶ Sant Genet, *op. cit.*, p. 51.

Riflessioni sul disagio del moderno a partire da un saggio di Dick Howard

Negli ultimi anni il dibattito sul moderno ha conosciuto un'accelerazione. Diversi nuclei tematici sono presenti in esso. Il tema che ha ricevuto maggiore attenzione riguarda i fondamenti della validità e il carattere della razionalità ¹ ma accanto ad esso troviamo anche la discussione, avviata dai critici neo-conservatori della cultura moderno-contemporanea, sul declino dell'etica del lavoro e sul rifiuto della politica nella società post-industriale ², la discussione sulle valenze estetiche del post-moderno in architettura e nelle arti e infine la discussione su sacro, religione e modernità nelle nuove teologie post-deontiche ³.

Il saggio recentemente pubblicato da Dick Howard, *From Marx*.

¹ Vedi A. MacIntyre, *After Virtue*, 1981, Notre Dame, University of Notre Dame Press; B. Williams, *Moral Luck*, 1981, Cambridge, Cambridge University Press, e *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985, Cambridge, Harvard University Press; R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, 1983, Oxford, Blackwell; R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979, Princeton, Princeton University Press, e *The Consequences of Pragmatism*, 1982, Minneapolis, University of Minnesota Press; H. Putnam, *Reason and Realism*, Cambridge, Cambridge University Press; J. F. Lyotard, *La condizione post-moderna*, 1981, Milano, Feltrinelli; J. W. Meiland e M. Krausz (a c. di) *Relativism: Cognitive and Moral*, 1982, Notre Dame, University of Notre Dame Press; J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, 1984, Milano, Jaca Book, *La verità in pittura*, 1983, Roma, Newton Compton; M. Foucault, *La volontà di sapere*, 1984, Milano, Feltrinelli, *L'uso dei piaceri*, 1985, Milano, Feltrinelli e *La cura di sé*, 1985, Milano Feltrinelli; J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 1986, Bologna, Il Mulino e *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, 1985, Frankfurt, Suhrkamp; Charles Taylor, *Philosophical Papers*. Vol. I: *Human Agency and Language*, Vol. II: *Philosophy and the Human Sciences*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press; Roberto M. Unger, *Knowledge and Politics*, 1975, New York, Free Press, e *Passion. An Essay on Personality*, 1984, New York, Free Press.

² Vedi D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1976, New York, Basic Books e *The Winding Passage*, 1980, Cambridge, ABT; C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, 1981, Milano, Bompiani e *L'Io minimo*, 1985, Milano, Feltrinelli; R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, 1981, Milano, Bompiani e *Autorità*, 1985, Milano, Bompiani.

³ Vedi M. Tafuri, *La sfera e il labirinto*, 1980, Torino, Einaudi. Sulle nuove teologie, con riferimento al loro abbandonare il concetto di peccato a favore di una visione autoespressiva del comportamento religioso, vedi lo studio di E. G. Swanson, «A Basis of Authority and Identity in Post-Industrial Society», 1980, In Robertson, R. Holzner, B. (a c. di), *Identity and Authority. Explorations in the Theory of Society*, 1980, Oxford, Blackwell, pp. 190-217.

to Kant ⁴, si inserisce in questo dibattito da una angolatura prettamente filosofica che presenta però un interesse notevole per quanti, nel più vasto insieme delle scienze sociali, si occupano di questioni di modernità. Howard è uno dei fondatori e dei più interessanti esponenti di quel gruppo di *social theorists* e filosofi di orientamento *radical* che negli Stati Uniti ruota attorno alla rivista *Telos*, ed è già conosciuto per *The Marxian Legacy* ⁵. In *From Marx to Kant* Howard ricostruisce la struttura di base dei paradossi e problemi del moderno che si manifestano in diverse sfere, soprattutto nell'ambito politico e filosofico, e propone una sua strategia per il superamento di tali aporie.

La struttura archetipica alla base del moderno e dei suoi paradossi è chiamata da Howard, con una scelta terminologica forse non del tutto felice, *l'originario*. Tipico del moderno, in rottura con l'essentialismo del pensiero classico, è il non potere accettare fondazioni della normatività che facciano appello a qualcosa di estrinseco a ciò che la normatività stessa deve disciplinare. Tipico del moderno è il problema, ricorrente in teoria della conoscenza come in teoria politica come in etica, di mediare ciò che è particolare con l'universale senza che la particolarità del particolare ne venga schiacciata. Altrettanto tipica del moderno è l'idea della storia come un divenire in cui il criterio di misura del mutamento deve emergere dalla storicità stessa e in cui il mutamento non può essere misurato in termini di approssimazione a un *telos* prefissato. Da ciò nasce la peculiare fascinazione del moderno per il movimento a spirale, il quale sfugge tanto alla perfezione chiusa e sempre eguale del cerchio quanto alla apertura unidimensionale della retta. L'*originario* porta con sé la tentazione di separare i due momenti della *genesi* e della *validità*, sempre compresenti in ogni fenomeno storico moderno. « An ordinary structure is characterized by the immanent copresence or tension of the demand to explain genesis and the imperative to legitimate normativity » ⁶. Genesi e validità stanno qui per essere e dover essere, fatto e valore. Da quando l'età moderna ha rotto i ponti con le concezioni della validità che facevano appello a realtà metafisiche, come le Idee platoniche e le essenze aristoteliche, o a significati di natura religiosa, come in Agostino e Tommaso d'Aquino, è nato il

⁴ D. HOWARD, *From Marx to Kant*, 1985, Albany, SUNY Press.

⁵ D. HOWARD, *The Marxian Legacy*, 1978, London, Macmillan. Una nuova edizione, con importanti aggiunte, dovrebbe uscire nel 1987.

⁶ HOWARD, *op. cit.*, p. 12, vedi anche il capitolo su « The structure of the Modern ».

problema dell'originario, ossia la necessità di descrivere e fondare, rappresentare (in senso politico) e regolare con uno stesso gesto. Allo stesso momento è nata la tentazione di appiattire la normatività sull'esistente e la tentazione complementare di riconoscere una vera esistenza, piuttosto che un'esistenza fittizia o apparente, solo a ciò che soddisfa i requisiti della normatività. Il rendere giustizia a entrambi i momenti, che da Hegel in poi è stato il fine di ogni pensiero dialettico ma anche lo scoglio su cui ogni pensiero dialettico si è infranto, è reso possibile, secondo Howard, dal ricorso all'«originary method», cioè a una sorta di metodo ermeneutico (in senso lato) che privilegi le domande sulle risposte e che possa mediare i momenti in tensione senza appiattirne la specificità. «Mediation», scrive Howard, «does not mean the homogeneization of unlike moments; it does not mean the hermeneutic translation of the one into the other; it does not provide an external link between them. Originary method mediates by preserving the difference, articulating the polar moments, stressing the interrogative structure of the originary»⁷. Sia Marx sia Hegel evitarono però di sviluppare un momento metodologico separato dal contenuto delle loro concezioni. Questo rende necessario un ritorno a Kant per la formulazione di una metodologia in grado di evitare l'unilateralità. Tale metodologia, secondo Howard, può emergere da una ripresa della teoria politica kantiana combinata con l'impianto metodologico della *Critica del Giudizio*.

Esaminiamo ora l'argomentazione di Howard. In primo luogo vediamo in che senso il problema del cominciamento e la tentazione del finire rappresentano il prodotto tipico e ricorrente della separazione o della cattiva mediazione fra i momenti della genesi e della validità. Tre illustrazioni possono essere ricavate da una lettura di Kant, Hegel e Marx. In un secondo momento esamineremo la alternativa elaborata da Howard. Infine, vorrei sviluppare alcune considerazioni critiche.

La *Critica della ragion pura* è attraversata da un'ambiguità di fondo. L'impresa critica, con il suo restituire alla filosofia e alla ragione un ruolo centrale rispetto all'esperienza sensibile, può essere vista sia come un contributo sostantivo, una nuova filosofia, sia come un metodo in base al quale generare ogni futura proposizione filosofica. Entrambe le interpretazioni possono essere giustificate con

⁷ *ibidem*, p. 5

citazioni dal testo. La prefazione alla prima edizione della *Critica della ragione pura* conferisce maggiore credibilità alla ipotesi metodologica. Kant descrive la critica come un tribunale di fronte al quale tutte le future pretese di validità dovranno essere portate. Nella prefazione alla seconda edizione, invece, si fa riferimento alla creazione di un sistema vero e proprio, da lasciarsi ai posteri come un capitale a cui nulla potrà essere aggiunto. Kant sembra indeciso fra queste due interpretazioni della *Critica* come contributo « sostantivo » alla filosofia o come metodo critico per generare conoscenza valida. Tale ambiguità la possiamo rinvenire nel titolo stesso dell'opera, in quel genitivo che può essere interpretato come soggetto o come oggetto. Chi fa la critica e chi o che cosa è criticato? È la ragione l'agente della critica (interpretazione metodologica) o l'oggetto della critica (interpretazione sostantiva)? Se optiamo, come suggerisce Howard, per l'ipotesi che la ragione pura sia l'oggetto della critica sorge allora il problema di chi stia operando la critica e con quale legittimità⁸. Questo problema ci riporta alla struttura dilemmatica che abbiamo chiamato originario, e di cui è una tipica manifestazione. Se la critica della ragione non può essere condotta che attraverso la riflessione razionale stessa, allora la ragione appare giudice e parte in causa allo stesso tempo. L'immanenza della normatività, requisito di ogni riflessione moderna, è mantenuta ma al prezzo di una sostanziale arbitrarietà. Questo è il problema del cominciamento.

Un altro effetto dell'originario è possibile rinvenirlo in Hegel. Nella seconda parte della introduzione alla *Filosofia della Storia* Hegel si sofferma sugli individui storico-mondiali e sull'affermazione della ragione nella storia. Due piani di valutazione della condotta umana sono presenti: da un lato un piano morale, costituito dall'orizzonte normativo delle leggi, doveri e diritti vigenti nella comunità, dall'altro il piano delle possibilità immanenti a un contesto storico, ma la cui realizzazione trascenderebbe il contesto stesso. L'intento di esplicitare il senso in cui è possibile parlare di questi due piani di condotta e di valutazione conduce Hegel ad introdurre il ruolo degli individui storico-mondiali e l'astuzia della ragione. L'individuo storico-mondiale, cogliendo un insieme di possibilità implicite nella situazione attuale ma che la trascendono, e orientandosi verso tali possibilità, favorisce il processo di sviluppo dell'autocoscienza a cui l'evoluzione sociale è assimilata. Più tardi Hegel attri-

⁸ *ibidem*, pp. 18-25.

buirà tale ruolo allo Stato e alla filosofia stessa. Hegel condanna coloro che si oppongono o resistono a ciò che è necessario per il progresso dello Spirito. Benché sul piano della moralità individuale, così come essa è definita dal quadro normativo della comunità, essi possano avere maggiore dignità di coloro i cui crimini contribuiscono oggettivamente all'affermazione di una stadio culturale superiore, sono questi ultimi e la loro condotta che veramente contano nella storia. Alla fine Hegel sostiene che le azioni di valore storico-mondiale devono essere considerate giustificate anche dal punto di vista della moralità individuale. Non è però chiaro in nome di che o in che senso esse sarebbero giustificate. A questo punto Hegel introduce la nozione, complementare a quella di individuo storico-mondiale, dell'astuzia della ragione. L'astuzia della ragione sintetizza l'immagine di una Storia che si muta in una teodicea secolare in cui la libertà si autoafferma al prezzo del particolare, che è sempre di valore troppo esiguo al suo confronto. La necessità di identificare un principio del progresso ha come conseguenza che la situazione limite in cui il principio è realizzato — la società del sapere assoluto — è anche il momento in cui il movimento della storia si arresta. Nel cadere in questa tentazione del finire, complementare al problema del cominciamento, Hegel viene meno a quello spirito moderno, che la sua visione della ragione nella storia tentava di esplicitare, e per il quale accettabili sono solo quelle concezioni in cui genesi e normatività sono inestricabilmente intrecciate.

Un simile esito è riscontrabile nell'accidentato sviluppo della teoria del mutamento storico di Marx. In *Per la critica dell'economia politica* (1859) troviamo la formulazione classica del modello di struttura e sovrastruttura. Il determinismo di questa formulazione, che tratta la coscienza come variabile dipendente del modo di produzione e in particolare dello sviluppo delle forze produttive, presuppone che coscienza ed essere sociale siano in un rapporto di esternalità. Ossia che l'uno appunto sia meramente causa dell'altra. Ma una teoria che spiega il mutamento storico « dall'esterno » viene meno al presupposto di compenetrazione di genesi e normatività proprio del moderno e dall'altro lato, lungi dal potere orientare la prassi, la rende impossibile o inutile. Marx cerca una via di uscita in direzione di una teoria della rivoluzione in cui il proletariato rappresenta l'auto-critica immanente del capitalismo. Infatti, la doppia natura di attore collettivo dotato di coscienza e di prodotto obiettivo del sistema o modo di produzione che è propria del proletariato, rimette in causa la legittimità dei rapporti di produzione capitalistici e al tempo stesso rende conto della loro genesi. Tale teoria della rivoluzione apparen-

temente non introduce standard normativi dall'esterno, né fornisce strumenti da applicare a una realtà separata. Il determinismo sembra evitato in altre opere ⁹ da un'accentuazione antropologica del soggetto collettivo e del processo di apprendimento attraverso il quale il soggetto rivoluzionario acquisisce la capacità di trasformare se stesso e la società. Ad un nuovo livello, tuttavia, ritorna la tentazione del finire che sottende la costruzione hegeliana. La teoria filosofica della storia implicita nel concetto di lotta di classe di fatto elimina la storia. La contraddizione fondamentale è già presente all'inizio. La struttura della sua ricomposizione, la società dei produttori, è presupposta. La storia diventa una combinazione di elementi in figure apparentemente diverse. Gli stadi dello sviluppo sono logicamente preordinati e il motore del processo rimane identico. La discontinuità, il mutamento e l'irrazionalità vengono ridotte a manifestazioni di una necessità di fondo. Benché questa necessità non sia più derivata logicamente dall'infrastruttura materiale ma venga ora fondata fenomenologicamente sulle teorie dell'alienazione e dell'apprendimento tramite processi lavorativi, la differenza fra i due approcci è solo terminologica. In realtà anche in Marx, analogamente a quanto avviene in Hegel, la storia giunge al suo termine con l'affermazione della società giusta ¹⁰.

Oltre che nel problema del cominciamento e nella tentazione del finire l'originario si manifesta nel ricorrente problema di mediare politica e filosofia, dove politica e filosofia sono viste da Howard come due espressioni rispettivamente della genesi e della validità. Da un lato la politica moderna, laddove voglia superare la mera articolazione di interessi di parte, richiede una giustificazione filosofica dei suoi orientamenti che la concezione classica della politica già conteneva in sé, dall'altro la filosofia moderna richiede un completamente pratico-politico, nel senso del mostrare che le sue categorie sono ancorate ad un processo storico reale, ancoramento che era superfluo per la metafisica classica. Al problema della mediazione fra politica e filosofia va aggiunto ciò che Howard chiama il problema della *particolarità* e quello della *recettività*: « Political theory must be able to identify those particulars which call for and make necessary political judgment (or action), and it must be able to explain why the

⁹ Soprattutto nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, nel III libro del *Capitale*, e nel *Manifesto del partito comunista*.

¹⁰ Vedi HOWARD, *From Marx to Kant*, op. cit., pp. 118-129.

world will be receptive to that action»¹¹. Anche queste strutture problematiche rappresentano altrettante occasioni di ricadute in modalità di pensiero pre-moderne.

Una delle risposte alle difficoltà dell'articolare una teoria politica moderna e soprattutto alla circostanza moderna che non si dà né uno standard normativo a priori né una procedura genetica capace di fondere egualmente a priori la legittimità delle decisioni, è il tentativo di svuotare di senso il momento politico vero proprio e di spostarne le funzioni su qualche altra cosa, per esempio sul sociale. Ad una strategia simile risponde la concezione della società civile di Hegel e la teoria della rivoluzione di Marx¹². Howard, di contro, rifacendosi al testo che Kant dedica al tema della « Pace perpetua », cerca di articolare un momento autonomo del politico, sulla base della concezione politica repubblicana di Kant e del giudizio riflettente.

Uno dei punti chiavi del trattato, nella lettura offerta da Howard, è il primo supplemento. Qui Kant si chiede che cosa possa garantire che la pace eventualmente raggiunta sia perpetua. Il movimento dell'argomentazione richiama il passaggio dalla prima alla seconda e alla terza critica. Kant inizia con il chiamare in causa, quale garante della pace, la natura. La natura infatti produce armonia fra gli uomini anche contro la loro volontà, attraverso quella speciale discordia che va sotto il nome di insocievole socievolezza. Per evitare le difficoltà di una tale spiegazione Kant sottolinea che non già di rapporti meccanico-causali si tratta, ma di fini e scopi. Fini e scopi che non vanno però visti come manifestazioni di volontà divina, ma piuttosto come cause di natura teleologica. In altri termini, siamo noi a dover supplire questi fini generali della natura, secondo un'analogia con l'azione umana. Da un punto di vista pratico-morale questi fini generali diventano cogenti per la nostra azione ed è nostro dovere promuoverli. È l'idea di congruenza e accordo con un telos non prefissato, ma *ipotizzato come esistente per dare unità a un tutto*, che viene qui invocata a supporto della pace perpetua, appunto l'idea che forma il nucleo della terza critica. Di qui la tesi di Howard che il vero momento della mediazione tra teoria e prassi, tra filosofia e politica è il *politico* inteso come luogo del giudizio riflettente applicato agli affari umani.

¹¹ Vedi D. HOWARD, *Philosophy and Politics*, 1986, Paper del Center for Humanistic Studies, University of Minnesota, p. 23. Nel volume *From Marx to Kant*, *op. cit.*, vedi i capp. « The Logic of Receptivity » e « The Phenomenology of Particularity ».

¹² Vedi HOWARD, *From Marx to Kant*, *op. cit.*, p. 222.

Nelle ultime pagine Howard ricostruisce le indicazioni kantiane per una teoria del politico rilevante per l'oggi. Se il politico è il locus della mediazione fra teoria e prassi, il locus del politico all'interno della società politica è nell'esecutivo. La forma dello stato deve essere repubblicana, dove ciò implica che tutte le leggi sono basate sul consenso degli interessati e il governo governa per consenso e mandato dei governati. Il concetto kantiano di repubblica non ha a che vedere con la classica tipologia di monarchia, aristocrazia e democrazia quali forme di governo. Piuttosto, la repubblica è il contrario della tirannia, non importa se di uno, di pochi o di molti, ossia della legiferare indipendentemente dal consenso degli interessati ¹³. Nella repubblica kantiana, rigettata la sovrapposizione democratica di potere legislativo e esecutivo, che riduce il compito dell'esecutivo alla sussunzione di circostanze particolari sotto leggi e orientamenti generali — e dunque di fatto riduce la funzione dell'esecutivo a quella di un'efficiente burocrazia — si pone l'esigenza di precisare tale compito. Esso ha a che fare con l'identificazione di quelle particolarità su cui si richiede un giudizio e un consenso comuni. In ciò è chiamato in causa l'esercizio del giudizio riflettente come prestazione specifica dell'esecutivo. « The executive proposes actions that correlate reflectively to the particular facts. The executive articulates those particular issues and reflective universals that the legislative may consecrate as law. The ability of the executive to define those particulars which which legislation must deal protects against stagnation or oppression. The separate existence of both branches, and their complementarity, represents the methodological unity of the theoretical and political moments. Neither can replace the other, nor can either function alone. The republican constitution articulates their unity » ¹⁴

Questo ruolo dell'esecutivo e questa nozione del giudizio riflettente o phronesis come essenza del politico diventano importanti per una riqualificazione della politica nella società contemporanea che riaffermi lo specifico politico sia contro l'appiattimento della politica sul sociale operato dalla New Left e da vari movimenti di massa sia contro la visione riduttiva della democrazia come competizione di interessi particolari, oggi dominante nelle società industriali avanzate. C'è in questo una venatura autocritica rispetto all'aspettativa,

¹³ Non c'è rapporto privilegiato fra repubblica e democrazia, Una repubblica può essere democratica, ma una democrazia non necessariamente deve essere repubblicana.

¹⁴ D. HOWARD, *From Marx to Kant*, op. cit., pp. 262-3.

comune alla sinistra anni 60, che l'estensione della partecipazione ai processi politici riducesse di importanza il compito di definire cosa vuol dire governare. « The crisis of the contemporary capitalist civil society suggests a return to Kant » — conclude Howard — « Politics is not the articulation of pre-given and fixed interests. The political moment suggests that the particular issues and agents of politics need to be redefined. A republican politics is the modern theoretical and practical structure that confronts contemporary society once the veil of the economic has been lifted » ¹⁵

La ricostruzione offerta sopra ha dovuto per ragioni di spazio eliminare una serie di spunti interpretativi quanto mai originali, restituendo così un'immagine approssimativa per difetto della *scholarship* francamente eccezionale che si ritrova in questo volume. Mi pare tuttavia che si possano muovere tre rilievi critici al testo di Howard. Dal punto di vista della chiarezza espositiva, una maggiore separazione fra momento esegetico e momento propositivo sarebbe stata forse auspicabile. Ci sono diversi passaggi in cui si stenta a credere che quella che si legge possa essere stata un'idea di Kant o di Hegel o di Marx, e passaggi in cui si stenta a credere che lo stesso Howard possa aderire a una certa formulazione.

Dal punto di vista della strategia argomentativa, il saggio di Dick Howard si inserisce fra quei plaidoyer contemporanei in favore della *phronesis* o di nozioni equivalenti, che segnalano forse l'incerto emergere venir fuori di un nuovo tema filosofico. Howard, cioè, è fra quanti accolgono la diagnosi secondo cui le modalità fondative proprie del moderno, siano esse a sfondo trascendentale o storico, sono ormai irrecuperabili e cercano una nuova maniera di articolare concetti di validità senza ricorrere alle nozioni primo-moderne di soggetto e di razionalità. Da un punto di vista critico, Howard offre un'acuta analisi delle incongruenze di quei paradigmi primo-moderni e già questo qualifica il libro come uno dei contributi più interessanti alla discussione sul moderno apparsi negli ultimi anni. La *pars costruens* ruota attorno al concetto di giudizio riflettente, il quale, assieme alla *phronesis* aristotelica, è tra i concetti che oggi si candidano a essere un sostituto *soft*, a cogenza estetica, delle nozioni di rispecchiamento, progresso storico, verifica o falsificazione, irrimediabilmente legate all'oggettivismo *hard* del razionalismo moderno. Mi domando però se nella sua proposta Howard non ricada in

¹⁵ *ibidem*, p. 270.

qualche modo nell'errore che Gadamer imputa a Kant. Kant legò la trattazione del giudizio riflettente e del giudizio di gusto all'ambito estetico, in ciò ritardando l'emergere di una consapevolezza del momento di gusto o di *phronesis* inerente alla moralità e alla conoscenza, e contribuendo a far sì che il tardivo sorgere di tale consapevolezza si colorasse subito di connotazioni nichilistiche. Allo stesso modo, Howard lega in modo forse troppo stretto il giudizio riflettente o la *phronesis* alla sfera politica, né spiega le ragioni di questa scelta. La *phronesis* che guida l'azione dell'esecutivo responsabile e non burocratizzato non rappresenta invece un caso specifico di un'abilità molto più generale, la quale affonda le sue radici nella capacità di riconoscere ciò che è essenziale all'equilibrio di un'identità?

Infine, alcune delle considerazioni interpretative proposte da Howard riguardo a Kant, Hegel e Marx non convincono del tutto. Per ragioni di spazio, mi soffermo solo sulla lettura di Kant che è offerta a supporto della tesi più importante di Howard, e cioè che il politico rappresenta la vera mediazione fra teoria e prassi, genesi e validità e che tale mediazione è legata all'esercizio del giudizio riflettente. Mi sembra che invece uno degli intenti di Kant, nel testo sulla pace perpetua, sia di offrire delle *guidelines* che *riducano* la rilevanza della *phronesis* per le scelte politiche e che, in linea col suo tentativo di concepire la condotta morale come condotta che si ispira alla legge morale, Kant voglia ricondurre anche la politica all'applicazione, quanto più possibile determinativa, di massime formali dotate di validità generale. Prendiamo, ad esempio, la massima della pubblicità. Per Kant una linea politica è sempre ingiusta se il suo successo richiede come condizione la segretezza. Da ciò non segue, fa notare Howard, che una condotta politica che non la richieda sia per ciò stesso giusta. Ciò è certamente vero, ma si dà anche un terzo caso, quello di condotte politiche che *richiedono* la pubblicità per avere successo, e che Kant considera a priori giuste. Il politico kantiano conseguente dovrebbe valutare la linea di condotta che si ripromette di seguire rispetto al criterio della segretezza e, con un atteggiamento pienamente sussuntivo, determinare se essa richiede la segretezza, è indifferente ad essa, o richiede la pubblicità per poter sortire il suo effetto. Solo nel terzo caso sarebbe giustificato seguirla. In questo modo Kant riproduce in sede di decisione politica un meccanismo deliberativo che, come l'imperativo categorico nell'ambito della morale privata, è volto a rendere superfluo più che a valorizzare ogni momento di *phronesis* o giudizio riflettente.

A prescindere da queste forzature interpretative, rimane merito di Howard l'indicare, attraverso la sua teoria del politico, una delle

strategie oggi più promettenti per superare il disagio del moderno. Questa strategia porta ad abbandonare non già le domande moderne su genesi e validità e sulla razionalità bensì il modo primo-moderno di rispondervi e conduce a cercare una nuova risposta nella dinamica interna del giudizio riflettente o della phronesis.

ALESSANDRO FERRARA

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

Struttura e mutamento in Polonia

(Parte seconda)*

3. Problemi di coalizione in Polonia

È possibile pensare per la Polonia a una transizione a un sistema di coalizione? E quali problemi di ordine economico e politico vanno presi in considerazione? Una coalizione richiede anzitutto l'aperta partecipazione delle forze sociali fondamentali al sistema politico. Inoltre, implica il riconoscimento ufficiale del loro diritto a esprimere vari interessi sociali e a esercitare influenza politica sul governo. Tendenze in questa direzione possono già essere osservate, ma non pienamente formalizzate, rendendo la situazione incerta e poco chiara.

È importante definire sin dall'inizio gli intenti di una coalizione, specialmente se ne esistono interpretazioni diverse. Una questione fondamentale, ad esempio, è se si tratti di un'intesa puramente tattica o di un'alleanza strategica. Nel caso del rapporto esistente fra Partito comunista e Solidarnosc è innegabile che, su entrambi i fronti, siano presenti forze favorevoli a una coalizione, ma pronte a dissolverla rapidamente appena conquistato il ruolo di forza dominante. In un quadro del genere, è impossibile prefigurare una coalizione. Al contrario, è necessario che si istituisca fiducia reciproca nel senso di responsabilità delle forze in campo. Gli storici futuri forse si meraviglieranno del paradosso del 1981: tutti i partners potenziali della coalizione accettavano un certo numero di obiettivi, eppure la tensione politica nel Paese raggiungeva livelli elevatissimi. Non c'era dissenso sui fondamenti del sistema socio-politico: proprietà sociale dei mezzi di produzione nelle industrie strategiche e proprietà privata in agricoltura e nelle piccole imprese; un diffuso sistema di autogestione; elaborazione democratica dei programmi sociali; elezione dei dirigenti; legalità come principio istituzionale di base; tolleranza ideologica. C'era anche accordo sulle linee di una programmazione in funzione del soddisfacimento dei bisogni materiali di tutte le famiglie — dalla disponibilità dei beni di consumo all'intervento edilizio,

* Cfr. per la prima parte «La Critica Sociologica» n. 79, Autunno 1986.

dalla distribuzione del reddito all'assistenza ai gruppi più deboli, come i pensionati — sino all'accesso all'istruzione e alla cultura dei gruppi ancora svantaggiati, ecc.

Questi obiettivi di fondo avevano peso e significato diversi per il marxismo ufficiale, per il pensiero teologico e sociale cattolico e per Solidarnosc, ma ciò non impediva la possibilità di definire in comune un programma e di individuare delle priorità.

3.1. *L'aggregazione degli interessi particolari*

La crisi economica impediva l'accoglimento degli interessi espressi nel loro insieme fra il 1980 e il 1981. Il problema maggiore di una possibile coalizione sarebbe stato, perciò, quello di selezionare gli obiettivi da inserire nel programma economico degli anni immediatamente successivi e di posticipare gli altri. Un secondo compito decisivo sarebbe stato quello di costruire un programma capace di mettere i diversi interessi in relazione costruttiva fra loro e non in conflitto. Nei modelli egemonico e dominante si privilegia l'aggregazione degli interessi particolari, spacciandola per « interesse » globale, del tipo « lo sviluppo economico del Paese » o « lo sviluppo della classe operaia », che per definizione copre ogni sfera della vita sociale.

Il processo di articolazione degli interessi visibile nel 1980-81 ebbe carattere opposto. Anziché autoritario e astratto, fu demagogico, particolaristico, concreto e altamente « empirico ». Al centro non era più lo sviluppo generale della classe operaia, ma i salari, la sicurezza del lavoro, la salute, la necessità di avere più case, migliori scuole e sufficienti autobus per i pendolari.

Crisi economica e scarsità di risorse creavano serie difficoltà alla definizione di un programma adeguato, ma il processo di particolarizzazione degli interessi non è privo di vantaggi. Esso impone l'individuazione di un piano di priorità, ma — a evitare che siano privilegiati gli interessi di più facile e immediato soddisfacimento — una coalizione avrebbe dovuto necessariamente sollevarsi dal caos dei particolarismi per definire i valori centrali nei quali riconoscersi. È quella che si potrebbe chiamare la costruzione di una « mappa stradale » in vista di un programma. Questa è la seconda condizione fondamentale di una coalizione.

3.2. *Coalizione e competizione*

Anche una riuscita aggregazione di interessi all'interno di un programma non elimina il problema della competizione. Uno degli aspetti centrali della situazione polacca del 1980-81 fu che il conflitto fra gruppi d'interesse venne relegato in secondo piano, mentre divenne primario quello fra società e poteri. Tutti i gruppi indirizzavano le loro domande al blocco, un tempo monolitico, rappresentato dal partito-regime e questa convergenza rappresentò la base del successo di Solidarnosc. Le sue cause erano il deterioramento della situazione economica e la generale paralisi che attanagliava le strutture del potere.

Il costituirsi di una coalizione, però, avrebbe potuto condurre diversi gruppi sociali a percepire in modo differente la propria situazione. Sarebbero certamente comparse fratture fra classi, professioni, categorie di lavoratori. Nell'elaborare un programma sociale il governo avrebbe perciò dovuto considerare interessi non omogenei, trovandosi di fronte a un problema di equilibrio fra diversi gruppi d'interesse.

Si sarebbe senza dubbio trattato di un compito difficile, malgrado si ritenga che nella Polonia contemporanea si siano determinate condizioni a ciò favorevoli. Si deve pensare, però, a circostanze indotte dal sistema e non limitarsi all'osservazione di condizioni accidentali. Vediamo alcune di queste circostanze.

Forze sociali autosufficienti e autodelimitate producono di continuo tendenze alla decomposizione dell'equilibrio a molti livelli: si pensi ai problemi della leadership e delle gerarchie lavorative. Forze centrifughe possono essere prodotte dalla logica particolaristica tanto di organizzazioni quanto di individui. L'identificazione con gli interessi del gruppo di appartenenza costituisce una razionalizzazione destinata in parte a venir meno in presenza di un programma concordato anticipatamente e pubblicamente.

Nella società sembra inevitabile un certo grado di competizione fra partners di coalizione, anche dopo aver elaborato un programma comune. Tale competizione può spontaneamente esasperarsi, e in tal caso come può essere posta sotto controllo dalle stesse forze che costituiscono la coalizione? Una soluzione sembra possibile, pur in presenza di una conflittualità fra partners non risolta. Questo richiede un forte controllo interno sulla base e sui quadri intermedi propensi a interrompere la coalizione, e presuppone la rinuncia dei leaders alla tentazione di cavalcare una facile popolarità mettendosi alla testa dello scontro.

Siamo, insomma, in presenza del problema cruciale che si riferisce all'effettivo bilanciamento delle forze e all'« ostentazione del potere » all'interno della coalizione. Il controllo della competizione dipende dalla capacità di gestire l'influenza politica a disposizione di ognuno dei partners: una coalizione durevole con obiettivi a lungo termine richiede un'organizzazione appropriata dell'influenza politica. Questa è una conclusione importante, che né Solidarnosc, né il partito dovrebbero trascurare.

3.3. *Evitare l'ostentazione del potere*

I partners di una coalizione non dovrebbero ostentare il loro potere d'influenza scontrandosi pubblicamente sul programma di governo. La coalizione dovrebbe rappresentare la base sociale del governo, e l'amministrazione dell'influenza deve in qualche modo rimanere interna al governo stesso ed essere subordinata al mantenimento della coalizione e alla realizzazione del programma. Così, nella fase di definizione e negoziazione del programma generale, si dovrebbe rinunciare a prove di forza finalizzate a esibire influenza e a saggiare quella degli altri. È poi essenziale che nessun partner cerchi di garantirsi la supremazia nel processo decisionale, rinunciando a pretese egemoniche.

È questa configurazione di un sistema di vincoli che distingue il modello della coalizione dagli altri. Esso impone il differimento o la sospensione del gioco politico tradizionale, rendendo con ciò difficile valutare la capacità d'influenza di ogni partner. Si stabilisce un tacito accordo fra le parti, basato sul riconoscimento di una pari influenza per un certo periodo di tempo, che può essere rinegoziato in presenza di fatti nuovi. Vigè il principio di eguaglianza fra pari e la convinzione che ciascuno opererà per attuare il programma e mantenere la coalizione. Sottomettersi a questa disciplina è psicologicamente molto difficile per una forza in crescita d'influenza. Nel caso polacco, l'esempio è rappresentato da Solidarnosc. Se, però, tali condizioni non vengono soddisfatte diventerebbe impossibile dar vita al modello sopra descritto.

Il modello produrrebbe un lungo e deliberato « congelamento » delle relazioni di potere e delle dinamiche di influenza, come continuazione del « cessate il fuoco » iniziale. Esso va conservato per consentire alla coalizione di perseguire i propri fini, e dovrebbe protrarsi anche quando vengano apportate variazioni al programma. Presupporre il mantenimento della coalizione significa anche diminuire il

tasso di conflittualità nelle fasi di trattativa e stimolare un confronto serio sui problemi di fondo.

Il modello di coalizione consente e richiede la partecipazione al governo di specialisti, in misura forse maggiore di quanto non accada per altri modelli. Dovrebbero essere specialisti espressi dalle forze sociali costituenti, ma principalmente leali verso i loro doveri pubblici e non condizionabili dalle organizzazioni di appartenenza.

Se la deliberata sospensione delle dinamiche d'influenza sembra possibile e necessaria nel confronto fra governo e parlamento, non sembra invece possibile che ciò avvenga a livello di società. I leaders possono accordarsi sulla rinuncia a misurare la rispettiva influenza nella fase di discussione sul programma di governo, ma non possono controllare agevolmente le organizzazioni di appartenenza o le periodiche evoluzioni dell'opinione pubblica. Il controllo sarà sempre maggiore ai livelli alti della coalizione che non a livello popolare.

La competizione fra le forze sociali è un fatto inevitabile, che può però ridursi in un beneficio per la società nel suo insieme e, in fondo, per gli stessi partners della coalizione. I leaders della coalizione dovrebbero sostenerla unanimemente come metodo di gestione della coalizione stessa.

In pratica, cooperazione e competizione possono convivere perché le sfere d'interesse dei partners sono in parte le stesse e in parte differenti. Per di più, le sfere di interesse comune non sono necessariamente considerate di eguale importanza da ogni partner. Questa specializzazione degli interessi consente ai partners della coalizione di incanalare le spinte competitive in attività che non risultano conflittuali. Se i militanti di una data forza privilegiano certe aree di intervento, il loro impulso competitivo può tradursi nello sforzo di elaborare e realizzare un programma diretto a quegli specifici settori della società nel miglior modo possibile. Non è sempre possibile eliminare il conflitto per questa via, ma è probabile che venga ridotto in misura considerevole.

3.4. *L'eguaglianza politica*

Un'altra considerazione importante per il successo di un modello coalizionale è l'atteggiamento verso il potere legale dei diversi gruppi, e soprattutto dei partners decisivi della coalizione. Si tratta di una questione di status costituzionale. L'esistenza di gruppi con influenza politica diseguale è, infatti, inevitabile. In Polonia non è esistita per molto tempo un'arena pubblica per il dispiegarsi degli in-

teressi sociali. In queste condizioni, ad esempio, gli interessi dei pensionati finivano per venire sistematicamente trascurati a vantaggio delle richieste finanziarie avanzate dai dirigenti delle imprese e dalla burocrazia statale.

La questione dell'influenza differenziata esercitata sul governo è rivelatrice delle differenze che intercorrono fra modello dominante, egemonico e con opposizione. Il primo e il secondo escludono formalmente il libero gioco degli interessi e il conflitto fra gruppi di pressione, ma consentono di fatto margini di manovra dietro le quinte, soprattutto a beneficio di alcuni settori industriali o di alcune categorie di occupati. Sono modelli che non contemplano il perseguimento esplicito di interessi e, quindi, non prevedono procedure chiaramente definite per negoziare i conflitti fra gruppi di interesse, o fra élite politica e società. Il vertice politico, insomma, predefinisce ideologicamente il « reale » interesse dei vari gruppi e della società in genere.

Nel modello con opposizione l'arena politica ospita il libero gioco degli interessi, ma con ciò consente che gli interessi meno tutelati possano essere trascurati o addirittura eliminati dal gioco. Un'altra possibilità è che gli interessi propri di gruppi emergenti siano di fatto marginalizzati o esclusi dalla sfera della decisione politica.

Viceversa, il modello di coalizione offre — o persino impone — a gruppi rivali modi e strumenti per regolare la partita all'interno dell'arena politica. Non essendo un modello che contempla il conflitto politico aperto, non produce vincitori e vinti né affida a ristrette élites decisioni ispirate alla pura ideologia. Il suo tratto distintivo è la tendenza all'integrazione del conflitto di interessi e alla sua regolazione. Per preservare la coalizione si deve, infatti, facilitare l'emergere degli interessi più deboli e garantirne l'accesso alla scena politica. E con analoghi meccanismi si deve impedire che gli interessi forti prevalgano su tutti gli altri. È difficile precisare quali meccanismi si debbano attivare, ma è chiaro che essi devono fondarsi su due principi generali: la tolleranza politica e la selezione autonoma delle domande, senza discriminazioni basate sull'origine sociale. Principi, si noti, che appartengono sia al pensiero socialista che alla dottrina sociale della Chiesa e a Solidarnosc.

Il principio basilare dell'eguaglianza fra partners produce importanti conseguenze in tema di « ruolo guida del partito ». Riconoscere un ruolo privilegiato nella definizione e nella realizzazione del programma comune a una delle forze in campo, significa entrare in contraddizione con l'idea di coalizione fra eguali. Dopo tutto, si tratta di partners pienamente indipendenti, le cui attività si ispirano

a principi filosofici e sociali peculiari. Ciascuno ha estese e radicate aree di influenza; ciascuno, entrando nella coalizione, si impegna a sostenere il governo. Questo « investimento » di influenza nel governo non può in alcun modo significare l'accettazione di un ruolo subordinato o il riconoscimento di un'egemonia. Accettare uno stato di subordinazione vuol dire compromettere l'immagine di un partner nella società, e diminuirne la lealtà verso la coalizione. Ogni programma sociale approvato in sede legislativa dovrebbe, perciò, riflettere le idee del partito comunista solo nella misura in cui esse sono condivise dagli altri partners. In seno alla società, le idee del partito devono essere analogamente messe a confronto con quelle elaborate in altre sedi. Nessun privilegio e nessuna garanzia devono essere accordati anticipatamente.

Il riconoscimento preventivo di un ruolo privilegiato per uno dei partners rende gli altri partners delle forze « accessorie », affermando così caratteri propri del sistema egemonico o dominante. Nello stato attuale, prefigurare relazioni del genere è semplicemente impossibile.

Il ruolo guida del partito è stato completamente screditato da trent'anni di esperienza. A dispetto delle formule ufficiali, non ha portato sviluppo socio-economico, progressiva giustizia sociale, crescita della democrazia. L'idea è servita soprattutto a limitare, se non a eliminare, la democrazia politica, e da questo dovrebbero essere tratte conclusioni esplicite.

Il modello coalizionale richiede da parte dei partners il reciproco riconoscimento della pari dignità e che ad ognuno sia possibile interagire politicamente con la società.

Questo significa abolire i privilegi del partito nel processo legislativo, in economia, nella raccolta e nella diffusione delle informazioni, nella sfera ideologica. Nel processo legislativo, bisognerebbe eliminare il diritto del partito di determinare la composizione degli organi legiferanti e i contenuti delle leggi. È questo un processo fondamentale in politica, tanto più in presenza di un sistema inedito di autogestione.

Con l'espandersi del management in economia, gli organi di partito devono rinunciare a governare la pianificazione, a nominare i dirigenti, la « pari dignità » fra partners può condurre alla fine a nomine fondate sul merito.

Nel campo dell'informazione, specialmente economica e sociale, il partito non deve decidere arbitrariamente in che modo selezionare, analizzare e diffondere i dati. La pratica attuale, per cui ristretti gruppi di politici stabiliscono uso e destinatari delle informazioni,

non deve essere mantenuta. Fenomeni e processi di natura sociale dovrebbero essere descritti per esteso su impulso delle parti impegnate nella coalizione; l'ufficio statistico centrale, il GUS, deve essere accessibile al pubblico e va garantita la libertà di ricerca per tutti gli istituti che intendano occuparsene.

Importantissimo è il problema dei valori. Se ogni forza sociale contribuisce con i propri valori alla coalizione, e se da una sintesi dei vari orientamenti emerge un progetto su cui tutti convergono, nessuna forza può alterare tale sintesi. Priorità e limiti di realizzazione possono essere pragmaticamente discussi, ma il libero perseguimento dei valori è una delle condizioni del rapporto di armonia e di fiducia che deve istituirsi fra le parti.

Come si è detto, c'è accordo sui valori di fondo: progresso sociale, benessere, democrazia, eguaglianza, libertà, autonomia dell'individuo, autogestione, giustizia e identità nazionale. Valori coerenti con l'ideologia socialista, la cui professione non viola i fondamenti del socialismo, bensì lancia una sfida al socialismo non democratico.

Solidarnosc usa di rado l'espressione « valori socialisti », ma essi sono impliciti negli obiettivi del movimento. In realtà, la terminologia socialista rappresenta per molti una vuota liturgia, propria di una versione inaccettabile del socialismo, ma i fini socialisti sono generalmente accettati e tacitamente fatti propri dalla maggior parte dei gruppi sociali.

Pari possibilità di accesso ai media da parte dei membri della coalizione vuol dire trovare e definire garanzie istituzionali. C'è, ad esempio, il precedente della stampa indipendente di Solidarnosc, sorta in risposta a bisogni reali, o il caso della stampa cattolica, una tradizionale eccezione rispetto al monopolio di partito. La questione del diritto di accesso senza censure di Solidarnosc alla televisione potrebbe essere risolta in base a eccezioni del genere.

La rinuncia del partito ai suoi privilegi nel sistema del potere politico non implica quella a cercare di esercitare il massimo di influenza politica e ideologica sulla società. Si tratta di un diritto di tutti, che però va guadagnato e che non può essere garantito dagli altri partners. E in questa nuova situazione vanno ovviamente abbandonate tutte le mitologie di partito.

Forse la causa più profonda della crisi attuale sta proprio nello scarto fra il « ruolo guida » riconosciuto al partito ufficialmente e il fatto che il partito non gode della fiducia e del sostegno della società. Se il sistema politico creato dalla coalizione deve essere pienamente

democratico, non può perpetuare una simile discrasia fra mito e realtà.

C'è chi sostiene che il ruolo guida del partito è indispensabile nel sistema di relazioni internazionali della Polonia. Si dice che esponenti di partito dovrebbero mantenere il controllo dei ministeri interessati ai rapporti di alleanza con i paesi socialisti. È un'opinione superficiale, seppure non infondata sul breve periodo: la coalizione ha diritto di definire tanto la politica estera quanto quella interna del governo di cui porta la responsabilità. Per questo, il compito di garantire le alleanze internazionali non può essere prerogativa di un solo partner, anche se ciascuna forza può assegnarle un rilievo diverso.

Il problema della proprietà pubblica dei mezzi di produzione è analogo. Chi ne fa un fattore giustificativo del primato del partito dimentica che, dopo aver stipulato un accordo di coalizione, tutti concorrono a definire l'atteggiamento del governo verso il sistema economico, e tutti ne divengono garanti. Nessun singolo partecipante può ergersi a tutore e garante dell'intero sistema socio-economico.

La comprensione del controllo e della responsabilità come impegno congiunto dei partners è decisivo nella formazione e nel funzionamento effettivo della coalizione. Controllo e responsabilità si implicano e si congiungono. Vorrei in tal senso esaminare due approcci correnti al problema, che rappresentano aspetti capaci di inibire il costituirsi di una coalizione.

Alcuni esponenti di Solidarnosc sostengono talvolta che Solidarnosc dovrebbe controllare le attività del governo senza però prendere parte ad esso. Sembra quasi che voglia dettare un programma di azione e starsene a guardare se viene realizzato a dovere. Questo significherebbe esercitare un potere senza assumersi la responsabilità dei risultati.

D'altra parte, alcuni dirigenti del partito ritengono che le attività e l'influenza di Solidarnosc dovrebbero essere limitate a temi di tipo sindacale, sociale e cooperativo. In questi campi, dovrebbe condividere responsabilità di governo. Questo approccio sembra sottovalutare l'interdipendenza fra economia e politica: non è possibile dividere la responsabilità della sfera economica con un partner cui non è consentito di partecipare al governo a pieno titolo.

Sono entrambi approcci pericolosi, perché precludono la possibilità effettiva del costituirsi di una coalizione. E una coalizione sembra essere il modo più realistico di porre fine alla disintegrazione sempre più evidente in tutti i campi della vita sociale. Il pericolo maggiore per il Paese è un rapido deterioramento economico che potrebbe condurre al collasso le imprese statali. L'economia pubblica

può essere preservata solo tramite un accordo fra le principali forze sociali. Il partito non ha la forza sufficiente a garantirne la sopravvivenza, una coalizione rappresenta la possibilità di riformare l'economia socialista e ricostruire molte istituzioni sociali e politiche.

3.5. *I limiti di espressione*

Un esame ravvicinato del modello di coalizione rivela potenziali limiti e difficoltà nel suo funzionamento e nel processo di espressione e costituzione degli interessi. È un modello che offre ai vari interessi opportunità di manifestarsi, ma che riposa sul presupposto di un programma di azione comune. Il modello, così, favorisce interessi e forze sociali già articolati, in opposizione a quelli ancora in gestazione.

In ogni modello, anche in quello con opposizione, si corre il rischio dello sbarramento intenzionale di alcuni interessi. Va del resto previsto che la mappa degli interessi sociali disegnata nella fase di costituzione della coalizione sia destinata a modificarsi col tempo. Compaiono nuovi interessi e i vecchi possono trasformarsi attraverso le dinamiche del mutamento sociale. I partners della coalizione, però, possono non riconoscersi in queste nuove espressioni, per ristrettezza di percezione, per il privilegio accordato a determinati interessi costituiti, per calcolo di parte o per impossibilità materiale di soddisfare certi interessi. Ne può derivare un silenzio — non necessariamente deliberato — a proposito di alcuni problemi. In tal caso, un'alleanza troppo rigidamente vincolante può riuscire nociva alla libera manifestazione degli interessi.

Un sistema di coalizione può causare un'espressione tardiva o limitativa di domande sociali, e a questo proposito andrebbero individuati tre generi di difficoltà: 1) una disponibilità non paritaria dei vari gruppi nell'espressione degli interessi; 2) un'ineguale capacità « tecnica » dei partners nel rappresentare e nel negoziare gli interessi; 3) i limiti propri della coalizione nel percepire gli interessi, come effetto del suo retroterra latamente inteso.

Il primo è importantissimo, perché costituisce l'origine di tutto: i vari gruppi di popolazione non possiedono la stessa capacità di esprimere i propri interessi. Per esempio, un gruppo con basso livello d'istruzione può non cogliere correttamente i meccanismi di funzionamento dell'economia, e non comprendere quali possono nuocergli e quali giovargli. Questo gruppo può avvertire l'ingiustizia che

subisce, ma essere incapace di definirne e localizzarne le cause in modo sistematico.

Si tratta di situazioni riscontrate spesso dagli scienziati sociali che, occupandosi della distribuzione dei beni e delle relazioni sociali istituzionalizzate, parlano di interessi « socialmente inespressi ». Il loro interessamento è il primo passo verso l'espressione consapevole di tali bisogni, che però richiede una pubblicizzazione sufficiente a varcare la soglia della « visibilità sociale ». Un dibattito politico ha inizio solo quando gli interessati al problema si organizzano, o se una forza politica esistente se ne fa carico.

Un altro fattore considerato è l'ineguale distribuzione dei mezzi di espressione fra i partners della coalizione. Il modello prevede che la politica governativa sia fatta propria da partners diversi, dotati di influenza politica sostanziale, ma non necessariamente capaci di esercitare pari livelli di rappresentanza e di espressione degli interessi. Se un partner è molto forte, può trascurare alcuni interessi o limitarsi a calcoli di breve periodo, smarrendo la percezione di nuovi interessi emergenti.

La capacità di espressione dipende da fattori diversi, come la sensibilità sociale dei leaders, l'abilità intellettuale dei propagandisti, la qualità delle istituzioni e delle strutture deputate a raccogliere le informazioni, ad analizzare le linee di tendenza e a cogliere il contesto degli interessi specifici. La flessibilità intellettuale dei leaders va considerata come un ulteriore fattore di rilievo nell'espressione di interessi del tutto nuovi.

L'ineguale distribuzione della capacità di esprimere gli interessi danneggia le forze tutelate dai partners meno abili, e può alla lunga comprometterne l'influenza sociale. I vincoli più severi sono però imposti dal sistema dei valori, che affonda radici nella storia e nella cultura.

Il modo di rappresentarsi la realtà, caratteristico di una cultura o di una civiltà, può costituire uno degli ostacoli principali già nella fase di individuazione di un interesse e di giudizio sulla sua legittimità sociale. Gli stadi di sviluppo delle diverse culture e civiltà sono segnati da mutamenti nella generale percezione del mondo — cioè della natura, dell'individuo, della società o di un gruppo sociale. Questi mutamenti, così frequenti nella nostra cultura, producono espressioni « inedite » e impreviste.

Non è questa la sede per approfondire il tema del condizionamento culturale, ma la questione è meno astratta di quanto non appaia a prima vista. Nella Polonia contemporanea, ad esempio, non si dà grande rilievo alla relativa discriminazione subita dalle donne, e

la questione trova espressione debole. Non ci troviamo chiaramente di fronte a un fatto che risale a tradizioni culturali, a valori e costumi prodottisi nel corso di un processo storico specifico? E potrebbe mai una coalizione di forze sociali che comprende il partito comunista, la Chiesa, Solidarnosc, il Partito contadino unificato e Solidarnosc rurale rappresentare uno strumento sensibile ed efficace degli interessi delle donne? Quali valori di fondo rendono questo schieramento insensibile al problema della disegualianza retributiva e dei doveri domestici fra i sessi?

Se osserviamo il modo di lavorare e di vivere dei contadini, le condizioni di lavoro degli operai di alcune industrie, i salari percepiti in alcuni ambiti occupazionali, troviamo esempi di discriminazioni «non viste» o percepite solo in modo vago, per effetto di schemi culturali profondamente radicati.

Certo, un'eventuale coalizione in Polonia dovrà misurarsi con problemi più urgenti, a cominciare dall'elaborazione e dalla realizzazione di un programma capace di soddisfare numerosi interessi ben strutturati. Ma se si guarda al futuro, è necessaria qualche prudenza: sarebbe pericoloso per la coalizione considerare il proprio programma permanente e immutabile. L'assenza di una competizione aperta, come nel modello con opposizione, può sclerotizzare il programma della coalizione. Per questo è importante riflettere in termini generali sulla necessità di superare continuamente i limiti di ciascuno.

Post scriptum

Questo saggio è stato scritto fra il maggio e l'ottobre del 1981. Un certo numero di idee in esso contenute avevano già preso forma nel 1980, ma incontrai serie difficoltà nel formulare con precisione le ipotesi e le proposte contenute nella sezione dedicata all'eguaglianza politica. Mi sembrava, infatti, che non ci fosse compatibilità fra due postulati in tema di coalizione, ricorrenti negli articoli della stampa polacca nel periodo 1980-81. Uno era l'idea di coalizione come accordo fra «pari»; l'altro, pretendeva il mantenimento del ruolo guida del partito. Quando ritenni di essermi chiarito le idee, decisi di completare il testo.

Avvicinandomi alla conclusione, però, cominciai a chiedermi se l'idea forza di questo saggio — la necessità di costituire una coalizione e le sue condizioni — non fosse sintomatica di una sostanziale ingenuità politica. Col trascorrere dei mesi, la società andava radicalizzandosi e i leaders di Solidarnosc assecondavano la tendenza. Nel

partito, l'idea di dividere il potere veniva intesa da molti come uno slogan tattico, utile ad allentare la pressione delle masse. La stragrande maggioranza dell'apparato di partito rifiutava di prendere in considerazione la possibilità di rinunciare al ruolo guida del partito. Malgrado le apparenze, la distanza fra i due « campi politici » andava in effetti crescendo. I miei dubbi sulla praticabilità dell'idea di coalizione erano accresciuti dalla dipendenza internazionale della Polonia e dalla persistenza ideologica su cui poggia il sistema politico del « socialismo reale ».

Malgrado i dubbi e nonostante fossi consapevole della mia « ingenuità », o mancanza di realismo, decisi di finire il saggio e di non modificarne la base. Centrale era l'intenzione di individuare un'alternativa alla polarizzazione, come una possibilità per evitare il disastro. Tutte le altre soluzioni non erano proponibili, a cominciare da quella di un ritorno a prima del 1980 — in forme dirette o indirette, bruscamente o per tappe — con la probabilità implicita dell'uso della forza.

Dato che in politica succede che si realizzi l'imprevisto, seppure non di frequente, il mio lavoro cercava di individuare una soluzione « originale », che era in effetti la sola opzione possibile. Solo una trasformazione della vita politica del tutto inedita, nel blocco socialista, poteva evitare al Paese il collasso economico e morale.

WŁODZIMIERZ WESOŁOWSKI
Accademia delle Scienze
Varsavia

(traduzione di Nicola Porro)

INTERVENTI

Cultura al trivio

Il discorso avviato da Franco Ferrarotti sul destino scientificamente infausto di una disciplina ancora accademicamente giovane come la sociologia (*Sociologo, non fare lo sciocco*, « Il Messaggero » del 7.1.'87) riesce opportunamente stimolante in una situazione culturale, come quella contemporanea e nostrana, nella quale non solo il sociologo, ma l'uomo di cultura in generale fa il suo più o meno bravo « tradimento », per dirla nel ricordo della *Trahison des clercs* di J. Benda, un libro bene o male celebre pubblicato esattamente sessanta anni fa (1927). La denuncia fin troppo appassionata, di Ferrarotti, dello scadimento della sociologia a sociografia, destituita di ogni palpito critico, legata al « vapore » dei « padroni », spregiudicatamente agguerrita nell'uso dei mass-media che trasforma i loro cultori sempre più numerosi e più filosofeggianti in *showmen* o in aspiranti tali, può investire, investe di fatto tutte le discipline scientifiche: non solo le cosiddette scienze umane, tra le quali senza dubbio emergente la sociologia, più esposte, per loro natura e per loro statuto epistemologico, a diventare « bugiarde scienze mentali », ma anche le cosiddette scienze naturali, fino ad ieri orgogliose di una « esattezza » che poteva essere anche il segno di una loro autonomia. E, per ciò che riguarda queste ultime scienze, bisogna convenire che anch'esse sono state ormai aggredite dal demone della problematicità e del dubbio, e che i loro cultori — poniamo, della fisica o della chimica — non sono affatto sordi alla voce « persuasiva » del « padrone » industriale o militare o politico.

La denuncia di Ferrarotti colpisce, da ultimo, complessivamente un fenomeno culturale che, nella sua essenzialità, si può, senz'altro presentare come il « tradimento dei chierici » dal Benda fatto consistere nell'« adorazione del contingente e nel disprezzo dell'eternità ». Ma, questo è il punto, si tratta di un fenomeno cui non guarderei solo con giovanile *indignatio*. Per una ragione molto precisa: oggi, in una società conflittuale come la nostra, l'uomo di cultura, il « chierico » non tanto decide di « tradire » quanto piuttosto è costretto a « tradire »: sociologo che sia, o economista, o fisico o storico ecc.; e ciò accade, non è improbabile, anche perché quella società è all'altezza di una civiltà delle « immagini » aspramente concorrenziali tra loro, se è una civiltà in cui più che l'« essere » conta il « parere ». D'altra parte, quando sembra permanere un'unica certezza, quella secondo la quale, tutto giocandosi sull'« apparenza » (sì, penso anche al fenomeno kantiano), non vi sono più « assoluti terrestri » ed i « valori » non sono più stelle fisse assiologiche, chi può aspirare a dire o scrivere qualcosa che, in quanto si dice o si scrive, non scivoli immediatamente sul piano viscido della provvisorietà, della precarietà, dell'effimero?

Ed « effimera » si dice qualsiasi cosa che dura e non aspira a durare che un giorno solo, se non un'ora sola, un minuto solo. Perché tutto si dice o si scrive, in prevalenza, con « spirito mercantile », proprio come vuole Ferrarotti — privilegiando forme di comunicazione « effimera », quotidiana; tutto ciò che si dice o si scrive viene

affidato, preferenzialmente, alla leopardiana «luce giornaliera delle gazzette», ancora più rifulgente quando si stempera nei colori narcotizzanti della televisione attraverso i quali tutte le cose diventano «oggetti telematici». È questa realtà incontrovertibile e forse irreversibile a determinare molte forme del «sociodivismo» che pur giustamente dà fastidio a Ferrarotti, ma, più ancora, una sorta di divismo culturale diffuso, in forza del quale c'è più di un uomo di cultura che si dispone, ed anzi si rassegna, a farsi schiavo del giorno o dell'ora, a proporsi come *showman*, se non addirittura come *star*, in un mercato in cui le idee vincenti — oggi e non domani, si badi, per un momento e non per sempre — sono, per lo più, quelle più «appariscenti».

Non per questo, tuttavia, accantonerò la denuncia anche sofferta di Ferrarotti, estesa, perché di fatto estendibile, ad un dominio culturale più vasto ed anzi all'intero dominio delle cosiddette scienze umane e delle cosiddette scienze naturali. La denuncia, che del resto può essere chiamata ad investire quella che oggi si dice la «cultura spettacolo», non può, tuttavia, rimanere puramente tale. E, perché non rimanga tale, è necessario, anzi tutto, interrogare il senso più profondo e l'obiettivo più preciso della «cultura spettacolo». Dove c'è spettacolo, c'è rappresentazione, drammatizzazione, recitazione. Se è così, «cultura spettacolo» è cultura rappresentata, drammatizzata, recitata. Per un «pubblico» che, necessariamente, si allarga, già nella mira dell'uomo di cultura non più costituito o costituibile dai venticinque lettori che si augurava Manzoni; per un pubblico, tutto sommato, per sua complessità e varietà, «plateale». È tenendo conto di questa destinazione espressa, nella stessa volontà di quelli che la costruiscono e la gestiscono, della cultura, a generare e a far svolgere il processo della sua divulgazione o volgarizzazione. Non vale più, per la maggior parte degli uomini di cultura, l'oraziano «odio il volgo profano e lo tengo lontano». La cultura non si trincerava più nell'aristocratica «chiesa» dei dotti; e, divulgandosi o volgarizzandosi, non mantiene più «pro-fano», fuori della «chiesa», il «volgo». Ma non per questo però, gli uomini di cultura portano il «volgo» dentro la «chiesa»; sono essi ad uscirne fuori, a farsi «vulgari». Ma perché meravigliarsene in un tempo in cui anche la Chiesa ha dimenticato il suo affascinante *latino*? Si fanno «vulgari» gli uomini di cultura, si accultura il «volgo». Tutto qui. Ma questo «tutto qui» va anche spiegato storicamente, per non cadere in braccio ad una saccenteria del dover essere che può far maturare solo nostalgia sterile per una cultura irripetibile.

Con Ferrarotti vorrei continuare il discorso proprio sul terreno di una spiegazione di carattere storico della nuova situazione della cultura che tanto accora non meno lui che me. Ma, per il momento, vorrei tentare un aggiustamento di tiro della sua denuncia. La quale, accettatane l'estensione da me procurata, riguarda il processo di banalizzazione della cultura in generale, fatto ormai incalzante dagli stessi uomini di cultura che, in vena di far cultura «nazional-popolare», per dirla col Gramsci tirato in ballo in uno dei tanti dibattiti «italici» di questi giorni, non hanno trovato a non trovano di meglio che atteggiarsi ad «uomini di spettacolo», magari bussando alla porta di Baudo o di Costanzo, proprio come taluni politici. E che cos'è una cultura banalizzata? «Banale», trovo nello Zingarelli, significa «noto a tutti, che tutti ripetono». Se è così, può darsi anche che una cultura banalizzata è una cultura «pappagalizzata». Quello di una tale cultura è un fenomeno che non sfugge allo stesso Ferrarotti quando osserva che, soprattutto attraverso il mezzo di comunicazione di massa televisivo, «i lettori-ascoltatori diventano l'io-noi impersonato» dall'uomo di cultura fattosi *showman*. Ora, il fenomeno si verifica come quello di una banalizzazione della cultura che meglio si comprende se per banalizzazione si intende, come si può intendere, «trivializzazione». «Trivializzare» la cul-

tura significa, appunto, portarla nel trivio. A portarsi nel trivio sono gli stessi uomini di cultura, facendosi portatori di una cultura « peripatetica », quasi *Tarentillae* in cerca di clienti, pronti all'uso di tutti gli espedienti indispensabili per farsi leggere, farsi ascoltare e, anzi tutto, farsi « vedere ».

La cultura banalizzata come « cultura spettacolo » o « cultura al trivio » non poteva non essere, ad un certo punto, anche e soprattutto adescante o seducente. Tuttavia, non bisogna affatto credere che gli uomini di cultura « di facili costumi » stiano lì, al trivio, unicamente a parlar « facilese ». Dico la cosa con riferimento ad un altro dibattito tipicamente « italico », quello che si è svolto e si sta svolgendo nel salotto culturalmente buono, e certo un po' saccente, di « la Repubblica », sul « facilese » e sul « difficilese ». La cultura banalizzata come « cultura spettacolo » o « cultura al trivio », infatti, non rinuncia neppure al « difficilese ». O non è vero che, attraverso i mass-media, taluni miei amici filosofi, più oscuri di Eraclito, del quale tuttavia invano cerchi in quel che dicono o scrivono non dico la profondità ma solo la coerenza interna di un pensiero pur frammentario, parlano, programmaticamente, un « difficilese » che li fa ancora più adescanti e seducenti? Il « peripatetismo » culturale riscatta ad una funzione efficacissima il *latinorum* della Chiesa, anche della « chiesa » dei dotti. E la cultura banalizzata o « pappagallizzata » si rivela il prodotto seicentesco di uomini di cultura volti a « stupire » quasi nel ricordo del mariniario « chi non sa far stupir vada alla striglia ».

Ed il « volgo » di cui si fa destinatario la « cultura al trivio »? Già, « il volgo vuol essere ingannato, lo si inganni! ». Ed è vero che il belletto e la cipria dell'uomo di cultura « peripatetico » sono, in fondo, spesso, molto spesso, ingannevoli: credevi di trovarti di fronte ad una bella ragazza e scopri una racchia; credevi di trovarti di fronte ad una cultura autentica e scopri un po' di culturame avariato, anche quando chi te l'offre parla non tanto il più smerciabile « facilese » quanto piuttosto il più accattivante « difficilese ». Ma, a questo punto, nella speranza di poter continuare con lui il discorso sul terreno da me scelto poc'anzi, mi accorgo di fare ancora più amara la denuncia di Ferrarotti. Al quale vorrei rivolgere la preghiera di non pensare che l'uomo di cultura, da lui visto in particolare sotto la specie del sociologo, faccia lo sciocco. Infatti, l'uomo di cultura *showman* non è uno sciocco, bensì vende merce culturale ed anzi tende a venderla il meglio che può e a quanti più può!

ANTIMO NEGRI

Summum jus, summa iniuria?

Un tempo il giornalista alle prime armi si sentiva ripetere fino alla nausea che non « fa notizia » un cane che morda un uomo, bensì un uomo che morda un cane. Tradotto un po' brutalmente, e portato all'estremo: la morte fa più notizia della vita. Un uomo che morda un cane resta, in fondo, un esempio — sia pure alquanto rabbioso — di vitalità.

Pertanto, sui giornali la moneta corrente delle notizie negative scaccia quella delle notizie più confortanti, relegate, per lunghi periodi, in un ufficioso *blank*. Oggi, l'AIDS e Chernobil hanno rubato tutti gli spazi ai trapianti di cuore che, in passato, avevano anch'essi « fatto notizia ». Vedendone riparlarne di recente (*la Repubblica*, 19 marzo 1987), ho provato la sensazione che fossero trascorsi decenni dal primo riuscito trapianto, qui da noi.

Invece, non sono che tre o quattro anni. Si era gridato all'avvenimento sociale nuovo. Come in molti altri casi, la scienza restringeva il campo dei miracoli. Poi, a poco a poco, silenzio. Che fosse scemato l'interesse del pubblico, o meglio degli *opinion makers*, per il fenomeno? Ovvero, che si fosse verificato un più che opportuno auspicio: « Sono casi in cui molto gioverebbe la pubblica discrezione »?

Comunque siano andate le cose, i delicati trapianti hanno continuato il loro cammino. Cammino tutt'altro che agevole. A volte, l'operazione si svolge su corpi troppo giovani. Altre volte, il cuore « nuovo » — quando prelevato dalla vittima di un incidente — ha subito danni che i tempi stretti dell'intervento hanno impedito di valutare appieno. Ma c'è di più: « Nell'ultimo anno — ha dichiarato un cardiocirurgo — sono morti otto piccoli pazienti che non hanno trovato un donatore al momento opportuno e altri dieci sono in attesa da mesi ».

Quelle mancate opportunità abbracciano anche episodi che hanno dell'incredibile. Il rovescio della medaglia dei casi, denunciati, del commercio di neonati latino-americani inteso a che altri neonati, di famiglie più ricche, possano — senza necessità di « incident-

ti» — goderne gli organi, è costituito da gratuiti rifiuti da parte dei congiunti di un donatore potenziale. E, ancor più incredibile ma vero, tali possibilità di vita negate al prossimo possono incontrare indulgenza e consensi presso commentatori non sospetti. Spremendo la memoria (e certi appunti) ho trovato che la frase citata, auspicio di « pubblica discrezione », era apparsa sulla prima pagina di *Avvenire*, il 27 novembre 1985, in un taglio basso di commento a uno dei primi trapianti cardiaci.

Quella volta non si trattava di un neonato. Il caso riguardava i genitori di un ventenne morto all'Ospedale Maggiore di Milano. « È accaduto ciò che potevamo anche attenderci — esordisce l'autore, Pietro Radius — e cioè che i genitori hanno rifiutato il permesso di « donare » il cuore del defunto per un trapianto in programma a Pavia ». Triplice la reazione dell'articolista: da un biasimo istintivo passando tosto a una piena approvazione, previo un ragionamento « a freddo ». Ma la scelta dei genitori non era che uno spunto. Intento della nota — confermato dal titolo (« Lodevole, ma volontario ») e dell'occhiello (« Trapianti — Donare gli organi non può essere imposto per legge dello Stato ») era, piuttosto, un aperto attacco alla proposta, da altri avanzata, che in dati casi lo Stato si sostituisse alla volontà dei singoli. Un'appassionata apologia del diritto dei genitori a disporre del corpo — di tutte le sue parti — del figlio morto.

L'unilaterale furore con cui la pretesa viene sostenuta finisce col far sorgere più di un dubbio. Nemmeno per un attimo, Radius suppone che i genitori non possano trovarsi a portata di mano. E se invece — per caso — non fossero agevolmente rinvenibili? O, addirittura, non esistessero? Lo scritto ruota intorno alla contrapposizione tra genitori chiamati a compiere un *libero dono*, da un lato, e *morale utilitaristica* dello Stato, dall'altro. Inutile precisare che è il bene collettivo a lasciarci le penne. Il ragionamento procede come un trattore — incurante di eventuali sbandamenti. Può anche darsi che — come vien detto — i medici nazisti intenti a eliminare « i deformati, i matti, gli infelici » credessero di praticare una morale utilitaristica, ma a me sembra, pure, che il giudizio collettivo sia rimasto sordo a tali motivazioni: Norimberga insegna.

E arriva (oh, spettro di C.L.!) l'immane stoccata contro « gli istigatori d'aborti ». La cosa serve a Radius per condurre in porto, affiancati, due argomenti: « ...è anche vero che, divenisse il dono di un organo un obbligo di legge, fin dalla nascita il corpo umano diverrebbe di proprietà di Stato, con disponibilità limitata del portato-

re e dei suoi familiari: e non è questa ipotesi brutale o inaccettabile come quella degli omicidi di Stato?».

C'era proprio bisogno di scomodare medici nazisti e istigatori d'aborti, avendo sottomano un esempio meno « brutale o inaccettabile » di obbligo giuridico: il servizio militare? Non mancano certo analogie con il trapianto degli organi: entrambi mirano — almeno nelle intenzioni — a limitare le offese alla vita umana.

Radius non riporta le ragioni addotte dai genitori. Erano — se la memoria non mi tradisce — il rispetto dell'integrità del corpo filiale, e — più complessa d'afferrare — la certezza che, un giorno, anche il cuore « donato » avrebbe cessato di battere nel nuovo petto: quel cuore, insomma, sarebbe morto due volte. L'estensore della nota, « ragionandoci a freddo », arriva alla conclusione che il gesto di quei due infelici « deve considerarsi perfettamente lecito e insindacabile ». A me, tanto a caldo che a freddo, sarebbe venuto un terzo aggettivo: « discutibile ». Comprendo le difficoltà di Pietro Radius, erede di un cognome che ha onorato il giornalismo italiano. Scrivendo sopra un quotidiano cattolico (di quelli che, vicino alla data, inalberano il nome del santo del giorno), ha dovuto arrampicarsi sopra specchi scivolosi per farsi avvocato di comportamenti riconducibili al Vangelo, solo a prezzo di non pochi sforzi. Certo, avrei preferito che in quel crescendo di asserzioni non di rado modificate da un « distinguo », egli si fosse arrestato al secondo paragrafo: « ... ed ecco che 'qualunque' reazione a questa tragedia ci è allora parsa umana e rispettabile, anche se irrazionale e persino nevrotica ». Credo che 'qualunque' essere umano — vuoi individualista arrabbiato, vuoi più propenso al bene comune — possa essere d'accordo.

GIUSEPPE GADDA CONTI

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

Umanesimo e mass media: un contributo di ricerca

Nella primavera del 1978 il «Center for the Book», istituito pochi mesi prima dalla Biblioteca del Congresso di Washington, ha organizzato insieme all'U.S. Office of Education il suo primo seminario dedicandolo a: «La televisione, il libro e la scuola». Secondo le parole dello storico Daniel Boorstin — erede di Archibald McLeish alla direzione della prestigiosa Biblioteca — il fine di questo incontro era quello di «contrapporsi a gran parte degli argomenti» sollevati in una serie di libri recenti sulla televisione come quelli di Marie Winn o Jerry Mander (tradotti successivamente anche in Italia), tipici di un apocalittico luddismo elettronico che ha tuttora largo corso soprattutto fra gli intellettuali europei. Le risposte dei vari partecipanti — scelti fra studiosi, educatori, esponenti del mondo radio-televisivo e di varie organizzazioni culturali — sono reperibili negli atti del convegno (*Television, the Book and the Classroom*, Library of Congress, Washington 1978) che potrebbero costituire ancora oggi un valido punto di partenza per una discussione seria sull'argomento.

Tra le varie tesi esposte in questa occasione emergevano quelle dell'educatore Mortimer Adler, dell'ex-presidente della rete televisiva CBS, Robert Stanton, e dell'antropologo californiano John Platt il cui rapporto sulla «educazione nella società elettronica» veniva incluso negli atti affinché potesse servire come ulteriore elemento di riflessione. Nel corso di questo confronto, comunque, l'ipotesi di un conflitto insanabile tra «l'uomo di Gutenberg» e «l'uomo di Turing» (per usare l'espressione coniata dal classicista David Bolter più tardi) veniva prevalentemente accantonata a favore del più ragionevole assunto secondo cui l'avvento di un nuovo mezzo di comunicazione non implica automaticamente uno scontro frontale con quello dominante che lo ha preceduto. Inoltre si metteva in evidenza che libro e video non sono unità comparabili o alternative (Adler), che un mezzo non annulla o distrugge l'altro (Stanton), anche se ne altera parzialmente la funzione; e infine che nel periodo di transizione da

un mezzo all'altro — come è già avvenuto duemila anni fa nel passaggio dall'oralità alla scrittura, o più tardi con Gutenberg — occorre prendere atto dei mutamenti in corso adeguando certe istituzioni alle nuove esigenze della società (Pratt). Nel caso della scuola guttenberghiana si tratterebbe, casomai, di avvalersi delle potenzialità dei nuovi mezzi elettronici per passare da un sistema scolastico essenzialmente elitistico e coercitivo ad un tipo di educazione « non punitiva », alla luce del ruolo che hanno avuto i nuovi strumenti di informazione nel trasformare il « nostro modo di percepire la realtà e i nostri sistemi di interazioni ».

Nel corso dell'ultimo decennio una vasta letteratura si è aggiunta a quella che aveva dato lo spunto al convegno di Washington, non solo negli Stati Uniti e in Gran Bretagna ma anche nell'Europa continentale; non si può dire tuttavia che la piccola tempesta in un bicchier d'acqua causata in Italia dalla traduzione di un libello di Neil Postman abbia rivelato molta familiarità, da parte dei polemisti, con i problemi sollevati nel 1978 al « Center for the Book » e ripresi in numerosi altri studi. Né si può dire che l'editoria italiana, così sensibile dinanzi a sporadici casi di luddismo elettronico, abbia dimostrato analogha sensibilità per quelle opere che ricorrentemente si sono collocate sul versante opposto. In uno scontro frontale che trova molti precedenti storici, ma poche giustificazioni, i nostri interlocutori hanno cercato vanamente di strapparsi di mano il libro o il telecomando sulla base di una contrapposizione meccanica e oltranzista ormai priva di senso. Lo stesso Adler, del resto, si diceva disposto a riconoscere nel 1978 che « la migliore televisione non è da meno del migliore dei libri », aggiungendo subito che, comunque, « sono pochissimi i libri degni di essere letti due volte » o addirittura di essere pubblicati.

Divertirsi da morire di Neil Postman, presentato arbitrariamente come un « bestseller in America » (ma mai compreso nelle liste che potrebbero giustificare tale asserzione) ripropone in termini ormai vetusti una questione che statisticamente sembra ormai superata nella pubblicistica americana, tanto che un critico letterario del « New York Times » non ha potuto fare a meno — recensendolo — di richiamare Postman alla « realtà » e di rimproverargli il suo atteggiamento « apocalittico », paragonandolo ironicamente proprio ad uno « di quegli esperti che compaiono spesso nei *Talk Shows* televisivi » che egli tanto disprezza. Colpisce quindi (a conferma della svolta ormai da tempo in corso negli Stati Uniti) che sia stato proprio Anatole Broyard a mettere in risalto criticamente come l'autore di *Divertirsi da morire* dimostri « una fedeltà quasi religiosa alla parola stampa-

ta» e segua il motto biblico al di là della lettera nella sua convinzione che si debba «riconoscere soltanto al Verbo la capacità di esprimere la verità». La sua tendenza a trattarci come «se tutti noi non facessimo altro che guardare la televisione passivamente, senza ironia o riserve, accettandone le 'metafore' a scatola chiusa», secondo Broyard, è un travisamento della realtà.

È ovvio che nella presente realtà gutenberghiano-elettronica i rapporti tra i vari mezzi di comunicazione e di informazione, simultaneamente presenti, non sono riducibili a semplici e radicali *alternative* ma richiedono una visione molto più articolata delle loro rispettive, e spesso complementari, funzioni. Proprio uno degli autori inclusi nella bibliografia di Postman ci ricordava recentemente in *Media and the American Mind* che il processo di interazione fra i Media e i loro fruitori richiede una approfondita analisi di tutti gli elementi che lo caratterizzano giacché ogni nuovo Medium «è la matrice di sviluppi istituzionali, di reazioni popolari e di contenuti culturali che devono essere compresi come prodotto di tensioni dialettiche di forze opposte e di tendenze che si scontrano fra loro e si evolvono nel tempo dando continuamente origine al loro opposto». E così l'uso generico del termine «televisione» — che Postman applica indiscriminatamente ai programmi dei bambini, ai notiziari o all'intrattenimento riducendo poi il Medium all'una o all'altra delle sue componenti come se si trattasse sempre della stessa *cosa* informe e totalitaria — si accompagna alla nozione «statica» e contraddittoria di «Medium» o «Media» che Daniel Czitrom lucidamente analizza per rivelarne l'ambiguità e la illegittimità. Secondo lui «I diversi significanti evocati dal termine 'Media' rappresentano palesemente la eredità linguistica degli elementi contraddittori caratteristici della storia di tutti i moderni mezzi di comunicazione». Parallelamente la nozione di «massa», che si accompagna storicamente ai termini appena ricordati (*Mass Media, Mass Audience, Mass Communication, Mass Culture* ecc., con i suoi corrispettivi in altre lingue), rischia di distogliere la nostra attenzione dalla realtà di questo «pubblico» che si vuole indiscriminato e che indiscriminatamente viene indicato come qualcosa di omogeneo, impedendoci di comprendere il suo vero rapporto con i Media. Sul *Journal of Popular Culture* (Vol. XIX, n. 4, 1986) Martin Laba ha giustamente affrontato un altro importante problema quando ha sottolineato che «con la nozione di *massa* la realtà sociale delle varie forme di cultura popolare o viene generalizzata e trivializzata, o viene del tutto ignorata». L'idea di un «pubblico di massa» — come quello implicito nelle formulazioni di Postman — «che serve a connotare un corpo omogeneizzato e in-

coerente con un gusto singolo e unificato e con (o senza) un unico senso estetico, trascura la base concreta di ogni pubblico — sia esso individuale o collettivo — che, qualunque siano le sue rispettive ragioni (intrattenimento, diversione, informazione o partecipazione, tanto per dare alcuni esempi) si raggruppa secondo linee di gusto, estetiche o dettate da altre motivazioni, in un insieme coerente».

Le questioni di metodo sollevate da Czitrom e Laba appaiono molto pertinenti al dibattito in corso sui nuovi mezzi di comunicazione e sulle loro prospettive, così come in forma estremistica e unilaterale viene presentato da Neil Postman, perché ci ricordano che impostato in questi termini esso trascende di gran lunga la provinciale contesa pro-o-contro la TV e pro-o-contro il libro. Le generiche *boutades* di Postman e il chiacchiericcio giornalistico che hanno generato in Italia, da un lato rivelano l'arretratezza della riflessione italiana su questi temi, ma dall'altro rischiano di ritardare ulteriormente quell'aggiornamento sui problemi della informazione che, nella presente situazione italiana di pre-alfabetismo elettronico, non può essere a lungo rinviata in nome di un perenne e intramontabile umanismo gutenberghiano. Se teniamo conto della grande svolta avvenuta in questi ultimi decenni negli studi sulla oralità o l'alfabetizzazione, che hanno contribuito anche a dare un nuovo spessore storico al corrente dibattito sui Media, ci rendiamo conto della vacuità della formulazione di Postman (e dei suoi sostenitori o detrattori) e del nostro ritardo nel recepire la lezione scaturita dalle ricerche di Milman Parry mezzo secolo fa e dalle felici intuizioni di Harold Innis e della cosiddetta «scuola di Toronto», seguite in tempi più recenti dagli studi di Eric Havelock e di Walter Ong che si integrano armonicamente con quelli di Goody e Watt su «le conseguenze dell'alfabetizzazione» oggi ripresi dall'opera demistificante di Harvey Graff.

Tuttavia Postman non è uno sprovveduto. Molti di questi nomi gli sono familiari, e le sue bibliografie lo testimoniano, ma l'uso che egli fa di questa tradizione (che in un certo senso dovrebbe *nobilitare* la sua causa) è completamente arbitrario. Ad ognuno di questi autori citati egli succhia il miele più adatto al suo palato luddista, prende idee e citazioni fuor di contesto e le trasforma in veleno capovolgendo tesi ben documentate e facendole diventare pezze d'appoggio per il loro contrario. In questo modo nasconde dietro l'autorevolezza di altri l'arbitrarietà delle sue deduzioni. I lettori italiani avrebbero dovuto sapere che Postman si nutre di paradossi e di contraddizioni. Pubblicando *Teaching as a Subversive Activity* insieme al suo collaboratore Charles Weingartner si è addirittura arrogato il diritto di

cambiare periodicamente opinione concludendo ogni suo libro con la formula dubitativa « o viceversa ». E così è stato. Dieci anni dopo aver parlato della presente scuola (che è sempre stata l'oggetto dominante delle sue attenzioni) come di una istituzione « inflitta a ogni individuo », e quindi della necessità che essa si adeguasse a « progettare delle strutture che possano aiutare i giovani a padroneggiare i concetti necessari alla sopravvivenza in un mondo sottoposto a rapidi cambiamenti », ha deciso invece che bisognava fare esattamente il contrario. Ha pubblicato perciò *Teaching as a Conserving Activity* nel 1979 teorizzando che l'istruzione dovrebbe cercare « di conservare la tradizione quando il resto dell'ambiente è innovatore ». Di conseguenza il ruolo della scuola oggi dovrebbe essere quello di contrapporsi con i vecchi sistemi ottocenteschi, ancora buoni, alla informazione elettronica e di impedire la democratizzazione del sapere ritornando, in un certo senso, al modello autoritario di Platone.

Il Postman di *The Disappearance of Childhood*, del 1982, ha nuovamente superato se stesso, ma questa volta rincarando la dose in senso ancora più conservatore; e l'iconoclasta che era stato scambiato agli inizi per un « sessantottino » oggi trova *apprezzabili* alcune delle posizioni della « Moral Majority » fondamentalista, è entrato a far parte della Commissione per la teologia, l'educazione e i mezzi elettronici del Consiglio nazionale delle Chiese di Cristo e ritiene il movimento femminista « distruttivo del potere della famiglia sul bambino ». « Imparerai con dolore » è il suo motto, e proprio per questo la sua avversione per i programmi educativi della televisione è così intransigente. I bambini si divertono troppo invece di soffrire. I bambini, i giovani, devono essere indottrinati dagli adulti in una scuola rigidamente gerarchica dove, purtroppo, « continueremo a trovarci anche i figli dei poveri » i cui genitori « non sanno assumersi la responsabilità della loro educazione pre-scolastica »; ma a tutto c'è rimedio. Siccome sarebbe sbagliato « cambiare le regole » di tale scuola soltanto perché alcuni ragazzi le trovano dure o non riescono ad operare all'interno di esse, basterebbe semplicemente « allontanarli dall'ambiente nell'interesse di coloro che possono adattarsi ».

Questa è la teoria pedagogica del Postman più recente nell'ambito della quale deve essere visto *Divertirsi da morire* che costituisce soltanto l'ampliamento — in forma pamphletistica — delle idee già tutte presenti soprattutto in *Teaching as a Conserving Activity*. Il dibattito italiano avviene perciò con notevole ritardo e su un testo per molti versi più superficiale dei precedenti, anche se il metodo di lavoro di Postman non è cambiato e i suoi vizi si sono accentuati. In *Teaching* (1979) faceva largo uso di Innis, Havelock, Ong ed altri insie-

me a Ellul e Mumford mettendo tutti sulla sua accogliente arca-mosaico e riducendo tutti alla sua dimensione. Faceva di Innis un apocalittico, piegava Ariès alle sue esigenze, ma soprattutto invertiva clamorosamente tutta la polemica antiplatonica di Eric Havelock per promuovere, invece, al rango di modello il « curriculum alternativo » platonico al quale costantemente si richiama.

Ma per chi non conosce i precedenti di Postman basterebbero alcuni brani del suo ultimo libello per verificare come sia pericoloso leggerlo fuor di contesto. Il capitolo su « la mentalità tipografica » è esemplare. Per dimostrare la superiorità di una cultura della *scrittura* su quella audio-visiva, Postman prende come esempio i famosi dibattiti tra Lincoln e Douglas un secolo fa spiegandoci che essi sarebbero stati così profondi e irripetibili poiché il loro era « un linguaggio prettamente da stampa » e in essi « la risonanza della tipografia era onnipresente ». Si sarebbe trattato, insomma, di una oratoria basata sulla « parola scritta », e quindi capace di avere un « contenuto »... e così via. Non è qui il caso di dibattere e confutare, ma al fine di spiegare il metodo di Postman sarà sufficiente notare quale uso egli faccia dell'esempio di Lincoln e Douglas già utilizzato — e probabilmente da qui desunto anche con la indicazione del testo primario utilizzato — da Walter Ong in *Orality e Literacy* nel 1982. Postman mette Ong e la sua fonte storica nella bibliografia, cita addirittura poco più avanti, con *nonchalance*, l'illustre studioso quasi a conferma indiretta del suo avallo, ma non accenna naturalmente alla tesi completamente opposta di Ong che usa per primo lo stesso episodio per dimostrare come i famosi dibattiti fossero, *al contrario*, un classico esempio della sopravvivenza di quella « oralità primaria » che caratterizzava ancora l'oratoria di quei tempi ed è scomparsa dalla oratoria elettronica attuale (pag. 137 dell'edizione originale). Secondo Ong la « oralità primaria » — cioè quella del periodo pre-alfabetico — in questi dibattiti « si poteva notare nello stile additivo, ridondante, accuratamente equilibrato ed agonistico, congiunto all'intenso scambio tra oratore e uditorio ». Gutenberg per Ong era fuori causa ma per Postman le caratteristiche di quei discorsi hanno acquistato il significato opposto.

L'uso interessato, e fuorviante, di fonti di per sé rispettabili e autorevoli costituisce tuttavia una questione di secondaria importanza nel caso di *Divertirsi da morire*. Qui il protagonista dovrebbe essere *la televisione* e si richiederebbe quindi una certa competenza da parte di chi intende discuterne usando la *scrittura* come strumento di verità. Abbiamo accennato all'uso generico che Postman fa di questo termine, riassumibile nella formula apodittica secondo cui « la

TV è un curriculum di studi», ovvero «un sistema informativo, costruito espressamente, il cui scopo è di influenzare, formare, addestrare e coltivare il carattere e la mente dei *giovani*» (sic). E lo fa, aggiunge Postman, «rigorosamente, in concorrenza al curriculum scolastico». Ora, ogni elemento di questa proposizione è arbitrario, e falso. Lo stesso Postman ce lo dimostra indirettamente quando parla dell'«intrattenimento» televisivo (che costituisce la parte più importante della programmazione) come di qualcosa che può essere tollerato o anche difeso come sussidio alle miserie della vecchiaia e della malattia. Nella sua esemplificazione, qui come altrove, egli se la prende esplicitamente con un programma educativo per i bambini — *Sesame Street* — che si rivolge ai piccoli in età prescolastica, e che, fra l'altro è anche uno degli esempi più celebrati di programma culturale. Ma Postman parla di *giovani* che costituiscono, notoriamente, la percentuale più bassa di utenti negli Stati Uniti. Un Nielsen Report del 1985 ci dimostra che il pubblico più vasto dei programmi televisivi è quello delle donne al di sopra dei 35 anni, seguite in ordine decrescente dagli anziani, dagli uomini adulti, dai bambini dai 2 ai 5 anni (quelli di *Sesame Street*) e infine, per ultimi dai teenagers. Così, se il diabolico curriculum alternativo era stato concepito dalle forze occulte del male audio-visivo per corrompere i *giovani*, il suo scopo ci sembra già in partenza miseramente fallito per mancanza di un pubblico adeguato.

Infatti non troverete mai nelle argomentazioni di Postman una cifra, o nemmeno una seria fonte primaria di documentazione televisiva citata nelle sue bibliografie. In *Divertirsi da morire* le pezze d'appoggio presentate pubblicamente da Postman sono: un articolo di rivista di Robert McNeil, il libro teorico di Czitrom dal quale ha attinto solo qualche citazione utile, un altro articolo sulla politica come «intrattenimento» e un libretto pubblicato da un piccolo editore di San Francisco sulla «interazione tra i vari Media». Czitrom aggiunge più di 20 pagine di bibliografia in calce al suo studio e l'edizione del 1974 di *Basic Books in the Mass Media* include più di 600 voci. Oggi il numero sarà perlomeno raddoppiato. Basta leggere comunque il capitolo 8 dedicato alla religione in TV per avere un'altra conferma del metodo documentario usato dall'autore. Per affrontare la questione Postman si è limitato a «guardare 42 ore» di programmi religiosi (per un fenomeno che nell'ultimo decennio soltanto ha avuto spettacolari trasformazioni) aggiungendovi la lettura di un libretto apparso a Nashville e di un articolo del Reverendo Billy Graham apparso su *TV Guide*, il settimanale dei programmi televisivi al quale cerca di ispirarsi *Sorrisi e canzoni*.

È possibile, dunque, accettare Neil Postman come un interlocutore idoneo all'apertura di un dibattito che in Italia e in Europa soltanto occasionalmente ha superato i limiti impostigli già molti decenni fa dalla scuola di Francoforte? E, soprattutto, è legittimo prendere come schema referenziale la situazione americana quando la nostra esperienza televisiva (e non solo in Italia, con l'eccezione forse della Gran Bretagna) non ha ancora superato la sua forma primaria di imitazione parodistica ritardata di quella statunitense? Ciò che turba di più nei discorsi correnti sui Media, sulla televisione o addirittura sulla cultura popolare che si ascoltano ogni giorno al di qua dell'Atlantico è la clamorosa ignoranza della storia, delle caratteristiche e della reale consistenza di fenomeni che hanno profondamente trasformato, e stanno tuttora trasformando, la natura della società americana. Essi hanno, inoltre, fatalmente condotto gli Stati Uniti ad un nuovo tipo di «egemonia culturale» contro la quale si oppongono soltanto manifesti ideologici redatti da intellettuali o politici luddisti i quali chiudono gli occhi sulla realtà che li circonda facendo finta di non sapere che, prima o poi, come è accaduto storicamente per altri Media, anche noi dovremo affrontare la nuova realtà e rischieremo di farlo totalmente impreparati.

In toni un po' allarmistici, ma temperati da un forte scrupolo documentario, il sociologo inglese Jeremy Tunstall ha pubblicato nel 1977 un libro nel quale dimostrava — non senza una palese apprensione soprattutto in riferimento al Terzo Mondo — che «i Media sono americani». Tre anni dopo un altro inglese, Anthony Smith, riprendeva lo stesso tema in termini più politici pubblicando una sua «geopolitica della informazione»; ma nel frattempo gli americani non si sono cullati nel sogno di questa loro nuova egemonia. Al contrario la letteratura sui Media negli Stati Uniti, che non è mai stata eccessivamente apologetica ma ha avuto anche la sua lunga tradizione apocalittica come ci ricorda Czitrom, ha incominciato a muoversi in tutt'altra direzione ponendosi il compito di analizzare scrupolosamente *dall'interno* alcuni aspetti importanti dell'era elettronica ed assegnando agli studi sulla televisione (oltre che sui computers) un'attenzione degna di grande rispetto. In mancanza di Tocquevilles capaci di studiare senza pregiudizi, e con la stessa puntigliosità, i caratteri dell'America elettronica l'Europa potrebbe almeno avvalersi del lavoro fatto dagli americani stessi. Invece di cercare conforto in manifestazioni apocalittiche come quella di Postman, dovremmo almeno dimostrare di conoscere, e di prendere in considerazione, quel vastissimo entroterra di ricerche analitiche senza le quali non riusciremo mai a dare un volto al «mostro» americano contro il quale si

proclama donchisciottesicamente di voler combattere, ed al quale in realtà si riesce ad opporre soltanto Pippo Baudo e Raffaella Carrà. Ma questa è un'altra storia. È una storia che si svolge dove ci si consola tutt'al più, come ha fatto di recente Jean Baudrillard, esorcizzando l'America come «la seule société primitive actuelle».

GIANFRANCO CORSINI

Bibliografia

Pubblichiamo le indicazioni bibliografiche dei testi ai quali si fa direttamente o indirettamente riferimento.

ROBERT C. ALLEN, *Speaking of Soap Opera*, University of North Carolina Press, 1985.

BEN H. BADGIKIAN, *The Media Monopoly*, Beacon Press, 1983.

ERIK BARNOUW, *The Tube of Plenty*, Oxford University Press, 1975 (trad. ital., ERI)

JEAN BRAUDILLARD, *America*, Grasset, 1986

PATRICK BRANTLINGER, *Bread & Circuses*, Cornell University Press, 1983.

DANIEL CZITROM, *Media and the American Mind*, University of North Carolina Press, 1982.

JIB FOWLES, *Television Viewers versus Media Snobs*, Stein and Day, 1982.

TODD GITLIN, *Inside Prime Time*, Pantheon, 1983.

ERIC HAVELOCK, *Preface to Plato*, Harvard University Press, 1963, (trad. ital., Laterza); *The Muse Learns to Write*, Yale University Press, 1986.

HAROLD INNIS, *The Bias of Communication*, University of Toronto Press, 1951 (trad. ital., Sugarco); *Empire and Communications*, University of Toronto Press, 1972 (ultima ristampa).

JERRY MANDER, *Four Arguments for the Elimination of Television*, William Morrow & Co., 1977 (trad. ital. Dedalo)

DAVID MARC, *Demographic Vistas*, Television in American Culture, University of Pennsylvania Press, 1984.

HORACE NEWCOMB, *TV, The Most Popular Art*, Doubleday 1974.

H. NEWCOMB e R. S. ALLEY, *The Producer's Medium*, Oxford University Press, 1983.

WALTER ONG, *Orality and Literacy*, Methuen 1982, (trad. ital. Il

Mulino); *Rethoric, Romance and Technology*, Cornell University press, 1971; *Fighting for Life*, Cornell University Press, 1981.

NEIL POSTMAN, *Amusing Ourselves to Death*, Viking, 1985, (trad. ital., Longanesi); *The Disappearance of Childhood*, Delacorte Press, 1982 (trad. it. Armando); *Teaching as a Conserving Activity*, Delacorte Press, 1979, (trad. it. Armando); *Teaching as a Subversive Activity*, Delacorte Press, 1969, (trad. it. La Nuova Italia).

JEREMY TUNSTALL, *The Media Are American*, Columbia University Press, 1977.

ANTHONY SMITH, *Goodbye Gutenberg*, Oxford University Press, 1980; *The Geopolitics of Information*, Id. 1980.

MARIE WINN, *The Plug in Drug*, Viking, 1976 (trad. it. Armando)

Per la « scuola canadese » si segnalano in particolare lo studio di Arthur Kroker, *Technology and the Canadian Mind*, New World Perspectives, Montreal 1984 e il numero speciale del *Canadian Journal of Political and Social Theory*, (Vol X, n. 1-2, 1986) dedicato in gran parte all'opera di Innis, Havelock e McLuhan.

L'esistenza in America della musica folkloristica del Sud d'Italia ed i suoi legami con la madrepatria

Quando Alan Lomax e Diego Carpitella, nel 1955, costruirono la prima fonte registrata della musica folkloristica italiana, gettarono le fondamenta di « un museo del XX° secolo », non tanto di arte e di architettura, ma di antiche musiche, e delle loro trasformazioni nell'Europa degli ultimi duemila anni. ¹

Attraverso la loro ricerca delle molteplici tradizioni locali e regionali, per la prima volta presero corpo i concetti di « stile di rappresentazione della musica folkloristica » e « rapporto con la cultura ». ² Lo stile musicale nelle diverse parti dell'Italia del Nord, del Centro e del Sud, corrisponde ad aree culturali distinte alle quali appartengono espressioni stilistiche proprie dell'Europa orientale, centrale e del mondo mediterraneo.

Molto dopo la pubblicazione di questo materiale e dopo le alterne vicende della riscoperta della musica popolare in Italia, negli anni '60 e '70, in America i gruppi artistici e strumentali che suonavano artigianalmente durante le feste e i balli, venivano ancora considerati rappresentativi della musica folkloristica italiana.

Ma le ricerche di Carla Bianco negli anni '60 a New York, nel New Jersey, in Pennsylvania e a Chicago, così come le registrazioni di Anna Chairetakis negli anni '70 riaffermarono le scoperte di Lomax e Carpitella e rivelarono che buona parte dell'intero spettro della musica folkloristica italiana continuava a vivere, dietro le quinte, all'interno delle famiglie e delle comunità (americane).

Nel 1979, un gruppo di antropologi in collaborazione con membri della comunità italo americana, realizzarono una indagine, localizzata a Buffalo ed estesa poi al Canada, sull'arte folkloristica italiana. I risultati vennero presentati in un eccezionale Festival dell'ar-

¹ A. LOMAX e D. CARPITELLA, *Music and Songs of Italy*, Tradition Records, TLP 1030.

² A. LOMAX, « Nuova ipotesi sul canto folkloristico italiano nel quadro della musica popolare », *Nuovi Argomenti*, n. 17/18, Roma, 1955/56.

te folkloristica italiana chiamato « Scampagnata folkloristica italiana ».

La scoperta, in quest'angolo d'America, di circa settanta cantori e musicisti popolari, precedentemente sconosciuti ed estranei sia alla tradizione artigiana che a quella paesana delle diverse zone d'Italia, prova la ricchezza della cultura italiana in questo continente, la sua vitalità e la complessa continuità con il vecchio mondo.

Alcune considerazioni sulla ricerca nell'area di Buffalo

Quando con i miei colleghi iniziai la ricerca sulle arti popolari italiane, nella parte occidentale dello Stato di New York e nel Sud dell'Ontario, i nostri contatti con le organizzazioni e le comunità italiane di Buffalo e della zona delle Cascate del Niagara erano costruiti sulla base dei nostri interessi per gli esecutori di « questa musica popolare vecchio stile e dialettale » piuttosto che verso i gruppi etnici di cori e danze.

Un annunciatore della radio abruzzese ci diede i primi personaggi. « Mi viene in mente ora che c'era un ragazzino nella zona delle Cascate del Niagara, che suonava in continuazione una fisarmonica. Voleva far parte del mio spettacolo. Pietrangelo, credo fosse il suo nome. E c'era un vecchio amico di nome Pepe e Thorold... È tutto quello che vi posso dare ».

Trovammo Frank Pietrangelo a casa sua; una modesta casetta che divideva con i suoi genitori a « Niagara Falls » nell'Ontario. Cordiale e sincero alla prima stretta di mano, ci invitò ad entrare e, mentre sua madre Angiolina ci preparava il caffè, cominciò a suonare l'organetto. Si preparava a trasferirsi a Port Robinson dove, insieme con i tre fratelli, aveva comperato diversi acri di un'azienda agricola nei quali aveva costruito le loro sognate dimore, in una sorta di costoso e ingegnoso adattamento dei materiali e delle fogge italiane allo stile della campagna canadese.

Frank Pietrangelo era nato nel 1927 a Roccamorice, in provincia di Pescara, negli Abruzzi. Un paese di 6000 pecore e 3500 anime ridottesi a 700 con l'emigrazione.

A Roccamorice si viveva del taglio del bosco dal quale veniva tratta la carbonella, della pastorizia transumante, della fabbricazione del formaggio, della difficile agricoltura montana.

Francesco era il più giovane di 11 figli, cresciuto in una casa di una sola stanza col pavimento di terra battuta.

Sua madre lavorava la terra, caricava l'acqua, cuciva i vestiti,

cucinava nel forno all'aperto e faceva il pane per tutta la famiglia, ogni 15 giorni con 25 chili di farina.

Suo padre Antonio aveva combattuto in Africa nelle guerre di Mussolini per anni «e noi mangiavamo sabbia». Poi aveva lavorato per trent'anni come artificiere nei cantieri ferroviari e nei tunnels delle autostrade.

Francesco faceva il carbonaio quando nel 1952 arrivò in Canada. Fu il padre ad insegnargli a suonare l'organetto e tutti e due lo insegnarono poi a Tony, il figlio di Francesco, che adesso suona l'organetto in un complessino. Frank accompagna spesso suo figlio ai balli e, a casa, nonno figlio e nipote suonano spesso insieme.

Le donne Pietrangelo fanno il pane e la pasta in casa; conservano pomodori, zucchine, melanzane, olive, peperoni piccanti e tutti quei cibi in provviste per i quali gli abruzzesi vanno famosi.

Frank e suo padre fanno il vino ad ogni vendemmia, e dal latte che comprano nelle fattorie ricavano ricotte e caciocavalli.

Frank è in stretta relazione con tutta la grande famiglia che risiede a Niagara Falls e a Toronto e quasi ogni giorno beve un bicchiere di vino con i suoi fratelli giocando una partita a briscola o alla passatella. «Questa è la casa dell'allegria» dice Francesco.

Vito Pepe, proprietario di una casa ad un piano, con le stanze dipinte di blu cielo e tendine a fiori alle finestre, vive in un quieto distretto dei sobborghi di St. Catherines nell'Ontario. Alto, magro, all'aspetto aristocratico, con un'imponente capigliatura, il sig. Pepe domina la sua piccola sorridente consorte, Fiorina, il cui nome è in perfetta armonia sia con l'aspetto che con le maniere. Dietro la casa il sig. Pepe coltiva un giardinetto pieno di fiori e di piante; sotto una pergola ha costruito il suo campo di bocce. Fuori dalla porta della cucina, sotto una tettoia, due tavoli, uno di seguito all'altro, seggiole e panche. Qui nei caldi pomeriggi Mr. Pepe beve il suo gustoso vino scuro, e qui, durante l'estate, la famiglia consuma i suoi pasti che includono sempre una fumante pastasciutta nella migliore tradizione napoletana, con pomodori e basilico dell'orto. Il sig. Pepe nacque circa 79 anni fa da una famiglia di contadini di Nusco, in provincia di Avellino, nel cuore dei monti dell'Irpinia. Faceva il ferroviere in Italia, venne in Canada nel 1951 e qui, fino alla pensione, lavorò nelle costruzioni.

I Pepe hanno 4 figli, ormai grandi e maritati. Lui, Vito Pepe, imparò a suonare l'organetto a 12 anni da altri musicisti a Nusco. Lì suonava durante la mietitura, al sabato santo, durante il carnevale dovunque lo portavano gli amici. Qui coglie ogni occasione per suonare per la famiglia, gli amici o i paesani, anche se le sue figlie, cre-

sciute alla maniera canadese, preferirebbero che lui la smettesse di esibirsi con questo strumento di altri tempi.

Occasionalmente il sig. Pepe suona per spettacoli organizzati dalla locale Società italiana di danza popolare, ma non così spesso come lui vorrebbe dal momento che questi giovani entusiasti preferiscono imparare le danze popolari e le loro coreografie al suono di una musica registrata piuttosto che dal vivo. A casa, Fiorina lo accompagna con le nacchere, e con un buon partner come suo fratello Antonio o con una delle sue timide figliole, può ballare una sorta di fandango, la tarantella di Nusco, leggera e veloce come una gazzella e sempre sorridente.

Girato l'angolo della casa dei Pepe, in un altro insieme di case ad un piano, con fazzoletti d'erba e piccole aiuole fiorite, una sorprendente vista rallegra gli occhi. Interrompe il dolce succedersi di prati ordinati, un intrico per ogni dove, davanti e sul retro, di una giungla di verdure e vite rampicante, con qua e là giganteschi girasoli e alberi di pesche, pere, mele, albicocche, ciliege, fichi (questi ricoperti di plastica e riscaldati durante i mesi invernali). Ora è estate e una zucchini lunga due piedi e mezzo, seducente, è appesa alla porta della cucina. Qui vive Antonio Della Vecchia, più noto come «'a volpicella». È il cognato del signor Pepe. Sa cantare e ballare con grazia; ora è in pensione dopo una vita di lavoro come scavatore e minatore in Italia e come cameriere all'Holiday Inn in Canada.

Della Vecchia ha una passione: il suo giardino. Aiutato dalla moglie Lolita fa il vino, il pane, la pizza ed ogni genere di provviste conservate. Alla tavola dei Della Vecchia, imbandita con vino e pizza all'olio d'oliva, cotta nel forno a legna, l'Italia sembra essere subito dietro l'angolo. I Della Vecchia hanno cresciuto e sistemato sei figli. Portandoci in giro per la sua casa Della Vecchia notava: «Sembra vuota senza i nostri figli. Ma almeno una volta alla settimana ci riuniamo tutti per cena. I nipoti vengono quasi ogni giorno».

A due miglia di distanza vive Matteo Vizzari con la sua famiglia; abita dietro la piccola drogheria dove vende latte pane uova specialità italiane d'importazione, e squisiti prosciutti curati personalmente.

La famiglia viene da San Roberto, in provincia di Reggio Calabria sull'Aspromonte, nella regione degli aranci e del bergamotto.

Vizzari emigrò in Canada nel 1954. Aveva 28 anni. Lavorò in una fabbrica finché contrasse un cancro alla gola. Un tempo buon cantore, alla maniera dei «ricottari» ora sussurra attraverso un buco della trachea. Ma ostenta una fascia rossa attorno al collo, mai dissuaso dal fare scherzi, rime o uscite divertenti.

Imparò il tamburino da ragazzo: « Guardavo i più vecchi. Quando c'era una festa nei paesi vicini, loro erano soliti andarci a piedi, e per la strada suonavano, cantavano e ballavano. Io li seguivo ».

Una volta imparato non si è più lasciata scappare l'occasione di suonare ad una festa e la sera dopo il lavoro. Nonostante la malattia e trent'anni d'America, la passione di Matteo per la musica calabrese è tutt'ora viva. Quando ascolta i suoi amati motivi « canzune, mottetti, o ricottare » si appoggia all'indietro, chiude gli occhi e segue il canto con trasporto.

Con attorno alla tavola gli amici più cari come Frank Cotroneo e il sig. Zappavigna, di fronte alle specialità casalinghe calabresi come funghi freschi al pomodoro, o pomodori seccati al sole e conservati in olio d'oliva, melanzane sott'olio, soppresata e prosciutto, Vizzari è nel suo ambiente: « c'è sempre allegria ». Prima di iniziare a suonare spruzza un po' di vino sulla pelle del suo tamburello con un gesto cerimonioso: « anche lui deve bere ». Come molti americani che hanno assolto il loro compito di crescere i figli in America, Matteo ritorna al suo paese ogni estate per riunirsi con i suoi amici e compaesani. Prende parte alle feste e ai pellegrinaggi che nel Sud d'Italia hanno luogo dalla fine della primavera all'autunno.

Cresciuti in Canada, i figli di Vizzari sono bravi ballerini di tarrantella e vanno orgogliosi del loro padre.

In Italia fino ai tardi anni '50 e alla metà degli anni '60 la musica per gente come i Pietrangelo, i Pepe, i Vizzari e i Della Vecchia era una parte essenziale delle feste comunitarie, come la mietitura ed ogni altro genere di lavori umili, così come delle riunioni tra vicini, parenti e amici.

« Quando arrivò l'emigrazione », racconta un emigrante « poco a poco e sempre più velocemente, questi bei tempi scomparvero. La vita cambiò. Non so dire esattamente come, ma era come se la gente diventasse sempre più occupata per i propri affari. Possedevano di più, ma erano più lontani gli uni dagli altri. Sempre di più apparve chiaro che alcuni non venivano più a darvi una mano come era usanza, e alcune volte non si fermavano neppure per la strada a salutarvi! Quasi tutti avevano la loro televisione, anche in campagna. Questa era diventata la nostra forma di divertimento, anche se ai più anziani di noi non piace quello che si vede in televisione.

Da giovane io uscivo ogni sera a ballare al mio paese, ma anche nei paesi vicini. A piedi. Alcune volte attraversavo le montagne, al buio, solo per andare a ballare. Non avevo paura. A quel tempo il mio sangue bolliva. Quando ho iniziato a corteggiare mia moglie, l'unico modo di poterla avvicinare era di ballarci e, credetemi, questi

balli erano presenziati dai padri, dai fratelli... I familiari vi controllavano come aquile e bisognava chiedere il permesso prima di ballare con le loro ragazze. E come ballavamo. Volavamo. Era così bello che non sentivamo la stanchezza, anche dopo una giornata di lavoro e sapendo che avremmo lavorato il giorno seguente.

Allora il mio sangue era in fiamme; anche dopo sposato bevevo dieci litri di vino al giorno, da mane a sera. Non si poteva mai restare soli con la propria ragazza, ma l'amore era più forte di quanto non avvenga oggi che ragazzi e ragazze escono soli in automobile e che questi nostri semplici divertimenti non esistono più».

Ma anche quando in Italia vennero meno le occasioni per produrre la musica tradizionale, un nuovo stimolo venne inaspettatamente dalle trasformazioni sociali che ebbero luogo negli anni '50.

Musica tradizionale, festivals canori, rituali e dialetti, come rileva l'antropologo Paolo Apolito, hanno assunto un nuovo significato nella contemporanea società italiana meridionale.

Con le sue connotazioni regionali specifiche, la cultura tradizionale riempie gli spazi vuoti e funge da collegamento nelle discontinue mutazioni degli ultimi venti anni, che sono, ovunque, parte del moderno modello di vita.

Per quanto remoto e pittoresco *il paese* (la comunità locale, la città) non può essere considerato, come in passato, un universo culturale e sociale chiuso. È stato spinto da molte forze economiche, sociali, culturali in un contesto regionale, nazionale e internazionale.

Mentre in passato pochi (e in generale poche donne) erano usciti dalla comunità se non definitivamente, ora le migrazioni temporanee e stagionali sono più frequenti. Se questo è vero non è applicabile tuttavia al Sud d'Italia quanto Thomas Wolf dice sull'alienazione in America: «Non poter tornare a casa» perché la casa come la si conosceva non esiste più.

Attraverso i cambiamenti, i paesi e le loro culture si sono rafforzati e adattati, e anche se alcuni paesi sono rimasti quasi deserti, la maggior parte sono rimasti delle piccole società vitali.

Ci sono luoghi dove le persone possono ritornare, e lo fanno, da ogni parte d'Italia e dal mondo, per lavorare la terra ogni tanto, durante le vacanze; per votare o per richiedere un documento; per incontrarsi con parenti ed amici, per ritrovare le proprie perdute radici, per dormire nella casa paterna, per controllare la proprietà o per venderne una parte, per trovare uno sposo o una sposa; per respirare l'aria che esiste soltanto qui.

Il ritorno è un pellegrinaggio e un rinnovamento dello spirito, perché il paese non è solo un punto sulla carta geografica, ma rap-

presenta un certo modo di vita ed è la memoria di uno più antico.

È anche il luogo di ciascuno dove il proprio nome e la propria famiglia sono certamente noti e riconosciuti e dove ognuno è un personaggio noto.

Anche il più povero di questi paesi è bello da lontano, perfettamente inserito nel suo paesaggio splendido e crudele, animato di giorno, di notte steso a corona come uno splendido gioiello sulle montagne. In ogni istante ricco di piccoli angoli incantevoli e di ampie prospettive. È pensabile che altri panorami possano competere con l'immagine primaria del paese? Certamente non i confusi e squallidi luoghi del moderno inurbamento né i piatti sobborghi cittadini. Ma anche dove alti palazzi riempiono la vista e le antiche bellezze vengono minacciate da moderni insediamenti, l'essenza del paese continua a vivere nel centro storico e nella piazza, dove ancora oggi si svolge la vita sociale, tra il dialetto le feste e la musica.

Gli emigrati del dopo guerra, negli Stati Uniti e in Canada, si stabilirono dove i genitori, i nonni e i compaesani erano arrivati prima di loro durante la prima grande emigrazione. Anche se non fu possibile per loro ricostruire fisicamente il paese, portarono con sé molti aspetti della vita nei piccoli paesi del Sud d'Italia, alcuni arricchiti dalla nuova prosperità, altri abbelliti e mutati a contatto con gli usi americani, altri, come la vita sociale pubblica delle strade e dei caffè, diminuiti inevitabilmente. Come nelle vecchie « Little Italys » urbane, nei suburbi in espansione, la casa cresciuta, i cibi fatti in casa o di importazione, come abbiamo visto dai Pietrangelo, dai Pepe e dai Vizzari, costituiscono il fulcro della vita sociale degli emigranti del dopoguerra e dei loro predecessori. Il sottosuolo dove vengono fatti il vino, la soppresata e i cibi conservati è la prima stanza da mostrare ad un visitatore. Il bricco del caffè (all'uso americano) è sempre pronto e un espresso può essere servito in un batter d'occhio. parenti e amici si fanno visita di frequente; i legami tra madri figlie e sorelle sono particolarmente stretti. Il telefono, molto usato, compensa le distanze e il tempo che manca. Una famiglia come quella dei Riggio non ha legami soltanto con le associazioni del paese d'origine, ma attraverso i matrimoni e le amicizie ha legami ed obblighi con associazioni di altre attività.

Associazioni regionali e di copertura, club culturali e sportivi, club politici, organizzazioni professionali italoamericane hanno tutte le loro funzioni sociali che si concludono normalmente in formali banchetti tradizionali, conosciuti come *dinners*. In una città come Buffalo la maggior parte degli italoamericani appartiene ad una quantità di queste associazioni, ciascuna con i suoi obblighi e impe-

gni. Ogni famiglia può prendere parte a più di dieci cene danzanti, pranzi formali e feste speciali ogni anno e in più, ad una serie innumerevole di feste socio-familiari come matrimoni, battesimi, feste di fidanzamento, nozze d'oro e d'argento, promozioni, sedici anni e perfino promozioni all'asilo.

Il costo dei regali è alto, ma il cerchio si chiude da una famiglia all'altra (c'è una sorta di reciprocità).

Nel grande schema delle cose, il lavoro rimane una attività essenziale periferica, quantunque ad esso si dedichino sforzi sacrifici e tempo per sostenere il significato dell'esistenza che è essenzialmente sociale. Gli italo americani traggono grande orgoglio dal lavorare bene e con maestria; spesso diversi membri di una famiglia proseguono lo stesso lavoro, molti hanno abilità artigianali e artistiche delle quali si servono anche per abbellire le loro dimore. Ma sembra che l'essere bravi e competenti, piuttosto che l'avere successo o il fare carriera di per sé, siano importanti per migliorare le proprie condizioni e per sistemare i propri figli in modo adeguato.

Da un punto di vista ideale la musica tradizionale potrebbe contribuire ad alimentare questo quadro; in realtà solo in alcune famiglie essa è mantenuta viva, mentre in altre diventa una sorta di sottofondo e in altre ancora viene messa da parte e dimenticata.

Nel suo libro su Roseto in Pennsylvania,³ Carla Bianco ha mostrato come il raccontare storie, l'eseguire musica tradizionale, e il vivere altre manifestazioni popolari aiutò gli emigranti italo-americani ad orientarsi, ad interpretare a mettere a fuoco e ad assimilare le nuove esperienze, conservando ad un tempo vivo il senso della propria cultura.

Ma è raro poter ascoltare in America la musica popolare italiana e del resto è proprio la musica l'aspetto della cultura del *paese* più difficile da conservare.

Per le prime generazioni di italo americani, la musica cittadina napoletana, del diciannovesimo e del ventesimo secolo divenne un simbolo pubblico di identità e solidarietà etnica. Negli Stati Uniti, le radio in lingua italiana e la televisione trasmettono i successi di San Remo ed altre canzoni italiane di vasta popolarità. Questi generi, più una o due arie d'opera, dominano la maggior parte delle occasioni musicali pubbliche.

In questo contesto, i concerti di musica popolare, realizzati ne-

³ CARLA BIANCO, *The Two Tosefos*, Bloomington, Ind. 1973.

gli Stati Uniti negli ultimi anni, ed eseguiti con grande successo, sono stati promossi da estranei alla comunità italo-americana e resi possibili da fondi pubblici.

È necessario tener presente che lo straordinario patrimonio musicale italiano è il prodotto della confluenza di diverse tradizioni culturali e musicali; da quella antica mediterranea, alla greco romana, ed etrusca, da quella del Medio Oriente e del Nord Africa, alla provenzale, alla catalana, a quella dell'Europa Occidentale e dei Balcani. Negli anni '80, questa tradizione, sia in America che in Italia, è ancora profondamente viva.

Tuttavia è sorprendente come in un Paese di 18 milioni di italiani, per nascita o per discendenza, la musica popolare sia in fondo poco conosciuta e timidamente presente all'attenzione dei movimenti etnici.

Un ruolo indubbiamente deve averlo avuto la moderna musica tecnologica, che diffusa dai media ovunque, tende a sminuire agli occhi dei giovani la vecchia musica.

Ma i giovani italo americani sono imbarazzati di fronte alla musica dei loro padri anche per altre ragioni. La loro costruzione educativa e morale è avvenuta lontano dalla cultura del Sud d'Italia, le arti popolari così come la cultura del paese sono state pressoché assenti nei programmi di studio di ogni livello delle loro scuole, e dai media (non ultima la televisione in lingua italiana). Anche i programmi delle istituzioni comunitarie ed etniche sono stati carenti da questo punto di vista.

Infine la specifica identità locale del dialetto e lo stile di rappresentazione della musica popolare italiana rendono difficili le rappresentazioni pubbliche qui negli Stati Uniti. Può avvenire infatti che una parte degli spettatori non si identifichi e non capisca il genere di musica eseguita se questa appartiene ad un'area, ad un paese lontano dal loro, a meno che non si tratti della musica da ballo per organetto, conosciuta da tutti i meridionali.

La compagnia adatta è la chiave per eseguire la musica popolare. Musicisti sradicati dalle loro comunità d'origine con difficoltà ritrovano nel mondo americano l'atmosfera sociale che rende viva la loro musica e le loro danze. Inoltre non è facile trovare musicisti e cantanti delle medesime zone. In Italia la gran parte della musica popolare è eseguita all'aperto in contesti pubblici specifici. C'erano serenate per i corteggiamenti, canti e balli processionali durante la festa, ninne nanne cantate dalle donne sulle porte di casa, canti per i lavori dei campi. Parole e musica facevano parte di occasioni sociali.

Come abbiamo visto, molti spazi pubblici in America, anche

nelle piccole comunità, hanno un aspetto desolato a causa della mancanza di quella densa ed intima socialità dei cortili, dei caffè, delle strade e delle piazze del mondo mediterraneo.

È possibile che la vera originalità, diversità e differenza della musica popolare italiana, insieme con le affinità della musica siciliana e del sud in genere con il vicino Oriente e la vecchia Europa, risultino sconcertante per molti italo americani. Del resto gli italo americani arrivarono in America senza un profondo orgoglio regionale, nazionale o etnico con il quale avrebbero potuto nutrire e proteggere la loro musica dalla potente cultura americana in ascesa.

Gli stessi meridionali dicono di essere diffidenti e sulla difensiva rispetto agli estranei in merito alla speciale civiltà del Sud.

Un movimento regionale di autonomia politica o culturale che avrebbe alimentato lo sviluppo di un sentimento di orgoglio etnico o di identità meridionale, non prese mai piede nel sud (ad eccezione della Sicilia), come invece è avvenuto in altre parti d'Europa. Il nazionalismo può alle volte rinforzare il mantenimento e la legittimazione delle tradizioni popolari, glorificandole nei simboli del carattere nazionale. Ma nell'Italia meridionale, l'unificazione nazionale non è stata un movimento delle zone rurali. Al contrario il Sud fu conquistato da una serie di poteri stranieri, ultimo dei quali il Piemonte del 1861.

È stata l'opera di Verdi che ha ispirato il Risorgimento e celebrato l'unità d'Italia. Più tardi, attraverso il corpo degli Alpini e tra guerre, le forti solenni e compatte canzoni corali dell'Italia dolomitica diventarono gli inni popolari del paese.

Ma se la musica popolare del sud è stata tagliata fuori dai simbolismi nazionali, non fu soggetta all'irreggimentazione, alla contraffazione e alla definitiva perdita per noi che toccò alla splendida tradizione delle canzoni del Nord.

Il sottosviluppo del Sud (chiamato dai meridionali *miseria*) plasmò profondamente la musica della regione e ne rese possibile la consapevolezza culturale. Perché la miseria non fu soltanto povertà, ma una amarissima condizione di mancanza di terra e di lavoro che provocò fame, analfabetismo e sfruttamento, condizioni da terzo mondo, anche ai margini della civilizzata Europa moderna. Con conseguente umiliazione.

Negli ultimi decenni una nuova Italia si è fatta strada, inserendosi ad una vita meno dura per gli emigranti italiani dei sobborghi d'America, d'Europa e dell'Australia.

Nei tardi anni '50 fino agli anni '60 la miseria finì, ma senza un ponte con il passato con il quale i meridionali come popolo, al di

delle singole maturazioni personali, potessero riconciliarsi con la loro storia e proiettarsi nel futuro. Così il cambiamento arrivò con lo spettro della miseria che copriva l'intero scenario del passato, intrigato con la complessa cultura meridionale. Un'intera nuova generazione in Italia e fuori è vagamente consapevole, se lo è, che la vita dei padri, anche se dura, non fu mai culturalmente povera.

Nello stesso tempo le autorità italiane, dagli uomini di cultura ai produttori televisivi, quali interpreti dell'italianità all'estero rinviano all'Italia come ad una antica civiltà ricca nelle arti, che ha prodotto un corpo di musica colta che ha conquistato il mondo così come nelle produzioni più moderne ha guadagnato alte quote di mercato con prodotti di classe. Ma per la maggior parte (con importanti eccezioni) la loro definizione di civiltà è espressamente dimentica delle ricche tradizioni popolari ed implicitamente esclude l'intera eredità meridionale.

Queste autorevoli voci esercitano una non piccola influenza sugli educatori italo americani, sui capi delle comunità e sui professionisti, che a loro volta determinano « che cosa si fa » nella comunità italiana.

Proprio come i contadini di ieri potrebbero riempire le loro case con le cianfrusaglie aristocratiche dell'era passata, senza che queste appartengano loro e come continuando in un ciclo iniziato in Italia da centinaia d'anni, alcuni leaders della comunità italo americana si appropriano degli atteggiamenti e dello stile culturale delle genti meridionali di epoche passate, rifiutano le tradizioni popolari realizzando una pompa senza sostanza e attuando scelte culturali di tipo cosmetico. E in più il dilemma crescente del confronto fra la continuità di una vecchia cultura e la società americana, fluida, polietnica tutta orientata nel presente rende difficile agli italo americani una significativa capitalizzazione del loro ricco patrimonio.

Come Lomax e Carpitella scoprirono 35 anni fa, l'immagine di millenarie sofferenze umane è incastonata nello stile del canto del Sud ed è inseparabile da molte delle caratteristiche orientali.

I canti del Sud sono canti di sirene, lirici, erotici, tristi, ad un tempo aspri e delicati, intimi e profondamente misteriosi. Per questo il pubblico chiede le canzoni festose dell'organetto, le musiche di evasione, la melodrammaticità delle canzoni napoletane, gli ottimistici e raffinati cori del Nord. Per questo il pubblico chiede Jerry Vale e Sinatra, l'Opera e San Remo.

La storia di Nora Migliaccio illustra alcuni di questi dilemmi musicali in modo abbastanza interessante.

Nora è nata a Cortale, in Calabria, durante gli anni '30. Suo pa-

dre emigrò negli Stati Uniti e mandava i suoi soldi a casa. La madre mise su un negozietto di plissettatura della seta. «Non eravamo ricchi, come i proprietari terrieri, ma eravamo considerati benestanti a paragone di tanti poveretti». Nora, di bell'aspetto e nota ebbe a che fare con i ricchi. Aveva accesso a tutte le migliori famiglie, ricevette un'educazione di prim'ordine per una ragazza della sua epoca e coltivò perfino l'ambizione di diventare avvocato. Nello stesso tempo si identificava con la condizione di miseria dei suoi vicini e divenne la disperazione di sua madre per tutto l'aiuto che dava a quei «pidocchiosi». D'altra parte Nora anche se vedeva la miseria e lo squallore trovava i contadini affascinanti. «Non so cos'era. Avevano un modo di fare tra loro... il loro modo di parlare, come le loro donne camminavano dritte e dignitose e quelle canzoni che cantavano durante il lavoro, tanto che la terra risuonava come un luogo lontano da questo mondo, realmente! Quando loro si riunivano a cantare, come durante la raccolta del grano non riuscivo a staccarmi da loro. Continuavo a desiderare senza sosta di andare con loro come una di loro».

Nora capì che i contadini erano un elemento vitale della società cui faceva parte. La loro cultura vibrante ed espressiva in modo originale così come il loro sistema sociale resistente, che subì una evoluzione entro i limiti di un regime semif feudale, risultava affascinante basato com'era su una antica cultura calabra indigena e insieme ellenica e bizantina, nella quale gli Arabi, gli Unni, i Normanni, gli Spagnoli, i Francesi, gli Albanesi avevano successivamente depresso le loro traccie. In Calabria, come in tutto il Sud e (forse solo un po' meno) nel Centro e nel Nord il classico disegno della cultura contadina permea di sé tutta la cultura popolare.

Dopo che Nora emigrò negli Stati Uniti imparò canti come «I Calabrisella»⁴ da una zia. Tutti coloro che la sentivano cantare Calabrisella alla maniera delle donne della sua terra e senza accompagnamento, ne rimanevano incantati. Quando le fu chiesto di registrare la canzone fu assalita dai dubbi. Non avrebbe dovuto essere un accompagnamento che la ingentilisse? Non era troppo lenta? Non andava forse cantata con un po' di ritmo? La reale confusione era generata per la sezione del rubato (ritmicamente libero) e la sintonia con leggeri tocchi di elementi melodici a chiusura di ogni disco. Queste caratteristiche stilistiche impedivano un tempo regolar

⁴ *La Calabrisella* è una ballata tradizionale della zona di Catanzaro, che non va confusa con *Calabrisella mia* di recente creazione.

un cantare all'unisono, ma erano gli elementi che davano alla canzone la sua qualità e il dolce incantamento. Ed inoltre queste erano le stesse caratteristiche di quel canto contadino che aveva affascinato Nora quando lo aveva ascoltato nelle sue campagne, a Cortale.

Ma la sua prospettiva era stata mutata dalla esposizione alla musica americana, metricamente regolare, priva di ornamenti, non complicata, con battute in levare, con armonie semplici e precise caratteristiche di unisono. Ma anche i canti del Nord avevano influenzato Nora che apparteneva al coro di Buffalo. Alla luce di questi contrasti, le lunghe e ornate frasi così come le voci lamentose delle canzoni tradizionali calabresi sembravano in qualche modo sbagliate e fuori fase.

Furono necessarie numerose opinioni e molte discussioni e dibattiti sullo stile dei canti regionali per assicurare Nora sulla resa del suo canto che era sì triste ma anche sognante. Un accompagnamento vivacemente ritmico ne avrebbe interrotto la tenerezza e distrutto la femminile integrità.

Questo incidente chiarisce l'interazione fra i maggiori stili musicali dell'Europa occidentale con quelli del Mediterraneo e della vecchia Europa, così come i canti degli artigiani con quelli dei contadini e pastori che nel contesto italiano avevano acquisito una ineguaglianza di valori in termini di potere, prestigio e connotazione di classe. Nella storia il confronto di differenti stili musicali ha spesso prodotto tagli e cambiamenti ma anche brillanti innovazioni. È questa ineguaglianza nello scontro tra nord e sud, in Italia, con il risultante monopolio dei media della educazione musicale e scolastica misurate sui modelli dell'Europa occidentale, che è in gran parte responsabile della separazione di tanti italoamericani e meridionali in genere dal loro patrimonio musicale.

La straordinaria scoperta nel 1985 dell'esistenza in Basilicata di un'arpa folk, del tutto sconosciuta agli studiosi e con una tradizione intatta che risale probabilmente all'epoca di Virgilio è la prova che questo patrimonio è ancora vivo su ambedue le rive dell'Atlantico e che non è troppo tardi per recuperarlo.

ANNA CHAIRETAKIS
New York City, 1986

(traduzione di Maricla Sellari)

Prospettive sociali e interculturali della psico-epistemologia genetica di Jean Piaget

Nel vastissimo panorama scientifico di J. Piaget, dedicato essenzialmente all'epistemologia genetica, alla psicologia sperimentale, alla logica, alla matematica e alla biologia, un posto di non trascurabile rilievo, anche se meno noto, è stato riservato alla sociologia. Piaget infatti ha scritto numerosi articoli e lavori in cui trattava dei rapporti e delle interazioni sociali, delle norme sociali, del ruolo delle generazioni, delle funzioni simboliche generali, delle rappresentazioni collettive, delle strutture psicologiche e delle strutture sociologiche ecc.. Non è dunque improprio parlare del « sistema sociologico » di J. Piaget, che costituisce un aspetto importante della sua più ampia riflessione epistemologica. Le tesi piagetiane hanno peraltro trovato posto in noti trattati di sociologia come ad esempio il « *Traité de Sociologie* » a cura di G. Gurvitch (1960) o l'antologia « *Theories of Society* » curata da T. Parsons (1961), e numerosi sono i sociologi e gli studiosi di scienze sociali ad avere mostrato interesse per l'aspetto sociologico dell'opera di J. Piaget (Goldmann 1959, Girod 1973, Della Valle Simoni 1973, Busino 1976, Moscovici 1976, Doise e Mugny 1980). Non è nostro proposito nelle pagine che seguono esporre le idee dominanti del sistema sociologico di J. Piaget. Ci proponiamo piuttosto di delineare gli aspetti essenziali, teorici ed empirici, di due importanti correnti di ricerca e tematica sociale e psico-sociale, che sono nate in questi ultimi vent'anni nella scia delle riflessioni e scoperte di Piaget nel campo della epistemologia e della psicologia genetica. Tali correnti di ricerca, relative la prima, agli studi interculturali dello sviluppo cognitivo, e la seconda, alla genesi del pensiero sociale infantile, forniscono elementi nuovi e di grande interesse nella discussione sulla diversità delle forme di pensiero e sulle determinanti sociali del pensiero individuale. Come introduzione, una breve disamina dei motivi per cui Piaget si è mostrato critico verso Durkheim (1898, 1912) sul problema della spiegazione sociale del pensiero e dei rapporti tra pensiero collettivo e pensiero individuale ci sembra pertinente per situare rispetto ad uno sfondo storico più generale i dati di ricerca che verranno presi in considerazione.

Il problema della spiegazione sociale del pensiero: la posizione di Piaget rispetto a Durkheim

In « *Etudes Sociologiques* » (1965), un volume che raccoglie alcuni testi, scritti da Piaget durante il decennio 1940-'50, anni in cui egli insegnava sociologia nelle università di Losanna e di Ginevra, Piaget si è fermato con una certa attenzione a commentare il pensiero di Durkheim. Il commento piagetiano dell'opera di Durkheim va letto, tenendo presente la problematica centrale di Piaget, che verte essenzialmente su questioni epistemologiche. Com'è noto, egli si pone come obiettivo di mettere in luce e di spiegare le varie forme di conoscenza e di chiarire il loro processo di formazione. In un tale contesto epistemologico, Piaget (1950) riflette lungamente sui rapporti tra biologia, psicologia e sociologia, e sui tipi e le possibilità di spiegazione della conoscenza, offerti da queste discipline. Per quanto riguarda la spiegazione sociologica della conoscenza, egli fa spesso riferimento e commenta il pensiero di diversi studiosi di scienze sociali, oltre a Durkheim, tra cui Levy-Bruhl, Comte, Marx, Tarde ed altri.

Piaget considera compito essenziale della sociologia, in quanto scienza che si occupa di conoscenza, di spiegare come la vita sociale possa nello stesso tempo essere all'origine di strutture di conoscenza razionali come la logica e la matematica e anche fonte di ideologie inconsistenti, riferendosi in particolare al social-nazismo, per il preciso momento storico in cui egli scriveva. La soluzione metodologica che egli propone, per risolvere il problema della duplice natura, razionale ed ideologica, della conoscenza, è naturalmente di porsi dal punto di vista genetico e dello sviluppo dell'individuo e non soltanto dal punto di vista sincronico o dell'analisi storica della società, come faceva per esempio Durkheim. Egli dice al riguardo (Piaget 1967, p. 10, nostra traduzione) « ... senza che si chieda al sociologo di sostituirsi all'epistemologo, avrebbe però a sua disposizione tutti i mezzi di controllo se soltanto volesse porsi da un punto di vista genetico e non soltanto storico o sincronico. Basta analizzare i fatti per constatare che l'iniziazione sociale alla matematica non avviene esattamente allo stesso modo dell'iniziazione, per esempio, della gioventù hitleriana al dogma della supremazia della razza ariana » (e qui Piaget intende riferirsi ai processi di deduzione, controllo delle ipotesi, confronti, necessità di fornire prove ecc. ...che intervengono nell'apprendimento della matematica in opposizione agli atteggiamenti coercitivi che si usano per imporre dogmi ed ideologie).

Però in realtà, sempre secondo Piaget, l'analisi sociologica del

pensiero conduce a mettere in luce non due, bensì tre diverse forme di pensiero. In primo luogo, nelle diverse società umane, anche in quelle primitive, esistono delle tecniche legate al lavoro materiale e alle azioni che l'uomo esercita sulla natura. Queste tecniche costituiscono un primo tipo di rapporto obiettivo tra i soggetti e gli oggetti. Esiste d'altra parte un pensiero scientifico che prolunga e completa le tecniche e le arricchisce nella misura in cui aggiunge all'azione una comprensione e una riflessione sull'azione. Poi, tra la tecnica e la scienza, vi sarebbe un mezzo termine, l'insieme delle forme collettive di pensiero, né tecniche, né scientifiche che raccoglie le ideologie di tutti i tipi, teologiche, politiche o metafisiche, e che possono spesso costituire un ostacolo al pensiero razionale. Avendo così individuato a livello sociale, queste tre forme di pensiero, Piaget intraprende una discussione sui rapporti che intercorrono fra loro, in particolare, sui rapporti di filiazione che esistono fra queste forme di pensiero, discussione in cui egli coinvolge Durkheim da una parte e Marx dall'altra. Piaget trova positiva e concorda con l'analisi di Marx che collega e fa derivare lo sviluppo della scienza dalle tecniche (tecniche che rappresentano l'azione dell'uomo sulla natura) e sostiene che Marx, con i suoi concetti di infrastruttura tecnica e sovrastruttura ideologica abbia fornito uno strumento di analisi molto interessante, che ha permesso di dissociare la scienza dall'ideologia e di mostrare come la scienza richieda un decentramento rispetto all'ideologia. Risulta allora inevitabile che Piaget, sul problema della spiegazione sociale del pensiero, si distanzi criticamente da Durkheim da più punti di vista. Le critiche che egli rivolge al sociologo francese sono, da una parte, di non avere riconosciuto l'eterogeneità dei processi lavorativi tecnici, rispetto alla costrizione ideologica, processi lavorativi che hanno alla base l'azione e sono pertanto importanti fattori di obiettività. In altre parole, di non aver riconosciuto che il pensiero non è soltanto comunicazione, trasmissione di idee e di concetti, ma è anche azione, operazione e cooperazione. D'altra parte, mentre Piaget sottolinea a più riprese il grande interesse delle forme collettive di pensiero o delle rappresentazioni collettive, messe in evidenza da Durkheim, e ritiene che sono fatti di cui non si può dubitare, egli contesta l'idea centrale di Durkheim che faceva derivare le nozioni razionali e scientifiche dal pensiero religioso, né gli pare possibile scorgere nelle rappresentazioni collettive, la condizione e l'essenza del pensiero razionale.

Da queste osservazioni, appare chiaro che Piaget, quando parla di conoscenza, privilegia il momento razionale logico, logico-matematico, a discapito di altre forme di pensiero, che possono esse

re le rappresentazioni collettive, o sociali, o la teoria dell'inconscio della psicoanalisi (Amann-Gainotti, Ducret 1984). E infatti, dopo una fase iniziale delle sue ricerche in cui si mostrò più sensibile al contesto sociale dello sviluppo cognitivo egli si dedicherà soprattutto a partire dagli anni 1936-1937 e fino agli anni 1970 circa, alla scoperta e alla formalizzazione delle strutture operatorie del pensiero logico e matematico. L'approccio genetico strutturalista che Piaget applicherà allo studio del « soggetto epistemico » lo condurrà a tralasciare, a livello della ricerca empirica, gli aspetti particolari del terreno biologico, affettivo e culturale dei soggetti presi in considerazione nelle sue ricerche.

Ricerche piagetiane in contesto interculturale

Piaget ha rivolto la sua attenzione al « soggetto epistemico » perché desideroso di formulare una teoria più generale possibile della conoscenza e perché preoccupato di mettere in evidenza delle leggi universali di sviluppo cognitivo. Pertanto egli non ha dato peso agli aspetti differenziali, biologici, affettivi e socio-culturali dei singoli individui. Ciò non significa che i fattori affettivi, sociali e culturali non siano stati presi in considerazione da Piaget nella sua concettualizzazione dello sviluppo mentale. Anzi, egli ha sempre attribuito uno status teorico molto importante all'esperienza e all'interazione sociale, senza averne personalmente approfondito lo studio. Numerosi scritti di Piaget (1923, trad. it. 1955; 1964, trad. it. 1967; 1966, trad. it. 1973), tra cui anche « Lo sviluppo del giudizio morale » (1932), « Etudes sociologiques » (1965), testimoniano dell'importanza che egli attribuiva all'ambiente sociale, alla cooperazione, al linguaggio e alla cultura in quanto fattori che agiscono sullo sviluppo cognitivo. Negli « Etudes Sociologiques » Piaget osserva che la vita sociale esercita la sua influenza sullo sviluppo dell'intelligenza, da una parte, attraverso il linguaggio e gli altri sistemi di segni convenzionali; d'altra parte attraverso le norme e regole collettive di comportamento, che possono essere fondati sulla coercizione o sulla reciprocità; e infine attraverso il sistema dei valori morali ed intellettuali. Piaget sostiene anche che l'ambiente socio-culturale può accelerare o ritardare lo sviluppo cognitivo a seconda delle possibilità che offre all'individuo di esercitare le sue attività, di ottenere e di scambiare informazioni ecc., ma egli non ritiene che le influenze ambientali possano essere tali da trasformare le strutture cognitive di base nei loro aspetti qualitativi e neanche nella sequenzialità della loro

strutturazione. Infine Piaget mette l'accento sui limiti dell'influenza dell'ambiente in quanto l'azione educativa e la trasmissione di conoscenze dall'adulto al bambino richiede sempre una assimilazione attiva da parte del soggetto stesso, assimilazione che a sua volta è funzione degli schemi e strutture cognitive posseduti dall'individuo nei vari momenti del suo sviluppo. Dagli inizi degli anni sessanta, la teoria di Piaget ha cominciato a suscitare in più paesi un grande interesse come paradigma teorico di riferimento per uno studio comparativo dello sviluppo cognitivo e ricerche interculturali su popolazioni occidentali e non occidentali sono state intraprese da numerosi ricercatori. Da allora, la psicologia interculturale ha progredito grazie ad una dialettica di ricerca che confronta, oppone ed integra ciò che è universale nel comportamento umano e ciò che è specifico ad ogni cultura. (Per un primo approccio ai risultati delle ricerche empiriche si possono consultare le rassegne compilate da Dasen 1972, 1977, Neimark 1975, Amann-Gainotti 1980, 1985).

Volendo sintetizzare alcune constatazioni molto generali che emergono dai dati empirici forniti dalle ricerche interculturali si può rilevare che tali studi hanno permesso di verificare la presenza in culture molto diverse delle stesse nozioni ed operazioni logiche messe in evidenza da Piaget nelle sue ricerche sullo sviluppo cognitivo condotte sui bambini di Ginevra. È stata inoltre confermata in molti casi la sequenzialità di strutturazione cognitiva descritta da Piaget. Tuttavia, ed è senz'altro il problema di maggior rilievo, variazioni importanti, a seconda delle culture, sono state messe in evidenza nel ritmo di sviluppo e nel sincronismo di acquisizione delle varie nozioni ed operazioni rispetto alle norme fornite da Piaget e dai suoi collaboratori. Probabilmente, come viene suggerito da Dasen (1975) e da Heron e Dowell (1974), questa variabilità nei ritmi di sviluppo riflette il valore adattativo delle nozioni e concetti in questione. Si potrebbe pensare che ogni cultura, mettendo l'accento su aspetti diversi del reale, sottolinei e renda più necessaria la acquisizione di certe capacità operative piuttosto che altre, ma ciò non implica che queste capacità operative non si sarebbero potute sviluppare. È anche stato fatto notare da varie parti (Cole e Bruner 1971) che i risultati ottenuti negli studi transculturali rappresentano un livello di « performance » o di prestazione che non sempre riflette le competenze reali. Importanti differenze di prestazioni potrebbero essere legate al contenuto del materiale di sperimentazione come viene dimostrato nella ricerca di Valenti (1985). Bisogna dunque tenere conto dell'influenza che la familiarità può avere sulla situazione di sperimentazione per valutare

risultati che ne conseguono. In realtà sarebbe metodologicamente più corretto, come sottolinea Dasen (1980), dimostrare la presenza di un ragionamento logico in situazioni che hanno un significato all'interno della cultura presa in esame. A tal fine, un metodo di « observations ponctuelles », in cui si cerca di stabilire un legame tra prestazioni cognitive e comportamenti nella vita quotidiana, attraverso uno studio descrittivo e sistematico delle attività del bambino nel suo ambiente di vita, potrebbe rivelarsi uno strumento di indagine più idoneo.

Considerando l'insieme dei lavori di analisi e di sintesi delle ricerche interculturali effettuate secondo il modello teorico di Piaget si arriva alla conclusione che i dati interculturali relativi allo sviluppo cognitivo abbiano valorizzato i fattori culturali e sociali più di quanto l'avesse potuto fare Piaget con i suoi risultati limitati alle popolazioni di bambini e di adolescenti di Ginevra, senza per questo togliere validità agli aspetti essenziali del paradigma piagetiano. Tuttavia un certo numero di problemi rimangono aperti, altri richiedono di essere ulteriormente approfonditi. Buck-Morss (1975) ad esempio, suggerisce che vi sia un « bias » socio-economico nella teoria di Piaget, per cui il pensiero formale, considerato nel paradigma piagetiano come la fase più avanzata dello sviluppo cognitivo, non farebbe altro che riflettere la particolare struttura delle società industriali, caratterizzate da relazioni formali ed astratte di produzione e di scambio. Ora la posizione di Buck-Morss, che ripropone la tesi della natura socio-storico della conoscenza già formulata da Marx (Amann-Gainotti 1980), si oppone alla posizione « universalista » rappresentata da Piaget. Secondo Piaget, lo sviluppo della conoscenza poggia su delle invarianti funzionali di base (assimilazione — accomodamento e coordinazione progressiva degli schemi di azione): esso consiste in un progressivo organizzarsi di azioni e di operazioni mentali in funzione delle interazioni che si stabiliscono tra l'organismo e l'ambiente fisico e sociale, nonché in funzione delle esigenze che l'adattamento pone all'organismo. Nell'ipotesi di Piaget, la sequenza di sviluppo da lui evidenziata si dovrebbe poter manifestare in tutte le situazioni ove lo permettono le condizioni di stimolazione ambientali. La posizione teorica di Piaget, che suppone possibile una teoria generale della conoscenza, si pone dunque in netto contrasto con ideologie e tesi razziste sulle differenze di intelligenza, ma d'altra parte essa implica un altro tipo di etnocentrismo, ossia quello dell'affermazione della superiorità della cultura scientifica e tecnologica.

Genesi e sviluppo del pensiero sociale infantile

L'interesse per lo studio della « social cognition » infantile nasce tra gli anni 1960-'70 come reazione alla limitatezza e ristrettezza delle ricerche sullo sviluppo cognitivo in età evolutiva, che ad eccezione del grosso filone di ricerca sullo sviluppo del giudizio morale, derivato dallo studio pilota di Piaget nel 1932, si occupavano essenzialmente dello sviluppo di nozioni e concetti logico — matematici e fisici, cioè dello sviluppo di nozioni che riguardano il numero, la quantità, lo spazio, la causalità, il tempo ecc.. Le motivazioni che sono dietro a questo cambiamento di tendenza sono state di ordine prevalentemente teorico, nel senso che si è avvertita (Furth 1976) la necessità di estendere il modello dello sviluppo cognitivo di Piaget al problema dell'acquisizione da parte del bambino di conoscenze sul mondo sociale che lo circonda. Tuttavia il nuovo orientamento comporta anche, per diversi autori, dei risvolti pratici legati all'interesse di conoscere meglio ulteriori aspetti del processo di socializzazione, quali la comprensione infantile dei rapporti sociali, delle interazioni sociali e delle istituzioni sociali.

Il filone di ricerca sulle conoscenze sociali infantili si diversificherà secondo due tendenze principali:

1) nella prima tendenza della ricerca sulle conoscenze sociali in età evolutiva, l'attenzione dei ricercatori si è focalizzata più sull'aspetto cognitivo dell'interazione sociale che sul pensare dei soggetti su oggetti sociali. Questo interesse si è anche tradotto in un approccio metodologico specifico. Vengono cioè studiati gruppi di bambini in situazioni naturali o semi-strutture di interazione sociale e dalle osservazioni che si possono fare, si traggono inferenze circa le capacità socio-cognitive dei soggetti, senza ricorrere al mezzo verbale, vale a dire senza interviste o risposte verbali a domande dell'esaminatore. Grazie a questo metodo, utilizzato soprattutto con bambini piccoli (Yarrow e Zahn-Waxler 1977, Pines 1980, Zahn-Waxler e Radke-Yarrow 1982) si è potuto mettere in evidenza la presenza, ad età anche molto precoci, di capacità socio-cognitive sofisticate, relative alla capacità di comprendere gli altri, di prevedere le reazioni degli altri, di decentrarsi dal proprio punto di vista, laddove, prima, si consideravano i bambini piccoli, egocentrici e limitati nelle loro capacità di interazione sociale.

2) la seconda corrente di ricerca, che si ispira abbastanza chiaramente al paradigma piagetiano e alla corrente cognitivo-evolutiva, utilizza come metodologia l'intervista clinica, verbale, semi-strutturata. Ha come obiettivo essenziale, grazie a ricerche trasversa-

li, di mettere in evidenza i cambiamenti qualitativi delle concettualizzazioni infantili relative ad aspetti diversi del reale sociale che possono essere, o il reale sociale istituzionale, o i rapporti sociali e le interazioni sociali. Possiamo collocare in tale ambito le ricerche di Adelson e O'Neil (1966), Greenstein (1969), Connell (1971), Hess (1975), Amann-Gainotti (1984), Emler e Dickinson (1985), sulle idee infantili che riguardano la politica, il senso della comunità, la patria, le classi sociali ecc., le ricerche di Jahoda (1979, 1982), Furby (1979), Berti e Bombi (1981) sullo sviluppo delle nozioni di proprietà, di lavoro, di denaro ed altre nozioni collegate col sistema economico, le ricerche di Furth (1976, 1981) sulla comprensione di istituzioni sociali più vicine all'esperienza quotidiana dei bambini come la scuola, i negozi, i mezzi di trasporto, i mestieri ecc. Per quanto riguarda invece la comprensione infantile di rapporti e di interazioni sociali, e la capacità di « role-taking », che sono ambiti di ricerca altrettanto importanti e diversificati, ci limiteremo a citare le ricerche di Mischel (1974), Damon (1977), Chandler (1977), Selman (1980, 1981), Berndt (1981). Per una rassegna più completa sullo sviluppo di nozioni sociali in età evolutiva si può consultare il lavoro di Ajello (1984).

I risultati delle ricerche sullo sviluppo delle conoscenze sociali infantili condotte in una prospettiva e con metodologie piagetiane, concordano sulle caratteristiche essenziali della sequenza di sviluppo dei ragionamenti che i bambini applicano al mondo sociale istituzionale. Queste caratteristiche possono essere riassunte nel seguente modo. In una prima fase, verso 5-7 anni, il pensiero sociale del bambino è personalizzato ed « ego-tipico », nel senso che egli interpreta e generalizza a partire dall'esperienza propria. Gli adulti sono investiti di poteri illimitati, anche se, paradossalmente, le leggi che i bambini avvertono nel mondo sociale sono considerate fisse e astoriche. Per esempio i bambini in questa prima fase potranno pensare che uno può scegliere il proprio lavoro, ma una volta che l'ha scelto non lo può cambiare più. Vi è inoltre un'assenza di differenziazione e di presa di coscienza di differenze individuali e di differenze nei ruoli sociali che porta il bambino ad una visione non conflittuale del mondo sociale, con, per esempio, possibilità per tutti di accesso al guadagno e ai soldi. Direttamente derivato dall'atteggiamento ego-tipico, è anche l'accento messo sugli aspetti esterni dei vari ruoli sociali, per esempio sugli attributi tipici, come le divise, considerate necessarie e sufficienti per fare certi mestieri. Progressivamente, lungo un arco di tempo che si estende dai 5-7 anni agli 11-12 anni, i bambini diventeranno capaci di coordinare informazioni provenienti da settori di

esperienze differenti e di mettere in relazione tra di loro i vari sottosistemi del reale sociale. Ad esempio, il denaro non sarà più liberamente distribuito dalle banche ma sarà concepito come essendo parte integrante di un più vasto sistema di scambi commerciali; i ruoli sociali non dipenderanno più dalla volontà individuale, bensì dovranno ubbidire a regole esterne e soddisfare requisiti inerenti a sotto-sistemi istituzionali; attività pertinenti saranno distinte da eventi episodici e idiosincratici. Secondo Furth e coll. (1976) e Berti e Bombi (1981) una comprensione articolata del reale socio-politico ed economico difficilmente appare prima degli 11 anni e sembra peraltro richiedere un pensiero formale e proposizionale, simile a quello dell'ultima fase dello sviluppo cognitivo descritto da Inhelder e Piaget (1955). L'evoluzione delle concettualizzazioni infantili relative alle relazioni e alle istituzioni sociali, che emerge dai dati di ricerca, mette in evidenza come certi leggi dello sviluppo cognitivo, ben conosciute nell'ambito del ragionamento logico e logico-matematico, quali ad esempio l'abbandono progressivo delle posizioni egocentriche, l'aumento delle capacità di compiere operazioni mentali inverse e reciproche e l'aumento della capacità di decentrarsi rispetto al proprio punto di vista, si ritrovano anche nell'ambito del pensiero sociale. Ed è lecito supporre che certi comportamenti sociali come la cooperazione, il rispetto reciproco, l'uguaglianza, la giustizia distributiva ecc. abbiano dei presupposti cognitivi come condizioni necessarie anche se certamente non sufficienti.

Si presenta dunque un problema teorico di rilievo, dal punto di vista delle teorie dello sviluppo mentale, che è appunto quello di chiedersi se le leggi di sviluppo che sono state messe in evidenza nell'acquisizione di conoscenze di tipo logico-matematico e fisico, valgono anche, o sono perlomeno simili quando si passa ad occuparsi di cognizioni sociali. A questo interrogativo si può tentare con Furth (1976) di fornire qualche elemento di risposta ricorrendo a considerazioni sulle differenze di natura esistenti tra gli stessi oggetti di conoscenza, quelli materiali e fisici da una parte e quelli sociali d'altra parte. Per quanto riguarda l'acquisizione di conoscenze di tipo logico-matematico e fisico, si può ragionevolmente contare sul fatto che tutti i bambini si sviluppano in un ambiente fisico, le cui leggi sono universali, poiché dipendono dalle proprietà fisico-chimiche degli oggetti. Tali leggi sono non soltanto universali ma anche « necessarie », nel senso di Piaget (1967, 1977), cioè nel senso che sono costanti, non potendo essere diverse: due più due fa sempre quattro, un oggetto pesante cade sempre in basso e non in alto ecc.. E, anche se è vero che non tutti i bambini sono ugualmente esposti

alla realtà fisica, sul piano quantitativo, rimane che l'ambiente fisico opera secondo le stesse leggi per tutti e che dall'ambiente fisico i bambini imparano le stesse cose. Nel caso di istituzioni sociali e di interazioni sociali, al contrario, non siamo più di fronte a leggi « necessarie », bensì abbiamo a che fare con leggi e modalità di organizzazione arbitrarie, convenzionali, che variano secondo le culture, le sub-culture ed i particolari momenti storici. Le conoscenze sociali comportano dunque aspetti storici e culturali, affetti, valori, che sono delle componenti extralogiche, assenti negli oggetti fisici. Le leggi di organizzazione inerenti al reale sociale essendo variabili, meno costanti e non sempre prevedibili, la loro acquisizione si presenta più complessa e più strettamente dipendente dagli insegnamenti dell'ambiente di socializzazione (piuttosto che da esperienze concrete autonome), dalle risposte genitoriali e sociali, positive e negative, e dall'identificazione, meccanismo dinamico che spinge l'individuo a accettare e a conformarsi alle norme e regole sociali.

Considerazioni conclusive

Nell'epistemologia genetica di J. Piaget, l'universalità e l'astrattezza del « soggetto epistemico » è semplicemente contrapposta alla particolarità del soggetto psicologico. I fenomeni psicologici sono concepiti come prolungamento dei fenomeni organici, attraverso la continuità funzionale garantita dai processi dinamici dell'assimilazione e dell'accomodamento. La psicogenesi è sostanzialmente analoga per tutti gli individui che elaborano le stesse strutture cognitive di base. Nella psicogenesi viene dato risalto alla costruzione di legami di necessità logica, che appaiono indipendenti e universali, pur essendosi costituiti nel tempo e attraverso interazioni con realtà ambientali differenti. Infine, nel sistema piagetiano, l'individuo è colto in modo privilegiato nei suoi rapporti con il sapere logico-matematico e fisico. Ora, come l'abbiamo visto, e come lo discutono in maniera più dettagliata Fabrizio Montesano e Munari (1983, 1984) il sapere non è soltanto di natura scientifica ma porta ugualmente su altre realtà come il reale sociale, le istituzioni, le norme, i valori, le convenzioni, i modi di comportamento individuali e collettivi.

Aspetti particolari del rapporto con il sapere sono stati indagati da discipline e da punti di vista diversi. La sociologia, la psicopsicologia delle rappresentazioni sociali, la psicologia interculturale, la psicologia della scienza e l'epistemologia genetica hanno contribui-

to, ognuna dal suo punto di vista, a delineare i tratti del contorno di questo rapporto. L'epistemologia genetica di J. Piaget, che ha avuto come referente la pluralità delle forme e dei modi della conoscenza, appare utile per precisare meglio la genesi, la natura e il contesto dei processi cognitivi. Tuttavia nell'ambito di tale teoria, il problema dello sviluppo del pensiero sociale merita di essere ulteriormente approfondito e potrebbe a sua volta trarre grande vantaggio da una prospettiva di studio interculturale.

MERETE AMANN-GAINOTTI

Bibliografia

- ADELSON J., O'NEIL R. (1966). Growth of political ideas in adolescence: the sense of community. *Journal of Personality and Social Psychology*, 4, 295-306.
- AJELLO A. M. (1984). Conoscenze sociali ed intervento educativo. In *Regole e Socializzazione*, AA.VV. a cura di C. Pontecorvo, Loescher, Torino, 233-298.
- AMANN-GAINOTTI M. (1980). Piaget e Marx: alcune convergenze e differenze, *Psicologia Contemporanea*, 39, 18-21.
- AMANN-GAINOTTI M. (1980). Lo sviluppo cognitivo secondo J. Piaget: Studi transculturali, *Età Evolutiva*, 6, 94-106.
- AMANN-GAINOTTI M., DUCRET J.J. (1984). Jean Piaget e la Psicoanalisi, *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria*, 3, 423-438.
- AMANN-GAINOTTI M. (1984). Quelques données sur l'évolution de la représentation du monde social chez des enfants de différents milieux socio-culturels. *Archives de Psychologie*, 52, 17-29.
- AMANN-GAINOTTI M., PANIER BAGAT M., VALENTI P. (1985). *Culture e comportamenti cognitivi*, Roma, Bulzoni.
- BERNDT T. J. (1981). Relations between social cognition, non social cognition and social behavior: the case of friendship. In *Social Cognitive Development*, (Eds.) JH. Flavell and L. Ross, Cambridge University Press; Cambridge, 176-199.
- BERTI A. E., BOMBI A. S. (1981). *Il mondo economico nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze.
- BUCK-MORSS S. (1975). Socio-economic bias in Piaget's theory and its implications for cross-cultural studies, *Human Development*, 18, 35-49.
- BUSINO G. (1976). *Epistemologie génétique, marxisme et sociologie*,

- in: *Les Sciences sociales avec et après J. Piaget*, Revue Européenne des Sciences sociales, Tomo XIV, 38-39, Librairie Droz, Genève.
- CHANDLER M. J. (1977). *Social Cognition: A selective Review of Current Research*. In *Knowledge and development: Advances in Research and Theory*, (Eds.) W.F. Overton and J. Mc. Carthy Gallagher, (Vol. 1), Plenum Press; New York.
- COLE M., BRUNER J. S. (1971). *Cultural differences and inferences about psychological processes*, *American Psychologist*, 26, p. 867-876.
- CONNELL R. W. (1971). *The Child's Construction of Politics*. Melbourne University Press, Carlton (Vic.).
- DAMON W. (1977). *The Social World of The Child*. Jossey-Bass, San Francisco.
- DASEN P. R. (1972). *Cross-cultural Piagetian Research: a summary*, « *J. of Cross-Cultural Psychol.* », 3, I, 23-39.
- DASEN P. R. (1977). *Introduction*. In: *Piagetian Psychology, Cross-Cultural Contributions*, Gardner Press, Inc., New York.
- DASEN P. R. (1980). *Différences individuelles et différences culturelles*, *Bulletin de Psychologie*, XXXIII, 354, p. 675-683.
- DELLA VALLE SIMONI N. (1973). *Epistemologia Genetica o Marxismo*, *Critica Marxista*, I, p. 111-136
- DOISE W., MUGNY G. (1980). *La construction sociale de l'intelligence*. Interédition, Paris.)Trad. It., *La costruzione sociale dell'intelligenza*, Il Mulino, Bologna, 1982).
- DURKHEIM E. (1898). *Représentations individuelles et représentations collectives*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI, 273-302.
- DURKHEIM. E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 3ème édition 1927, Alcan, Paris.
- EMLER N., DICKINSON J. (1985). *Children's representation of economic inequalities: the effect of social class*. *British J. of Developmental Psychology*, 3, 191-198.
- FABBRI-MONTESANO D., MUNARI A. (1983). *Dall'epistemologia genetica alla psicologia culturale*, in: AA.VV., *L'altro Piaget*, Strategie delle genesi, Emme Edizioni, Milano.
- FABBRI-MONTESANO D., MUNARI A. (1984). *Strategie del sapere, verso una psicologia culturale*, Edizioni Dedalo Spa, Bari.
- FURBY L. (1979). *Inequalities in personal possessions: explanations for and judgments about unequal distribution*. *Human Development*, 22, 180-202.
- FURTH H., BAUR M., SMITH J.E. (1976). *Children's conceptions of social institutions: a piagetian framework*. *Human Development*, 19, 351-374.

- FURTH H. (1980). *The world of grown up's: children's conceptions of society*. Elsevier, New York.
- GIROD R. (1973). *Sociologia e società secondo Jean Piaget*, in: AA.VV., *Jean Piaget e le scienze sociali*, La Nuova Italia, Firenze.
- GOLDMANN L. (1959). *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard.
- GREENSTEIN F. I. (1969). *Children and Politics*. Yale University Press, New Haven.
- HERON A., DOWELL W. (1974). The questionable unity of the concrete operation stage, *Intern. J. of Psychol.*, 9, 1-9.
- HESS R. (1975). *Gli atteggiamenti politici dei fanciulli*. *Psicologia Contemporanea*, 7, 13-17.
- INHELDER B., PIAGET J. (1955). *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*, P.U.F., Paris, Trad. It.: *Dalla logica del fanciullo alla logica dell'adolescente*, Giunti Barbera, Firenze, (1971).
- JAHODA G. (1979). The construction of economic reality by some Glaswegian children. *European Journal of Social Psychology*, 9, 115-127.
- JAHODA G., WOERDENBAGCH A. (1982). The development of ideas about an economic institution: a cross-national replication. *Journal of Social Psychology*, 21, 337-338.
- MISCHEL W. (1974). *Understanding other persons*. Blackwell, Basil and Mott, Oxford.
- MOSCOVICI S. (1976). *La psychologie des représentations sociales*. *Revue Européenne des Sciences sociales*, N. 38-39, 409-416.
- NEIMARK S. D. (1975). *Intellectual Development During Adolescence*, In: Fr. D. Hetherington, *Review of Child development Research*, Vol. 4, The University of Chicago Press, Chicago.
- PIAGET J. (1923). *La langage et la pensée chez l'enfant*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé. Trad. It. *Il linguaggio e il pensiero del fanciullo*, Firenze, Editrice Universitaria (1955).
- PIAGET J. (1926). *Le représentation du monde chez l'enfant*. Alcan, Paris, Trad. It. *La rappresentazione del mondo del fanciullo*, Giunti Barbera, Firenze (1972).
- PIAGET J. (1932). *Le jugement moral chez l'enfant*. Alcan, Paris. Trad. It. *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti Barbera, Firenze (1972).
- PIAGET J. (1950). *Introduction à l'épistémologie génétique, III: la pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociologique*, P.U.F., Paris.
- PIAGET J. (1964). *Six études de Psychologie*, Genève, Gonthier.

- Trad. It. Lo sviluppo mentale del bambino ed altri studi di psicologia, Torino, Einaudi (1967).
- PIAGET J. (1965). *Etudes Sociologiques*. 2ème édition 1967, Droz, Genève.
- PIAGET J., INHELDER B. (1966). *La psychologie de l'enfant*, Paris, P.U.F. Trad. It. *La psicologia del bambino*, Torino, Einaudi (1970).
- PIAGET J. (1966). Nécessité et signification des études comparatives en psychologie génétique, « *J. Intern. Psychol.* », I, 3-13. Trad. It. Necessità e significato delle ricerche comparative in psicologia genetica, In: *Problemi di Psicologia Genetica*, Loescher, Torino (1973).
- PIAGET J. (1967). *Biologie et Connaissance*. Gallimard, Paris. Trad. It. *Biologia e conoscenza*, Einaudi, Torino (1983).
- PIAGET J. (1977). *Essai sur la nécessité*. *Archives de Psychologie*, XLV, 175, 235-251.
- PINES M. (1980). Il buon samaritano a due anni. *Psicologia Contemporanea*, 41, 9-16.
- SELMAN R. L. (1980). *The growth of interpersonal understanding: developmental and clinical analyses*. Academic Press, New York.
- SELMAN R. L., SELMAN A. P. (1981). Le idee dei bambini sull'amicizia: una nuova teoria. *Psicologia Contemporanea*, 48, 3-9.
- VALENTI P. (1985). Wolaita: tra preistoria e tecnologia, In: M. Amann-Gainotti, M. Panier Baget, P. Valenti, *Culture e Comportamenti Cognitivi*, Bulzoni, Roma.
- YARROW MR., ZAHN-WAXLER C. (1977). The emergence and functions of pro-social behaviours in young children. In: *Readings in Child Development and Relationships*, Eds. R. Smart and M. Smart, 2nd ed., Macmillian, New York.
- ZAHN-WAXLER C., RADKE-YARROW M. (1982). The development of altruism: alternative research strategies. In *The Development of Pro-social behavior*. (Eds.) N. Eisenberg, Academic Press, New York.

Riflessioni sull'adolescenza (a proposito di una ricerca promossa dall'AIED — Associazione Italiana Educazione Demografica)

1. Si pone in primo luogo, si potrebbe dire *in limine* del problema, la domanda se l'adolescenza esista in senso proprio, vale a dire come stadio specifico in senso biologico e psico-fisico. È degna di considerazione l'ipotesi che l'adolescenza sia un'invenzione sociale, ossia uno stadio dello sviluppo umano determinato da certi tipi di società storiche, le quali ne hanno bisogno per loro caratteristiche interne, e non invece come necessario stadio di crescita degli esseri umani. Sembra plausibile considerare l'adolescenza come un'invenzione delle società industrializzate — società che in effetti hanno bisogno di dotare i loro giovani di cognizioni tecniche piuttosto vaste e specializzate e che tendono, pertanto, ad elevare il numero degli anni di scolarizzazione obbligatoria. Nelle società contadine tradizionali l'adolescenza era praticamente sconosciuta. Si passava dall'infanzia al mondo del lavoro senza soluzione di continuità. Si diventava adulti nel momento in cui si cominciava a guadagnare, per sé e per la famiglia d'origine.

2. Uno dei problemi fondamentali dell'adolescenza odierna è dato da una contraddizione singolare: il processo di maturazione è stato oggi accelerato notevolmente, rispetto alle epoche precedenti anche sul piano strettamente fisiologico (abbassamento dell'età puberale), ma nel momento in cui il giovane o la giovane si sentono pronti ad assumere responsabilità in proprio, a farsi una famiglia e a gestire la propria vita autonomamente, la società nel suo complesso li costringe a segnare il passo, ad aspettare, a continuare un processo di preparazione, o di socializzazione primaria, che viene sempre più percepito dagli interessati come un processo soffocante delle proprie individuali, uniche e irriducibili, potenzialità. È da questa contraddizione che partono le descrizioni-concezioni interpretative dell'adolescenza maggiormente diffuse. Da questo punto di vista, non fa meraviglia che l'adolescenza sia concepita come la stagione dei « turbamenti del giovane Törless » (in Robert Musil): è descritta come l'impulso libertario, il momento magico del senso del destino e del « pro-

getto di vita » o dell' « original vision », come afferma Schumpeter, e che del resto troviamo anche in A. Comte, là dove scrive che la sua famosa « legge dei tre stati » è stata da lui intuita nella sua sostanza all'età di quattordici anni.

3. Si comprende, in questa prospettiva, la radicalità dell'adolescente nel ribellarsi ai legami familiari e alle istituzioni della socializzazione primaria. L'adolescente vuol distruggere tutto per affermare se stesso. È nella fase in cui tutte le identificazioni e i condizionamenti dell'infanzia vengono messi in dubbio e come « sospesi » allo scopo di realizzare la compiutezza dell'identità personale secondo criteri di *autenticità* e di *autoaffermazione*. I « valori » tradizionali sono chiamati in causa e messi radicalmente in discussione.

4. Se le cose, come credo, stanno così, sembra plausibile che il sondaggio come strumento di ricerca sia di per sé piuttosto inadeguato. Le domande, poste in bocca agli adolescenti dagli adulti attraverso il questionario rigido, possono addirittura configurarsi come una forma ulteriore di violenza, contro tutte le migliori intenzioni. È necessario allora pensare a metodi di ricerca più raffinati, specialmente nella prima delicata fase, quando si tratta di far emergere i problemi non come sono visti dai ricercatori adulti, bensì come sono vissuti dagli stessi adolescenti. Il metodo delle *storie di vita* diviene allora cruciale; i metodi quantitativi saranno chiamati a verificare le questioni emerse.

Entro questi limiti, e nonostante queste fondate riserve, la ricerca promossa dall'AIED ha notevoli meriti e offre dati intorno ai quali è bene riflettere. In primo luogo formuliamo alcune osservazioni metodologiche. Da ultimo, toccheremo le questioni sostanziali.

Gli intervistati

Il numero degli intervistati è eccezionalmente alto: ventimila. Tale « numerosità » va però assunta con qualche cautela con riferimento alla rappresentatività dell'universo giovanile. Si rilevano infatti alcuni scostamenti nel confronto con i dati del censimento. Per esempio,

— è troppo elevata la presenza di adolescenti che hanno la residenza nelle regioni del centro (circa il 45%) a fronte di una popolazione censita che è molto più bassa (circa il 25%); corrispondentemente è svantaggiata la presenza dei soggetti residenti nelle regioni settentrionali (circa 30% a fronte di una popolazione che si aggira

sul 45%); buona corrispondenza si ha invece nel gruppo di intervistati residenti nel Sud (e isole);

— la distribuzione per fasce di età, accettabile per il triennio 15-17, favorisce molto il biennio 18-19, (circa il 45% del totale) a svantaggio dei più giovani (circa il 10% del totale);

— anche la distribuzione tra maschi e femmine sovrastima queste ultime. Inoltre, non sono state raccolte informazioni sulle dimensioni dei comuni di residenza: metropolitani, grandi, medi, piccoli.

Queste osservazioni non inficiano il lavoro svolto; piuttosto sollecitano i ricercatori a dare informazioni non statistiche, ma qualitative sulle modalità di raccolta delle interviste. D'altro canto, nella lettura dei dati che seguiranno non va dimenticato che le risposte provengono da adolescenti con più di 15 anni, in netta maggioranza, i quali vivono in buon numero nelle zone centrali dell'Italia. Così come andrà tenuto sempre presente che in netta maggioranza si tratta di giovani che non svolgono attività retribuite e che sono tuttora dentro le strutture scolastiche: gli studenti sono il 54-56%, ma, in questo caso, l'alta percentuale degli studenti non sorprende.

Terreno privilegiato della ricerca è quello dei *rapporti relazionali nel privato* degli adolescenti: nella famiglia di origine; quindi, nel rapporto sessuale, nella coppia, nel piccolo gruppo. Nello sfondo, molto nello sfondo, restano altre dimensioni: la religione, la politica, il lavoro. *Nel privato* le domande insistono sul comportamento sessuale e sentimentale. C'è da chiedersi se i dati raccolti siano sufficientemente equilibrati, se essi siano leggibili, in altre parole, da un punto di vista sociologico. Resta forse troppo in ombra il contesto socio-culturale nel quale vivono questi ventimila giovani cui si fanno molte domande sulla loro maturazione sessuale, sui rapporti di coppia, ecc.

Rapporti familiari

I giovani che rispondono al questionario tracciano, con poche linee, il disegno di tante famiglie « normali e perbene ». Ragazzi e ragazze dichiarano di appartenere a famiglie il cui livello socio-economico viene da loro percepito come « medio-alto-medioalto » (80% circa); per una percentuale che rasenta il 90% i loro genitori sono sposati e conviventi, pochi quindi hanno alle spalle separazioni o divorzi. Quasi tutti celibi o nubili, questi giovani vivono nel nucleo familiare-parentale; meno chiaro è con chi vivano quei ragazzi (sono 210) o quelle ragazze (576) che hanno dichiarato di essere sposati o

conviventi. Sembra di intravedere che solo alcuni abitino da soli e che altri dividano l'abitazione con amici o con parenti e genitori.

Il nucleo familiare provvede a rifornire ragazze e ragazzi di quelle somme di denaro che servono loro per soddisfare bisogni personali (così è per l'85-90% delle situazioni). La ricerca conferma, quindi, quanto già era emerso in altre analisi specifiche sui bilanci familiari dalle quali era risultato che il nucleo familiare, oggi, tende ad essere non solo una unità di consumo, ma anche *un luogo nel quale si opera una redistribuzione dei redditi con conseguenze assai importanti*. Infatti, questo comportamento, nuovo rispetto anche ad un recente passato, fa sì che, attraverso l'acquisto e il consumo di libri, abiti, dischi, divertimenti, ecc. entrino nel nucleo familiare riferimenti e modelli culturali diversificati e spesso conflittuali. Sembra di intuire dalle risposte che, forse ai più giovani, ancora non vengono date somme di danaro e che a non pochi giovani già sposati e conviventi con i genitori venga elargito ancora quanto occorre alle spese minute e voluttuarie.

Fin qui nulla sembra contraddire il contorno di una famiglia disegnatasi come formalmente ordinata.

I giovani interrogati non sembrano soffrire per un eccesso di autoritarismo o repressione all'interno del rapporto che hanno costruito con i genitori (o che i genitori hanno costruito con loro); soltanto pochi (8-14%) stimano di essere tenuti sotto eccessivo controllo. *Una gran parte degli intervistati, però, non è soddisfatta dei rapporti che ha con i genitori, specialmente con il padre*. In media uno su quattro dichiara che i suoi rapporti con i genitori sono « superficiali-difficili-cattivi »; un altro su quattro li percepisce come soltanto « discreti »; c'è quindi almeno un 30% di giovani che vivono in famiglia, che dalla famiglia hanno soldi e libertà personale, ma *che stimano di avere rapporti non buoni con i genitori*. Più avanti, forse, emergeranno elementi esplicativi di un tale convincimento.

Rapporti di gruppo

Gran parte degli intervistati dichiara di *non* frequentare un gruppo di pari (oltre il 47% dei maschi e oltre il 58% delle donne): è questo un punto focale della ricerca che purtroppo, non si presta ad essere verificato sulla base dell'insieme dei dati raccolti. Abbiamo visto poco sopra che questa numerosa « popolazione » di studenti appartenenti a famiglie relativamente garantite dal punto di vista delle risorse economiche, nella fascia adolescenziale piuttosto alta (da 15

a 19 anni), mantiene un legame con i genitori che nell'ambito dei rapporti affettivi e formativi non è soddisfacente per parecchi di loro. Una certa corrispondenza tra le frequenze delle risposte può stimolare alcune ipotesi (si tratta di ipotesi non controllabili, al momento, con il materiale a disposizione):

a) *non* risulterebbe confermata la *necessità* per l'adolescente di ricercare un proprio ruolo nel gruppo dei pari, superando i ruoli ascritti nel gruppo familiare, come passaggio obbligato per lo sviluppo della propria personalità in termini di maggiore autonomia;

b) sembrerebbe, piuttosto, di trovarsi di fronte ad un fatto *sostitutivo*: laddove si affaccino carenze del gruppo familiare l'adolescente si rivolgerebbe al gruppo dei pari.

È, questa, una ipotesi assai impegnativa. Essa andrebbe rigorosamente verificata per le conseguenze che ne deriverebbero come potenziamento del ruolo della famiglia nei confronti dei giovani che, secondo le leggi, possono lavorare come dipendenti (15 anni), possono sposarsi senza chiedere l'autorizzazione dei genitori (15-16 anni), hanno diritto di voto (18 anni), possono arruolarsi come volontari nelle forze armate (18 anni).

Un'altra ipotesi si potrebbe avanzare, più complessa e meno « familistica ».

Si è, forse, in presenza di una tendenza ad una *restrizione* del gruppo dei pari, quasi ad una frantumazione in gruppi amicali assai ristretti (2-3 adolescenti) con forte coesione interna anche quando non intervenga un rapporto sessuale. Questi ragazzi che tanto spesso non si riconoscono in un gruppo hanno sempre qualcuno con cui confidarsi: è un amico o un'amica (46-44%); è il partner (17-18%); più raramente sono i genitori; specialmente è difficile la confidenza con il padre (6%) più di quanto non lo sia con la madre (circa il 20%). Questo parlarsi confidenzialmente, *a due*, non è ostacolato dal traffico, dai rumori, dalla presenza di altre persone che si muovano attorno. Il colloquio è così ravvicinato che si può affrontare per le strade (40%), nei locali pubblici anche lacerati dai decibel come le discoteche (30%); meno preferiti risultano quei luoghi nei quali qualcuno può esercitare un controllo, come la scuola o la propria casa.

Questa ipotesi di una frantumazione del gruppo dei pari è suggerita da alcune impressioni del tutto superficialmente visive: i due sui motorini, i due + due dentro le « prime » auto, le folle dei ragazzi che girano per il centro, che stazionano davanti ai fastfood, non appaiono come aggregazioni di gruppi, ma come un insieme di « doppi », di « coppie ».

Aspetti e momenti di formazione culturale

Le risposte ad alcune domande forniscono elementi di informazione circa il *background* culturale dei giovani intervistati.

Molti adolescenti dichiarano di avere *concezioni religiose*: solo un giovane su 5 e una ragazza su 7 affermano di non professare alcuna religione. Sui ventimila intervistati solo 960 professano religioni non cattoliche. Tra i cattolici, però, prevalgono i « non praticanti ». Nonostante ciò, i ragazzi (69%) e soprattutto le ragazze (77%) hanno deciso di frequentare l'ora di religione a scuola e a tale scelta sono pervenuti per personale convinzione (69%).

Verso la *politica* c'è tra gli adolescenti maggiore interesse (40%) che non tra le loro giovani coetanee (23%). Si tratta comunque di scelte minoritarie. Anche di fronte a quesiti circoscritti e puntuali — come la scelta del nucleare — restano grandi aree di silenzio; a proposito del referendum contro il mantenimento delle centrali nucleari in Italia il 50% ed oltre non dà alcuna risposta; tra i restanti prevale la scelta antinucleare, soprattutto fra le ragazze, ma si tratta pur sempre di un parere che, nell'universo, è fortemente limitato. Ancora più ristretto è l'interesse verso l'associazionismo ambientalista, ecologista, ecc.

Scarsi sono l'informazione, politica o culturale, e l'aggiornamento. Giornali, settimanali ed anche libri girano tra di loro, ma si tratta, per gli adolescenti, soprattutto di informazioni sportive (40%), o di spettacolo (10%); tra le ragazze soprattutto di moda (40%) e di spettacolo (25%).

Anche l'atteggiamento verso lo *sport* e la *pratica sportiva* è piuttosto debole e forse anche contraddittorio. Se parecchi ragazzi (63%) e ragazze (54%) affermano di praticare uno sport, in gran numero, poi, non sanno dire quale degli sport praticano. Si può pensare, quindi, che siano giovani che sanno nuotare, sanno andare in bicicletta, conoscono le regole del calcio o della pallacanestro se fanno una partita, ma di fatto lo sport non è entrato e non entra come un momento formativo o di socializzazione.

Alla scoperta della maturità sessuale

Entriamo ora nel vivo della ricerca che, come abbiamo detto, « focalizza » i rapporti relazionali nel privato con specifico riferimento ai rapporti e all'esperienza sessuale.

Ben 70 ragazzi su 100 e 40 ragazze arrivano alla maturità sessua-

le *senza essere stati preparati*, da qualcuno e in qualche modo, a comprendere le modificazioni intervenute nel proprio corpo: *il sesso resta uno dei problemi più difficili che gli adolescenti debbono affrontare nella nostra società e spesso si trovano soli ai primi passaggi importanti*. Quel numero ristretto di maschi che hanno atteso con qualche consapevolezza la prima polluzione debbono ciò al discorso di un amico o della madre oppure alla lettura di un articolo. Quel 60% di ragazze che sono state preparate alla prima mestruazione lo debbono ad un intervento soprattutto della madre. La figura del padre è quasi del tutto assente.

Con chi si intrecciano i primi discorsi sulla sessualità? Nell'ambito del privato, soprattutto con qualche amico e con la madre sia nel caso di un giovane maschio (50%) che di una giovane donna (54%). Libri, riviste possono supplire (13%); *resta ancora una volta assente la figura del padre, così come assai marginale è il ruolo che giocano la scuola, la chiesa, la medicina e le sue strutture pubbliche o private*.

I rapporti sessuali, di coppia

Le risposte alle domande che si riferiscono alla vita sessuale e di coppia presentano una difficoltà interpretativa: distinte a seconda del sesso degli intervistati, non distinguono però, le diverse età, ma l'arco dai 13 ai 19 anni è assai diversificato al suo interno: i molti «no» che ricorrono un po' in tutte le domande potrebbero essere dovuti alla età molto giovane: avere un partner a 13 anni non è poi cosa così diffusa. Data quindi l'ambiguità dei «no», si può tentare di interpretare le risposte affermative.

Le ragazze, più dei ragazzi tendono ad aver un partner «stabile»; nel rapporto sentimentale ragazzi e ragazze cercano soprattutto «affetto-amizizia-amore» (62-71%). Negli adolescenti è più frequente rilevare il bisogno sessuale alla radice del rapporto (23%), nelle giovani c'è anche la ricerca di una protezione, di un senso di sicurezza (19%). Se interpretiamo questi due tipi di atteggiamento come indicatori di un certo tradizionalismo, di esso possiamo trovare altre spie: il maschio vuol prendere lui l'iniziativa per avviare una relazione (79%), le ragazze si dichiarano «fedeli» (80%) e chiedono «fedeltà» (87%); i giovani pretendono fedeltà (76%) più di quanto non se ne sentano in grado di serbarne (59%). Forte sarebbe anche un sentimento di gelosia (62-75%); ma è anche vero che siccome questi ragazzi dichiarano di cercare affetto, amore, comprensione nel

rapporto può anche non essere incomprensibile che ad esso tengano fino al punto di volerlo « difendere » da chi lo potrebbe mettere in crisi.

Sembra di poter concludere che fin dalle prime esperienze dell'adolescenza si cerca di soddisfare un insieme di esigenze complesse, non c'è solo la risposta ad un impulso sessuale o ad una curiosità, diremo meglio, che questi ragazzi sembrano tendere a superare la separazione tra amore e sessualità.

I dati dell'analisi non ci permettono di andare oltre. Resta, quindi, aperto l'interrogativo se si è o no in presenza di qualche cosa di nuovo rispetto, per esempio alla ricerca di un Marcuse. Alcuni aspetti di quell'analisi sono tuttora validi: famiglia e strutture extra-familiari fanno giungere impreparati alla maturità sessuale giovani e ragazze, la struttura sociale sollecita pur sempre al consumo sessuale in modo indiscriminato, ad avere « tutto e subito » c'è da chiedersi: è illusorio nonostante ciò sentire nelle risposte dei nostri intervistati uno sforzo di vivere il rapporto sessuale come un rapporto di comunicazione complessiva con un'altra persona? C'è in loro quella « miseria sessuale » di cui in tanti hanno scritto e discusso o c'è, invece, un tentativo di segno diverso?

C'è distacco, nella presente ricerca, tra rapporti affettivi, di coppia, non privi di stimoli sessuali e rapporti sessuali « completi »: si torna a ripetere che l'arco di 13-19 anni comporta l'aggregazione « numerica » di situazioni assai diverse tra loro.

I rapporti sessuali « completi » sono soprattutto raggiunti attorno ai 16-17 anni sia dai maschi (47%) che dalle femmine (55%): in un 30% dei casi risultano anticipati ai 13-15 anni, altre volte, invece ad essi si perviene a 18 anni e più. In totale, nella ricerca, solo il 50% dei maschi e il 34% delle ragazze dichiara di aver avuto già « rapporti completi ».

Di fronte a questo « evento » tendono a differenziarsi i comportamenti tra i due sessi.

La spinta alla ricerca di un rapporto completo nei giovani è data dall'amore o dalla curiosità (36-35%) ed anche dalla voglia di sentirsi adulto e eguale agli altri (20%). Nelle donne prevale l'amore (59%), cui si accompagna la curiosità (20%) o l'accondiscendenza verso il partner (16%). Nella maggioranza dei casi le ragazze hanno il primo rapporto completo con un partner che considerano come loro fidanzato (60%), i giovani dichiarano di aver avuto questo rapporto spesso in modo occasionale (42%) e meno spesso con la fidanzata (32%). Sensi di colpa, vergogna e paura si intrecciano a questo primo ricordo nel 40% delle ragazze nonostante che esse abbiano

scelto con più riflessione il loro compagno: questo limita in loro i ricordi spiacevoli (42%) che tanto più frequentemente accompagnano questa prima esperienza dei giovani maschi (67%).

Sembrirebbe che le misure contraccettive siano piuttosto affidate ai giovani maschi (uso del profilattico e coito interrotto); basso uso della pillola nelle giovani (15%), nel 20% dei casi non viene presa alcuna precauzione. La diffusa impreparazione sulla contraccezione è sottolineata dai canali « informativi » cui i giovani si rivolgono: agli amici in primo luogo (30%), alle strutture mediche (20%), e poi ai libri (15%), ai genitori da ultimo.

Sono 195 le giovani che dichiarano di aver abortito volontariamente e clandestinamente: 60 di loro si sono viste costrette a farlo perché erano fuori dei termini prescritti dalla legge come inizio della gestazione, altre 49 hanno avuto paura della burocrazia dell'ospedale e quindi forse hanno temuto di andare fuori dai termini prescritti; ben 86 hanno ritenuto che la clandestinità garantisse loro una migliore segretezza.

Il dato più significativo, comunque, è che a fronte di 65 aborti volontari legali se ne siano avuti ben 195 di clandestini.

I valori del presente, le preoccupazioni del futuro

Significative sono le ultime due tabelle che raccolgono i dati della ricerca, ma sono anche insufficienti per trarne più che uno stimolo.

Ragazzi e ragazze, posti di fronte ai valori del presente e alle preoccupazioni per il futuro danno le stesse risposte ed esprimono con pari intensità le loro preferenze. Per loro, *oggi*, le cose più importanti sono l'amore (28,5%) e la salute (25,5%): siamo quindi ricondotti — come notavamo all'inizio — al singolo e alla sua relazione di coppia: tutto il resto viene a grande distanza: famiglia, successo, lavoro, benessere economico, bellezza, intelligenza. Il massimo dell'impegno *oggi* viene applicato alla costruzione della propria personalità psico-fisica: non si saranno dimenticate, quindi, le caratteristiche socio-culturali degli intervistati.

Per il *futuro* queste giovani persone, uomini e donne, prevedono di doversi preoccupare di avere un *lavoro* — quella base che è necessaria, cioè, per la propria emancipazione di adulti (47%). E vogliono la conservazione della *pace* (23%).

C'è una ricerca dell'ovvio? o una tensione verso bisogni essenziali, di tutti e di ciascuno, che rinviano ad una concezione solidari-

stica, che sembra essere lontana dalla competitività su cui si regge il nostro sistema sociale? Ma chi si sente di negare che ogni possibile futuro è legato all'uscita dalla disoccupazione di massa e all'uscita dal sistema di guerra? Anche se queste fossero utopie non sarebbero da criticare i giovani che le sentissero come preoccupazioni loro. Ma certo non è possibile caricare di contenuti i segnali che provengono dalla ricerca che abbiamo letto.

In conclusione, malgrado le espressioni ancora incerte o acerbamente allusive, sembra che si possa concludere che serpeggia tra gli adolescenti italiani un indubbio, se pure non coagulato, disagio. Questo disagio, che ovviamente si esprime al livello individuale in termini psicologici, ha tuttavia un fondamento strutturale e sembra, anzi, riflettere le contraddizioni tipiche d'una società industriale relativamente moderna, tesa ad accelerare i processi di maturità, soprattutto attraverso l'informazione di massa, e al tempo stesso a negare agli adolescenti e ai giovani i mezzi materiali per la piena realizzazione della loro autonomia. Da questo punto di vista, non sembra dubbio che gli adolescenti pongono una serie sfida alle istituzioni della socializzazione primaria e secondaria. Ma appunto nella fase in cui queste istituzioni dovrebbero dar prova del più alto grado di flessibilità, inventività e immaginazione, forse per un riflesso condizionato di difesa, esse si arroccano su se stesse e risultano impermeabili rispetto alle domande di informazione, di partecipazione e di nuove concezioni e pratiche del potere di decidere che salgono dalla società giovanile.

FRANCO FERRAROTTI

In memoriam Joseph Bensman (Jan. 24, 1922 - Nov. 4, 1986)

I first met Joe Bensman some time during the month of February 1971 when I came to New York to teach a seminar at the Graduate Center of CUNY. Coming from a different academic environment I had quite a few questions to clear with the administration officers, and my first freezing days in New York were taken up by a rigamarole of administrative procedures. Joe Bensman was the first person I finally had a chance to talk to quietly about intellectual issues in his windowless bunkerlike office on the 9th floor of the building in 42nd street. The fact is that Joe Bensman was one of those rare persons with whom a purely practical exchange was nearly impossible or, to put it more precisely, to him world problems were as directly felt and immediate as day to day private problems.

Moreover, there is a secret complicity that develops quite naturally between people who are, and keep themselves, on the fringe. I suppose that meeting Bensman must have never been friendship at first sight. No *coup de foudre* could penetrate and overcome a deep layer of peasantlike diffidence. At the same time, as soon as the same wave length was established, nothing was taken back or hidden or masked. During that first meeting, almost to invite an equal confidence which for the time being I was not going to grant, I knew everything important about him from his passion for Weber and profound distrust of people in power to his mysterious disease.

I immediately felt he was at the same time what he had always been: a marginal. But a successful marginal, not a marginal because he was a failure, because he could not make it. Rather, he was a voluntary marginal, a marginal by personal choice — *in* but not *of* the group —. His marginality was the basic precondition for his intellectual creativity. In this respect he was quite different from Thorstein Veblen, although *Two Rivers* was not geographically very distant from the farm on the border between Wisconsin and Minnesota in which Veblen was born.

Perhaps more than Weber, Thorstein Veblen, whose *Theory of*

the Leisure Class I had translated into Italian years before, was our intellectual meeting point. The disenchanted radical would bring us together. But Veblen's marginality was a forced one. It was the marginality of an ethnic who learned English at seventeen. Until the end of his life, Veblen tried to make it and believed and wrote about such a utopia as a soviet of engineers. Bensman was never a victim of such radical illusions. Behind him one would guess all the time the severe mental discipline of Hans Gerth. His critical attitude was bound, however, to make him uncomfortable for colleagues and students alike. Those were the days of youth protest and contestation. There was no indulgence or, even worse, condescending populist acceptance on the part of Bensman. He was for open enrolment, but for serious examinations at the same time. He was a radical with a high regard for serious culture. His standards were unusually high. What he has to say about the structure and the psychology of academic work (in *Dollars and Sense*) would remind me of the devastating attack by Veblen on *The Higher Learning in America — a Study on Total Deprivation*. But Veblen's target was still external, as it were. It concerned «the conduct of universities by Businessmen» and on the basis of business criteria. The critique of Bensman was directly aimed at that «vicarious leisure class» made up of actor-professors, «arranging their materials to produce special effects regardless of the accuracy of their presentation». This would infuriate Bensman. «Most of the professional prophets are frauds», he wrote. On the other hand, he knew that because the enthusiasm and sincerity of the student communicate themselves to the professor, a serious teacher can find in the response of serious students the opportunity to relive and recreate his youth and the ideals of his youth. Thus, the professors were paradoxically saved by their students. But even good students could do very little about the dilemma «publish or perish» which is kept alive in many schools. In these schools, Bensman remarks, teachers are driven to prove, as Milton asserted and Robert Merton has «proved», that «fame is the spur... that last infirmity of noble mind / To scorn delights and live laborious days». However, Bensman concludes in a rather disconsolate mood, the current flood of publications has by no means increased creativity. It has increased only the strain on readers.

It was soon clear to me why Bensman had failed to become a revolutionary. Weber's concept of bureaucracy had little, if anything, to do with it. His regard for culture was simply too high. His negative reaction to C. Wright Mills in this respect is revealing. He felt he was as shoddy a marxist as he was a weberian. When I published my

Alternative sociology in the late seventies, in which I levelled a strong criticism at Daniel Bell and his thesis about the «end of ideology», suggesting that perhaps he should have spoken about the end of his personal ideological commitment, Bensman defended Bell on account of his scholarship. We were having breakfast together at my hotel. There was a whimsical smile on the lips of Bensman. He was perhaps trying to answer my criticism as well as his own perplexities. But good scholarship was there to stay and to be respected. The young boy from Two Rivers had made it in the world thanks to scholarship. Culture was a value in itself. At the same time, it was something alive, not to live *by* but to live *for*.

Our last meeting came in the late spring of 1986, on the eve of my departure for Rome. I came to visit him in his apartment on Central Park West rather early in the morning. He fixed my breakfast with an extraordinary efficiency for a man confined in a wheelchair. Bensman always impressed me with his vitality. He fought valiantly against his disease for twenty years. To the very end, I believe, he did not want to die. That morning while eating with our heads down in the breakfast dishes we kept discussing about the economy and politics, as well as declining intellectual standards and the intellectual mafia organized around the *New York Review of Books*.

Later I took him to the park. The weather was good, with a bit of sunshine and a fine breeze. On our way down he told me with a wink: «Let's take advantage of the fact that Marylin is not around and buy a few packs of cigarettes». We got them at the machine around the corner. We crossed the street and sat in the sun, smoking and chatting and coughing quietly. I noticed we were seating near the star that Yoko Ono had engraved in the pavement of the park to honor the memory of John Lennon. I said: «It's incredible how much he earned with his songs». Bensman answered almost absentmindedly for the first time, his thoughts far away: «He deserved it. Just think how many millions of troubled people he pacified». For all his critical attitude, Joseph Bensman also was a great stimulator and, at the same time, an intellectual persuader and pacifier. After his death, I feel deprived of a unique resource. I have lost an unforgettable friend. American culture has lost one of its major, though not yet fully recognized, creators. I like to remember him the way he was that morning at the park. Quiet happiness and peace were in his eyes, half closed against the sun. *Naufragium feci — Bene navigavi*.

FRANCO FERRAROTTI

SCHEDE E RECENSIONI

ETTORE A. ALBERTONI, *Storia delle dottrine politiche in Italia*, Milano, Mondadori Studio, pp. 411

Alcune delle numerose citazioni in questo libro segnalano svolte cruciali del testo — fari che, gettandovi un fascio di luce, ne agevolano la comprensione da parte del lettore. Così il Filippo II di Fernand Braudel: «... fa il suo mestiere di re, al centro, al crocicchio delle incessanti notizie che, con i loro fili multicolori annodati e incrociati, tessono davanti a lui la tela del mondo...». Inconsciamente, a Ettore Albertoni è qui uscita dalle mani, attraverso il pennello di Braudel, una sintesi del proprio operare. Questo libro non è — «né intende essere» — un manuale, dichiara in apertura. È forse una trattazione marmorea, magari ad uso scolastico? No: i manuali sono dovuti a Maestri (con la M maiuscola); o a pedanti; oppure a dilettanti. Non riconoscendosi in alcuna di tali categorie, Albertoni s'affretta a chiarire che il libro «vuol costituire un approccio interpretativo e problematico allo sviluppo storico del pensiero politico in Italia dalle origini fino alla soglia del presente».

L'intento viene perseguito, da un lato, ampliando lo spettro delle fonti, dalla «esplicita trattatistica politica» ad altro materiale «che va dalla precettistica dei Comuni alla letteratura; dalla riflessione cronachistica e storiografica a quella religiosa, sino al dibattito politico e giornalistico...». La menzione di sociologi come Max Weber o Karl Mannheim, ovvero l'inclusione delle incisive pagine con cui Pietro Citati ha ritratto

le due facce di Machiavelli, ne sono esempi probanti.

Sopra un altro versante, l'autore affronta tesi fossilizzate, traendone conseguenze dianzi inavvertite. Ad esempio: «Né è senza significato [locuzione che ritorna spesso] la tradizione secondo cui i famosi quattro dottori dello studio bolognese, allievi e continuatori di Irnerio [...] cavalcarono a fianco dell'imperatore Federico I Barbarossa in occasione della dieta imperiale di Roncaglia, nel 1158». Possiamo anche imbatteci, però in un rifiuto drastico di qualche luogo comune: «Machiavelli non ha mai usato l'espressione "ragion di Stato"».

Tutto questo non vuol dire che Albertoni assuma di proposito — come certi ospiti di trasmissioni televisive — un atteggiamento sbarazzino e iconoclasta. La sua non è una «controstoria»; affonda salde radici nel terreno accademico — basti vedere la dedica a quattro Maestri: Treves, Bobbio, D'Entrèves, Firpo. Ma montare pomposamente in cattedra, al grido di «Lascia che ti spieghi io», proprio non gli calza. Non ti scodella una lezione: ti invita a leggere in sua compagnia, con occhi affiancati.

Una delle prime vittime di questa sua sobrietà è proprio lui stesso. Sappiamo, dai molti libri in cui Albertoni lo ha dissezionato, come Gaetano Mosca sia uno dei suoi cavalli di battaglia. Ora, in questa *Storia* le pagine dedicate a Mosca (che pure ricoprì la prima cattedra di Dottrine Politiche in Italia, nel 1924) non toccano la decina. Le citazioni che lo riguardano sono inferiori a quelle a Croce, a Vico, a Romagnosi; la metà di quelle a Machiavelli; quasi pari di quelle a Mussolini. Sarà il caso di notare che

Machiavelli (insieme al Guicciardini teorico-politico, che è «quasi una scoperta postuma ancora relativamente poco esplorata») costituiva già l'asse portante di questo medesimo discorso. Albertoni lo svolse nel 1981 in forma più sintetica, in un libro per le «Presses Universitaires de France», qui a suo tempo segnalato.

Estesa, invece, più ancora di quanto l'aspetto esteriore suggerisca, la trattazione odierna. Stupirà forse, in un autore che non può certo dirsi crociano, la frequenza con la quale il nome di Croce viene fatto. Ma a ben vedere, il soggetto del libro risulta una storia della libertà: di una emancipazione da circostanze e da dottrine limitatrici. Una lotta continua contro *l'ipse dixit*. Uno stimolo a non restarsene seduti ma a riconsiderare il passato come premessa alle creazioni future. Tale contesto spiega i richiami ricorrenti al filosofo napoletano e ai suoi maggiori allievi (De Ruggiero, Calogero, Omodeo, Nicolini, tra gli altri).

È una storia di idee saldamente ancorate alle vicende storiche (Alfieri: «nel volgere di pochissimo tempo la sua posizione muta radicalmente, con il modificarsi dello stesso corso degli avvenimenti»); oppure alle situazioni geografiche (di quasi ogni pensatore viene indicata la regione d'appartenenza). Percorsa tutta, riuscendo a collegarne momenti disparati, da un filo rosso: una vena di anticlericalismo che, se pare attenuarsi in un punto, rispunta, più vigorosa di prima, poco dopo. Quasi tutte le libertà civili che oggi ci appaiono indiscutibili furono considerate, in origine, eresie — e non solo per modo di dire. Per ammirare i loro sostenitori non è certo il caso di attendere che vengano canonizzati. «Difficile non vedere in questa posizione dottrinarica — non si stanca di ripetere Ettore Albertoni (che qui allude ad Arnaldo da Brescia) — un robusto segno di novità politica che, come tutto il versante ereticale, meriterebbe di essere assai più studiato».

GIUSEPPE GADDA CONTI

PERCY ALLUM - ILVO DIAMANTI, '50/'80 vent'anni. Due generazioni a confronto, Roma, Edizioni Lavoro, (1986, pp. 439).

Non si tratta di un errore di conto, né di una svista del proto: i vent'anni del titolo non sono ovviamente l'arco temporale che separa gli anni '50 dagli anni'80, ma il momento emblematico di uno stadio della vita, che sempre più tende a definirsi come «condizione»: la condizione giovanile, appunto.

Il nucleo centrale del libro è il tentativo di comparare due generazioni di giovani, tra loro divise da un arco di trent'anni. Lo spunto è dato dal ritrovamento di un questionario che negli anni '50 le Acli vicentine distribuirono e fecero riempire, ma i cui risultati nessuno elaborò. Un materiale del genere si è rivelato subito interessante, ricco di suggerimenti e spunti per chi si è trovato attento ad interrogarlo. A questo si è affiancato un altro questionario elaborato nell'82.

Il risultato è un grande lavoro comparativo, attorno a cinque grandi temi (lavoro, tempo libero, famiglia, religione e Chiesa, partecipazione e orientamento politico), che ruotano sull'asse cardine mutamento/persistenza, dei comportamenti della cultura giovanile. Il contesto che vediamo descritto è quello veneto, particolarmente interessante nel quadro complessivo della realtà nazionale, caratterizzato da elementi distintivi e specifici: un'area caratterizzata dalla pervasività e diffusione della economia di piccola impresa e da una tradizione culturale e politica cattolica. Trent'anni, e il quadro complessivo delle istanze, degli atteggiamenti e delle aspirazioni dei giovani, all'apparenza, sembra non essere cambiato di molto: la famiglia costituisce sempre un punto di riferimento, la religione una delle istanze forti, e il quadro politico si è mosso, ma poi non più di tanto. I giovani, in compenso, si muovono in un orizzonte mutato.

«Lavoro, famiglia, religione non sono più capaci nella misura di un tempo di produrre risorse di direzione, integrazione e senso». Di fronte a questo quadro, instabile e precario, i giovani, come la nostalgia, «non sono più quelli di un tempo»: «costretti a navigare nel mare della complessità e dell'incertezza, i giovani paiono dunque averne tratto abilità e requisiti ben commisurati ai problemi dell'ambiente; paiono essere divenuti dei "professionisti dell'incertezza", attrezzati e specializzati a controllarne gli effetti e a garantirsi, nella misura possibile, il conseguimento delle necessità e delle domande non più soddisfatte dal sistema sociale e dalle sue istituzioni» (398). Senza entrare nello specifico delle singole, dettagliate e informate analisi, ci preme invece sottolineare alcuni aspetti più generali della ricerca.

Anzitutto, la molteplicità di piani di cui è costituito il lavoro, che rendono il libro leggibile a più livelli. Un libro sulla condizione giovanile, ma nello stesso tempo un documento molto ricco di una realtà sociale più ampia, quella vicentina, che costituisce lo sfondo di significato, il «mondo vitale», di quella gioventù. Un contributo sulla realtà vicentina che però continuamente si allarga alla realtà nazionale ed europea: una delle conclusioni a cui giungono gli autori è proprio che quella realtà locale vada perdendo via via le sue caratterizzazioni di «modello specifico», per costituirsi come «modello esemplare» di una realtà più vasta, italiana e europea. Un libro di metodologia della ricerca, attento ad interrogarsi autoriflessivamente sui propri metodi e sullo stato della disciplina, fino ad arrivare ad una sorta di «sociologia della sociologia» nella sezione dedicata al questionario degli anni '50.

Particolarmente vincente è la scelta di far parlare, «con la loro propria voce», i protagonisti stessi della ricerca, i giovani, svelando al lettore una realtà composta ricca di significato e di implicazioni cognitive, spesso in modo divertente e

accattivante. Siamo convinti che la parte migliore del libro esca fuori, molto al di là dei semplici dati e numeri presentati, in questo tentativo di legare l'analisi, e la rigidità costitutiva per es. di un questionario, all'orizzonte di senso dei soggetti coinvolti: e quando il prodotto finale, come in questo caso, si presenta scritto bene, il libro, oltre che utile, è anche piacevole.

CLAUDIO TOGNONATO

AA.VV. *L'audacia insolente. La cooperazione femminile 1896-1986*, Venezia, Marsilio, 1986, pp. 349.

Nell'ambito delle ampie e molteplici ricerche sulla nascita e lo sviluppo della cooperazione italiana, mancava uno studio che affrontasse e approfondisse il tema del ruolo e dell'apporto specifico delle donne nel movimento cooperativo.

Sollecitata dall'emergere di un dibattito storiografico sulla questione femminile più mirato e specifico e dall'ingresso delle donne in svariati settori produttivi del paese, questa storia della cooperazione femminile ha colmato un vuoto. Il centenario della Lega ha rappresentato per i settori femminili delle tre Centrali cooperative (Associazione Generale delle Cooperative, Confederazione delle Cooperative Italiane, Lega Nazionale delle Cooperative), l'occasione istituzionale per ricostruire e scandagliare il rapporto donne-cooperazione negli ultimi cento anni.

La storia della cooperazione femminile individua, pertanto, mediante l'analisi problematica di esperienze cooperative note e sconosciute, alcune tappe fondamentali del processo, lento e faticoso, di emancipazione delle donne. Essa si intesse, costituendone parte integrante e rilevante, nella trama della complessa evoluzione del movimento

operaio nel nostro paese, delle contraddizioni politiche, economiche e sociali che interessano l'Italia dalla crisi di fine secolo al secondo dopoguerra, e dei momenti fondamentali della vita del movimento cooperativo nel suo insieme. L'evidenziarsi della peculiarità della forma cooperativa rispetto alle altre forme di associazione e la crescita delle donne di fronte ai problemi della società civile appaiono i nuclei centrali di questo lavoro, che ci offre la possibilità di ripercorrere cronologicamente una storia di solidarietà, di presa di coscienza e di conflitti, che è sì politica, economica e sociale, ma soprattutto psicologica e culturale, in un'ottica che esula dal fornire conclusioni definitive.

L'entrata massiccia delle donne in fabbrica nella seconda metà dell'800 in condizioni di sfruttamento e di vuoto legislativo — sostiene A. Gigli Marchetti — pone le premesse per la realizzazione di forme di solidarietà ancora tutte improntate ad una mentalità mutualistico-assistenziale e dirette da esponenti del paternalismo aristocratico-borghese. Siamo agli albori dell'associazionismo femminile, ma già le donne si fanno portatrici di problematiche specificatamente femminili: la salvaguardia della maternità, il richiamo ai valori della famiglia, la promozione sociale e culturale delle socie.

Si procede nella duplice direzione di adesione a società maschili o di creazione di associazioni autonome. Tanto in un caso, quanto nell'altro, risulta ardua l'entrata delle donne nelle società operaie: da un lato — come afferma F. Fabbri — codici di commercio e statuti retriivi impediscono alla componente femminile elevati gradi di partecipazione alla gestione ed alla direzione giuridica delle associazioni: dall'altro, vi è l'opposizione maschile all'ingresso delle donne nelle cooperative, sintomo di una perdurante mentalità che relega le donne in condizioni di «oggettiva» inferiorità.

È solo con l'«audacia insolente»

delle trecciaiole fiorentine, ribellatesi nel 1896 allo sfruttamento degli intermediari di mercato, che ha inizio un lento processo di distacco dal paternalismo e dall'assistenzialismo e si approda ad una più elevata coscienza politica e sindacale, attribuite alla cooperativa funzioni associative e produttive. Da questo momento si dipana la storia del movimento cooperativo femminile e, se da un lato si procede nel distacco da ogni prospettiva mutualistica, dall'altro si tende ad attribuire centralità alla donna nella cooperazione, rivendicandone l'autonomia e l'indipendenza dalla componente maschile. La fondazione dell'Unione Femminile, nel 1899, sotto forma cooperativa, è sintomo di un mutamento di mentalità e prospettive.

Annarita Buttafuoco bene chiarisce, in questa fase, il rapporto donna-lotta di classe e bene puntualizza la diffidenza diffusa nei confronti dei partiti politici che non comprendono fino in fondo «la specificità e la dignità» della cooperazione tra le donne (p. 101). Ne scaturisce l'immagine di un sostanzioso impegno e di una grande mobilitazione di energie finalizzate a fornire a ogni donna, in quanto tale, gli strumenti per l'emancipazione; e, pur rivendicando il ruolo trainante e di avanguardia delle proletarie, ci si muove nella convinzione originale che «la solidarietà di sesso avrebbe dovuto scardinare gli schieramenti di classe» (p. 101).

Altrettanto ricco di spunti ci sembra il saggio di M. Marazziti e di R. Sani sulla cooperazione femminile nel ventennio fascista. Sulla scorta della scelta economica dell'autarchia e del risparmio, il regime rilancia la presenza femminile nelle cooperative, attribuendo alla donna il ruolo di «grande forza del consumo» in una prospettiva del tutto familistica. Se da un lato, quindi, si assiste alla crisi delle forme tradizionali delle cooperative femminili, dall'altro si diffonde, attraverso l'ideologia fascista, lo stereotipo della «massaia-cooperatrice-rurale», che ha centralità

in quanto contadina, moglie e madre nel progetto di rinascita del mondo rurale avviato dal regime.

In un lavoro sulla cooperazione femminile non potevano mancare riferimenti alla storia delle donne cattoliche. Marina Sassu la ripercorre nel periodo antecedente al ventennio e — pur riconoscendo alla tradizione cattolica il merito di aver individuato nelle donne, seppure con sostanziali differenze rispetto alla cultura laica, uno strumento indispensabile per il progresso e la crescita della nazione — mette in evidenza una concezione della cooperativa intesa soprattutto come strumento di pacificazione sociale, di aggregazione e di diffusione dei principi religiosi.

Si riafferma così il ruolo della donna tradizionale, inscindibilmente legato alla famiglia e alla casa e, prendendo atto, con timore, della diffusione del lavoro extradomestico come potenziale fattore disgregante della compagine familiare, si fa leva sulla funzione cooperativa in quanto modalità di ricostruzione della società italiana, principalmente nelle campagne, alla luce dei principi religiosi. La cooperativa dei cattolici diviene, in una concezione che tutt'ora permane, uno strumento di collaborazione tra le classi.

Più produttivo e rilevante appare il contributo delle cooperative femminili cattoliche nel secondo dopoguerra — durante la ricostruzione — nel saggio di M. Gallo e F. Di Domenicoantonio. È in questo periodo che l'UDI sostiene e diffonde le iniziative femminili nel settore cooperativo sia nell'ambito della distribuzione, sia in quello della promozione di autonome imprese di produzione e lavoro. La campagna per il controllo dei prezzi e contro il carovita, la creazione di cooperative di produzione e di consumo, l'attività assistenziale resa più organica e coordinata, la salvaguardia del reddito e dell'occupazione femminile rappresentano il terreno di incontro — come sostiene L. Lupo — tra l'UDI e le cooperative delle donne, nel quadro del-

la più vasta battaglia per l'emancipazione e per la crescita culturale e politica. Tale processo si verifica anche nel mondo cattolico attraverso la collaborazione dei CIF con la CCI.

Gli studi di G. Ricci-Garotti, di A.R. Remondini, di A. Ravaioi e di S. Bertolini e le testimonianze di alcune protagoniste ci forniscono, attraverso l'esame di alcune specifiche esperienze, uno spaccato della storia della cooperazione femminile negli anni '50.

Le interviste, invece, rilasciate da Maria Rosa Cutrufelli e da Costanza Fanelli, che attualmente guida il settore femminile della Lega, ci pongono di fronte ai problemi del presente e approfondiscono tematiche concernenti esperienze più recenti in una prospettiva che rivendica per le donne la valorizzazione di «specifiche competenze professionali, economiche e imprenditoriali», attuate attraverso autonome forme di cooperazione, nella volontà di «aggranciare attivamente con tendenze vitali presenti oggi nella realtà sociale e tra le donne, e con progetti economici, sociali e politici più ampi» (p. 277).

Con questa ricerca, suffragata da una sostanziosa documentazione, si pone all'attenzione di storici e sociologi la rilevanza della presenza delle donne nel settore cooperativo e viene alla luce un inedito e per troppo tempo sconosciuto universo femminile. Ampio spazio trovano in questa sede i temi fondamentali del dibattito storiografico sulla questione femminile, del rapporto delle donne con i partiti, con le ideologie e con le classi sociali, delle peculiari modalità di intervento nella società civile e politica, e, soprattutto, del ruolo e dell'impegno delle donne nei diversi e difficili momenti della storia italiana.

CLAUDIA CAVALIERI

Questo romanzo autobiografico non ha solo il valore catartico di un parto letterario come sostituto funzionale di una maternità mancata, ma riveste altresì ben più complessi significati: è lo spaccato sociologico di una vita intellettuale vissuta al femminile, o meglio impedita anche nel suo libero sviluppo a causa di ipoteche da parte di altri, gli uomini in particolare. Si dimostra così ancora una volta che la narrazione biografica, pur nella sua unicità ed irripetibilità — impedimenti una presunta scientificità di ulteriori verifiche — è fertile campo di analisi per cogliere i *trends* individuali certamente, ma anche le contraddizioni del sociale, le incertezze delle riflessioni sulla realtà, le difficoltà dovute a gratificazioni sempre «procrastinate» (per usare un verbo caro ad uno dei personaggi maschili messi in campo dall'autrice).

L'intento di Anna Calvelli è proprio quello esplicitato da Marianne, il soggetto principale della narrazione in terza persona che struttura tutto il volume: «Aveva iniziato un libro che era la storia della sua vita, chissà come sarebbe andato a finire, in ogni caso lo avrebbe continuato, sarebbe arrivata a una conclusione. Aveva sofferto nello scriverlo, come aveva sofferto per tutte le cose in cui aveva creduto, nel libro si ricongiungevano i frammenti della sua vita, le tante scissioni. Aveva tolto, infine, la maschera che l'aveva sempre nascosta a se stessa e al mondo, aveva, dunque, smesso di simulare la sua identità» (p. 151). È un passo che anticipa in qualche modo la conclusione. Ed in effetti: «La storia è irreversibile. Il problema era interno e lei non aveva più paura come un tempo. Tornata a Roma avrebbe finito il libro... lei ci sarebbe stata sempre, tutt'intera, unica testimone a carico. Ma su se stessa niente più domande.

Prego» (p.171). No, nessuna domanda può rivolgersi ancora alla protagonista. Ella ha detto davvero tanto, grazie (è proprio il caso di dirlo) alla tecnica diaristico-memorialistica, che offre squarci e scorci che nessun questionario sociologico o divano psicoanalitico avrebbe potuto suscitare.

Tre sembrano essere i fili rossi conduttori della ricostruzione biografica realizzata dall'autrice: il rapporto con la famiglia di origine ed in particolare con la madre, il tipo di formazione culturale acquisito e la costante del mascheramento come modello prevalente dell'agire.

Sullo sfondo della vicenda esistenziale di Marianne sono due le figure che si stagliano come parametri fondanti ma anche contrapposti. Infatti ad un certo punto la protagonista rivolta al suo uomo, Leone, esclama: «Ti odio come ho odiato solo mia madre!» (p.41). E più avanti, in modo più esplicito, è detto come «la sua vita, come in una giostra impazzita, avesse sempre ruotato intorno a due poli: sua madre e Leone, Leone e sua madre. Per un attimo Marianne ebbe la percezione dolorosa che la vittoria fosse toccata alla fine a sua madre» (p.43).

Attraversa poi tutto il romanzo una ricca serie di citazioni da testi letterari e brani musicali. Tutto sembra avvenire sullo sfondo di un'aura sartriana o mahleriana, soffuso com'è di richiami eruditi, tipici di un salottismo accademico. Ed anzi è questo il metro con cui gli altri vengono giudicati. Neppure un esperto di architettura è risparmiato se non è in grado di distinguere chiaramente fra jazz freddo e caldo (cfr. p. 100).

Ma forse la cifra di lettura essenziale del testo è data dalla ricerca continua di un'immagine deformata, anzi deformante da offrire agli altri. Dunque l'elemento visibile, appariscente, viene utilizzato come barriera rispetto alla realtà del privato, di ciò che Marianne è veramente. Affiora così la sua strumentalizzazione del rapporto con gli altri, sem-

pre teso a dimostrare qualcosa a se stessa, a verificare la sua capacità di vincere sull'uomo, anche se poi ne paga duramente lo scotto con la solitudine cercata e la nevrosi dovuta all'inappagamento. Dapprima religiosissima, sino a confessarsi una volta al giorno, sceglie poi altre soluzioni esistenziali, sempre alla ricerca di una identità gratificante. Per certi versi la sua parabola di vita è simile a quella di un altro illustre autobiografo contemporaneo, il latinista Luca Canali, che ha conosciuto, quasi i medesimi *milieux* politico-accademici dell'autrice di *Autoritratto*. L'esito è in effetti un intervento a ritroso, per disvelare tutto quello che in precedenza era rimasto allo stato di latenza. Ne è testimonianza esemplare il passo che segue: «Marianne cominciava a intuire che il mondo andava affrontato di lato, ne andavano smussati gli angoli e scoperti i semitoni. Stava, sia pure lentamente, acquisendo la certezza che i punti di vista sono diversi e le prospettive molteplici... Ma la sua storia era lì, grossa come una montagna ed esige una spiegazione finale che in nessun caso poteva essere ancora rinviata» (p. 150). E così, senza «procrastinare» ancora, ne è nata un'opera di valore letterario e sociologico insieme, ma soprattutto uno smascheramento dell'io messo a confronto con i suoi referenti sociali.

MARIA MANSI

MICHAEL HARALAMBOS, a cura di, *Introduzione alla sociologia*. Contributi di M. Haralambos, F. Smith, J. O'Gorman, R. Heald. Edizione italiana a cura di L. Guiotto e L. Damiani. Bologna, Zanichelli, 1986, pp. 277.

Il libro ci adescia, in quarta di copertina, recitando: «importanti novità per una serie di caratteristiche: la metodologia che rappresenta un'innovazione ri-

petto al manuale tradizionale: per la scelta dei brani, presi dalle fonti più varie, e per la cura posta nel corredare ogni brano con domande di approfondimento; in secondo luogo l'argomento sociologico trattato partendo direttamente dai problemi; il primo testo di sociologia scritto espressamente per la scuola superiore».

Tutto questo è vero, ma il budino — come noto — si conosce assaggiandolo, e questo francamente è talvolta immangiabile. Tuttavia, se si supera la voglia di buttarlo dopo i primi cinque capitoli, si vedrà che poi migliora, anche per la scelta dei brani (di Balbo, Saraceno, Pizzorno, Barbagli, Livi-Bacci, ecc.) operata dai curatori italiani, che appare nettamente migliore di quelli tradotti.

Opinabile naturalmente l'ordine dei temi trattati (cultura e socializzazione, controllo sociale, metodi di ricerca, stratificazione sociale, povertà, potere e politica, famiglia, istruzione, cultura giovanile, donne, popolazione, lavoro e tempo libero, criminalità, religione), che d'altronde si intrecciano tra loro; buono l'apparato statistico; mentre quello fotografico è strettamente consona al carattere «radical» del manuale. «Radical» e non marxista, malgrado i richiami: che ogni gauchiste alfabetizzato si vergognerebbe a firmare la divulgazione su Marx alle pp. 52-53, e quella domanda scritta senza umorismo a p. 221: «come potrebbe il comunismo porre fine all'alienazione dei lavoratori?», che segue un inconsistente passo di Bottomore. Scienza e ideologia certo non possono non intrecciarsi (e questo va insegnato), ma evitiamo gli esiti catechistici.

Evidente è lo scompensamento tra il livello richiesto dai migliori brani antologizzati e quello dalle premesse che devono introdurli e legarli tra loro. Le domande poste a fine dei brani spesso svolgono bene il loro compito di spingere a l'analisi del testo presentato; talvolta disorientano: così a p. 7 «perchè i valori condivisi sono utili alla società? Perchè

potrebbe essere dannoso alla società il fatto che la gente abbia un'ampia gamma di valori diversi?»; e a p. 90 « quale significato simbolico sottende l'ostentazione delle ricchezze, la sua legittimazione come valore dominante? ». Dove legittimazione è spiegato solo a p. 121, simbolico mai. « Anomia » è affrontato in fine a p. 240. Per la maggior parte del volume così — avendo evitato sforzi concettuali iniziali — rischiamo di indirizzare lo studente con le domande verso una vecchia cattivo-positivista duplicazione del fatto illustrato: che verrà posto prima come fatto, poi generalizzato in legge. (Una « astrazione indeterminata »!).

E perché ricominciare sempre con le vicende dei Cheyennes o di altri selvaggi (che abbiamo ormai eliminato), e non muovere invece subito dalla attuale società, e poi, ricercare quelli che il citato Marx chiamava « precedenti logico-storici »? Non dobbiamo guardare innanzitutto alle categorie logiche, storiche, sociologiche che *già* usano i nostri studenti, per renderle analitiche o combatterle, arricchirle o rimuoverle, ma sul serio, non creando solo — come quando si creda di partire da una testa vuota — una friabile pellicola su di esse?

In conclusione l'idea editoriale del libro — costruito con materiali della disciplina e di cronaca — è buona, ma il risultato — specie in rapporto a buoni libri scolastici di storia, storia letteraria, alla *Psicologia* degli Oliverio edita dalla stessa Zanichelli — è deludente. Capita anche ai buoni editori.

ETTORE TANZARELLA

MICHEL MAFFESOLI, *La conoscenza ordinaria. Compendio di sociologia comprendente*, a cura di Pina Lalli, Prefazione di F. Ferrarotti, Bologna, Cappelli, 1986, pp. 201.

La ricerca teorica sta vivendo da alcuni anni un significativo quanto positi-

vo travaglio critico tendente a dislocare il concetto di sapere dal tradizionale binario logico-scientifico ad una pista « soft », mutevole, versatile e per questo conveniente con l'oggetto da conoscere. Tale depotenziamento della ragione forte ha assunto negli ultimi tempi nomi differenti, corrispondenti a sentieri altrettanto diversi, tutti impegnati nella definizione di un superamento delle opposizioni metafisiche non irretito nelle strette maglie della dialettica.

Michel Maffesoli ha interpretato questo movimento elaborando e proponendo alla comunità scientifica la nozione di « conoscenza ordinaria ». Definizione apparentemente banale, ma che, per la sua stessa banalità, aggiunge maggiore radicalità al senso già trasgressivo a cui la formula allude.

La « conoscenza ordinaria » — bisogna subito precisare — non è quel conoscere che mette ordine, cataloga e incasella, al contrario è ordinaria perché è della vita quotidiana, insomma dell'ordinario banale, del ripetitivo, del rituale sociale insignificante. È qualcosa che sfugge alla rete del sapere dimostrativo, perché quest'ultimo tende a cristallizzare, per esigenze scientifiche, quello che non si presta ad essere immobilizzato, in quanto residuale, tradizionalmente ritenuto scarto. « Essa non cerca di gestire, riformare, rivoluzionare, ma di dire in modo caotico e incompiuto la vita sociale nel suo svolgersi, nelle sue svolte e nei suoi arresti » (p. 75).

In effetti è abbastanza difficile parlare di un testo che solo per accenni ed allusioni — secondo la sua coerente tesi — mira ad una « nuova arte di pensare » (p. 22). È difficile perché il discorso è articolato come un labirinto di immagini e di nozioni (non di concetti), le quali tuttavia solo apparentemente sono scollate e indifferenti, ma che in realtà rinviano ad una costellazione teorica ove la necessità ha perso ogni peso e la causalità ogni carattere dimostrativo.

Polemicamente — non si dimentichi che l'opera è pervasa dal *pólemos* —

Maffesoli scrive che « la procedura concettuale può funzionare solo su un corpo morto » (p. 70), in un processo di approssimazione paranoica all'oggetto; inversamente è conveniente passare al procedimento metanoico, « che senza abdicare a nessuna esigenza conoscitiva, non intende né costringere né ridurre il reale » (p. 30).

Il gioco a cui Maffesoli pare invitarci è paradossale in quanto si gioca su un tavolo ove i segni si compongono e scompongono con indifferenza, appunto perché è il gioco della differenza ad essere in atto. Coerentemente con queste convinzioni egli scrive il suo libro come un lungo discorso non sostanziale, che suggerisce altri livelli, altri percorsi in « tono minore », « sperando così di poter avvicinare, senza violarla, la centralità sotterranea costitutiva di ogni socialità » (p. 24). Nel testo si rileva in primo luogo il passaggio dal piano dimostrativo a quello del puro mostrare. Tale spostamento/dislocazione non reitera gli usuali schemi logico-scientifici, ma si affida alla nozione già usata da Worringer, di *Einfühlung*, di empatia, che insiste « sulla natura, il sentimento, l'organico, l'immaginazione » (p. 25). Il livello d'indagine che si propone tiene conto dunque non dei fenomeni macroscopici, ma di quello che è disseminato, ideologico. Non si tratta di « spiegare per induzione concettuale », ma di « comprendere per disseminazione immaginaria » (p. 95). Ecco allora mostrarsi un quadro della società letta « dal di dentro », compresa dai suoi scarti, che per lo più sfuggono alla prova del concetto, ma sono captati dall'empatia. Inoltre si rende chiaro che il sociale manifesta in realtà le sue motivazioni più recondite proprio a partire da quelle componenti che il pensiero occidentale ha relegato ad un ruolo interferente, come l'ideologia e l'immagine, il rito e la sacralità di certi atteggiamenti locali, con il conseguente emergere di un nuovo politeismo. Tuttavia solo a certe condizioni ci si accorge di quale peso abbiano simili

fatti, solo se ci si lascia prendere dal « formismo sociologico », per il quale « la profondità si nasconde alla superficie delle cose e degli individui » (p. 93), dato che « la vita politica e l'esistenza quotidiana sono in gran parte costituite di teatralità, superficialità ed effervescenza spettacolare » (ibid.).

L'analisi a cui dà luogo la sociologia comprendente non può che essere « superficiale »: l'effimero diviene ciò che vi è di più essenziale, ciò che è rituale il più effettuale, ciò che è nella dimensione dell'immagine e del simbolico il più reale, vitale e quotidiano. Comprendere una realtà così complessa e disseminata richiede un sapere allo stesso modo disseminante. Alla proliferazione di immagini corrisponde l'identica crescita di comportamenti tribali e di divinità locali e territoriali; la desacralizzazione dei grandi *récits* e la nascita della nuova sacralità, politeistica e pagana.

Il « formismo sociologico », in definitiva, accetta il presente, si sforza di comprendere gli eventi più marginali, residuali e ripetitivi, li accoglie « nella loro incompletezza, nel loro aspetto parziale ed effimero ». « Esso non dà senso, non si iscrive in una finalità religiosa, politica o economica, non formula imperativi categorici; si accontenta, a suo modo, di parlare del suo tempo » (p. 96). Penetrare la rete delle interconnessioni, profondamente interstiziale del sociale (e qui la metafora telematica non è casuale), vuol dire dunque ammettere che la società non può essere letta come un tutto omogeneo e che la sua comprensione passa per una uguale « incompletezza intellettuale » (p. 173).

Sicché scompaiono le tradizionali categorie oppositive della metafisica, scompare il confine tra vero e falso, tra l'originale e la sua copia, apparendo ogni fenomeno degno di essere osservato.

Ma è poi vero che le cose vadano a questo modo nel volume di cui stiamo parlando? In effetti Maffesoli non sembra essersi accorto che solo rimettendo

in discussione qualsiasi modo di pensare fondativo si può andare oltre, oltrepassare. Quando egli parla di un «nuovo modo di pensare», non fa altro che rimettere in piedi l'ontologia oppositiva tra vero e falso. Sicché tutta l'opera si risolve in un ribaltamento della metafisica, conservandone tuttavia le caratteristiche: il *novum* e il criterio di verità.

Prendiamo ad esempio la nozione di immagine. Com'è noto da Platone in poi tutto l'Occidente l'ha estromessa dal sistema del sapere; paradossalmente però, come ha scritto J.-P. Vernant (*Image et apparence dans la théorie platonicienne de la « mimesis »*, in « Journal de Psychologie », n. 2 - 1975, p. 154), è stato proprio Platone a costituirne per primo lo statuto teorico. Dunque l'immagine si è mantenuta viva ad un livello di non-identità molto elevato, quasi di sparizione, non partecipando né dell'essere né del non-essere.

In tale posizione molto anomala, e veramente trasgressiva, ha trovato la sua persistenza, e non nel porsi in opposizione alternativa ad un qualche originale. Sarebbe forse giusto dire che l'immagine appare, indipendentemente e al di là degli iconoclasti e degli iconofili. L'immagine è elemento di mediazione: non sosta presso nessuno, non è né al di qua né al di là della metafisica, è in mezzo. D'altro canto troviamo in Heidegger, nello scritto *L'epoca dell'immagine del mondo* (trad. it. in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 71), la considerazione che il «*principium individuationis*» non è superabile con un altro principio uguale e contrario, così come l'epoca dell'immagine del mondo non si oltrepassa con un'altra immagine più vera e reale, ma solo accettando e approfondendo quella che a noi si mostra e s'impone. Se così non fosse, vero e falso, originale e copia non scomparirebbero, sarebbero solo rovesciati.

Il progetto di Maffesoli è molto ambizioso e il tono polemico del libro può servire a svegliare da un certo sonno

dogmatico. Egli sembra descrivere un universo dall'impianto retorico, ove per «comprendere» non necessariamente bisogna avere le formule giuste, già sperimentate, gabbie concettuali in cui imbrigliare la vitalità del sociale, ma simpatizzare con le cose, essere disponibili verso di esse, mostrare indifferenza per essere accolti ed ospitati con benevolenza. Tale sapere retorico tuttavia non deve avere il senso argomentativo (e logico) che il neo-razionalismo di Perelman ha voluto attribuirgli, ma deve lasciarsi guidare dalle occasioni, dalle opportunità, perché ha ancora tutto da imparare.

ALDO MARRONI

CARLO MONGARDINI, *Epistemologia e sociologia. Temi e tendenze della sociologia contemporanea*, Milano, Angeli, 1985, pp. 131.

Le riflessioni che Mongardini propone con questa sua fatica recente rimandano al filone che si potrebbe definire dell'autocritica epistemologica della sociologia. E di un ritorno consapevole all'epistemologia l'Autore si fa propugnatore già mettendo a fuoco le tematiche centrali del lavoro: la critica al concetto di società — sensibile alla lezione dei classici, ma anche all'influenza di studiosi come Tenbruck e Touraine — la questione del tempo e dell'uso/manipolazione sociale del tempo, l'analisi delle aspettative come fenomeno essenziale alla comprensione dell'azione sociale.

Centrale, nel discorso che Mongardini sviluppa con lucidità attraverso contributi articolati, è la rivendicazione del primato di un pensiero *riflettente* capace di operare sulla realtà rifuggendo dalle inclinazioni naturalistiche e delle tentazioni del pensiero magico. È da questa

rivendicazione che derivano, infatti, tanto l'esigenza di differenziazione metodologica delle scienze sociali rispetto ai paradigmi naturalistici, quanto la proposta di una scienza dell'*esperimento conoscitivo* che presuppone, a sua volta, una concezione dinamica, *contraddittoria*, di società.

Niente di più lontano, quindi, dal modello durkheimiano e dall'enfasi posta sul «fatto» sociale. La sociologia deve anzi configurarsi come punto critico dell'incontro fra diverse possibili teorie dei processi sociali, rinunciando alla pretesa di porsi come teoria in sé compiuta di una metastorica «società».

In questa prospettiva trovano collocazione le riflessioni sulla società-Kitsch come prodotto di una cultura della rappresentazione degenerata nel feticismo e nella colonizzazione della personalità. E la problematizzazione della stessa categoria di tempo rimanda, per la medesima via, alla rottura del difficile equilibrio fra tempo individuale e tempo sociale, che è fra gli effetti dei processi di razionalizzazione-burocratizzazione della vita sociale. Processi che, peraltro, non limitano, ma esasperano la tendenza alla differenziazione culturale, sino a rendere obsolete e impraticabili le tradizionali categorie analitiche delle scienze sociali. Una nuova centralità assume così, ad esempio, la costellazione delle aspettative, su cui l'A. si sofferma nell'ultimo capitolo, *L'Aspettativa come categoria sociologica*, che risulta uno dei più stimolanti dell'intero volume.

LA CS

PAOLO PALMERI, *Uomini e società del Sahel*, Padova, Cleup editore, 1985, pagg. 229.

La regione del Sahel, la fascia subsahariana che va dal Senegal al Ciad, è divenuta nota anche al grande pubblico

dei non addetti ai lavori, perché costituisce una delle aree dove la povertà e la fame, le carestie ed il sottosviluppo appaiono particolarmente devastanti. Al di là dei dati conosciuti (tutti i paesi della regione, ad esempio si situano nella fascia dei paesi a più basso reddito procapite, con meno di 500 dollari annui) bisogna anche dire che l'attenzione per l'area è stata favorita dalla scelta della cooperazione italiana allo sviluppo, negli ultimi anni, di privilegiare il Sahel nei programmi di aiuto e di intervento e dal rilievo che i mezzi di comunicazione di massa hanno dato a questa scelta.

Ma un libro come questo di Palmeri non è utile solamente in questo contesto, ma stimola a rimettere in discussione — non solo per il Sahel — tutta una serie di questioni che vanno dal pietismo degli aiuti (la «carità pelosa» che spesso questi celano) alla diffusa e più o meno implicita convinzione che alla povertà materiale si accompagni una uguale povertà o almeno un'arretratezza culturale, alla metodologia degli interventi da realizzare, alla natura profonda del sottosviluppo contemporaneo, alle contraddizioni interne agli stessi paesi sottosviluppati.

Il libro è una raccolta di saggi scritti in varie circostanze, ma molti di essi derivano direttamente da una lunga esperienza di ricerca sul campo. Ciò non toglie che esso presenti una sostanziale unità di discorso: i paesi del Sahel, pur dibattendosi tra le mille difficoltà di un sottosviluppo aggravato da una vera e propria catastrofe ecologica, hanno una storia ricca di civiltà dal passato prestigioso, una cultura altrettanto ricca ed articolata che è ancora oggi viva e presente. Ma, se vogliamo, questa è la parte meno problematica del libro, quella che mostra la/le cultura/e della regione saheliana in tutta la complessità che le caratterizza. Da segnalare, tuttavia, per interesse, l'acuta rilettura che Palmieri compie del pensiero di Ibn Khaldoun ed il saggio sui rapporti di parentela ed il sistema sociale tra i Diola del Senegal.

Più stimolante è forse discutere le problematiche che il libro apre o suscita. Palmieri è antropologo. «Vero», si potrebbe aggiungere: non tanto perché si indovina la sua passione per la ricerca sul campo, in profondità, ma perché «sente» le culture che egli descrive in pericolo di contaminazione o anche di distruzione; è il caso della struttura sociale e culturale dei Tuareg, prima stravolta dal colonialismo, poi repressa e combattuta dagli stessi stati post-coloniali — dall'Algeria soprattutto — le cui frontiere hanno frazionato il vecchio territorio degli «uomini blu». Palmeri non lo dice, ma si indovina, nelle sue pagine, una certa apprensione per le «sue» culture saheliane di fronte ad una modernizzazione che rischia di procedere molto più velocemente che in passato proprio in conseguenza della siccità, della fuga di massa verso le città alla ricerca di una sopravvivenza meno precaria e degli interventi esterni sia pure sotto forma di aiuti e progetti di sviluppo.

Il problema è uno di quelli nodali nel dibattito sul tema sviluppo-sottosviluppo all'interno delle scienze sociali. E spesso lo si scioglie con forzature manichee o deproblematizzando la scelta. Così, di fronte al modello della modernizzazione, universale ed omologante, degli anni Cinquanta e Sessanta, vi è stata una reazione, altrettanto schematica, secondo la quale le culture locali non si toccano, vanno preservate ad ogni costo, anche se ciò può rappresentare la negazione di ogni possibilità di sviluppo e l'immobilismo più totale. Il fatto è, e Palmieri ce lo mostra nel caso del Sahel, che di culture locali intatte ne esistono sempre meno, forse nessuna se si escludono poche isole «primitive». Perché i contatti con le culture «altre» ci sono stati, si sono intensificati, sono stati numerosi e non da oggi. E perché gli stessi interventi di cooperazione di oggi producono mutamenti, ben al di là di quel che si postula o si crede. Il mito della cultura locale rischia allora o di coprire

delle operazioni reazionarie, nel senso letterale della parola, di riesumazione di un passato intatto che il rapporto con il colonizzatore avrebbe contaminato e ciò che ne risulta è una cultura artificiale, quasi reinventata, non vissuta né sentita dagli stessi uomini ai quali questa si dovrebbe indirizzare. O comunque di provocare disgregazioni, semplicemente di far passare processi di modernizzazione imposta, non meno veri solo perché negati a parole. Proclamare che si vuol salvare l'«identità culturale» serve a poco se poi non si conosce né si studia veramente questa «identità».

Ci sembra questa la lezione centrale che si ricava dall'ultimo ricco capitolo del libro di Palmeri sulla metodologia dell'intervento nelle società tradizionali. La pacatezza del tono, tesa ad evidenziare i problemi piuttosto che ad attizzare polemiche, lo rende ancor più interessante. «Se si prescinde dai casi particolari — scrive l'autore — dove carestie e depauperamento esistono davvero, si può considerare che — in termini generali — queste società, pur con tutte le loro contraddizioni, grosso modo funzionano». Dietro l'apparente banalità di una simile affermazione c'è una grossa verità ed una grossa provocazione. Basta con certo paternalismo, sembra dire Palmeri, secondo il quale dobbiamo pensare tutto noi perché questi «poveri uomini» del Sahel e altrove non sanno farlo. Basta pensare noi di definire quali sono i loro bisogni! I loro bisogni, ci insegna il libro di Palmeri, non sono quelli che la moda dei *Basic needs* ci segnala: bisogno di lavorare per dare pienezza alla vita, convivialità, spiritualità e altre necessità, sentimenti e pulsioni che sono poi gli stessi dell'uomo occidentale. Da alcuni bilanci familiari di una regione del Senegal che Palmeri ha ricostruito, ad esempio, si può comprendere perfettamente quanto le scale, il modello dei bisogni possano essere diversi da quelli pensati un po' frettolosamente come propri di tutti gli uomini. Non esistono valori diversi e bisogni universali. Gli

uni e gli altri sono strettamente conpenetrati. Le conclusioni da trarre, e che Palmeri trae, sono tante e profonde. Ma una ci sembra basilare: «Prima di fare qualsiasi intervento è necessario conoscere a fondo gli aspetti socio-culturali ed ideologici della popolazione su cui si vuole agire. Solo in questo modo sarà possibile individuare *dall'interno* i bisogni reali della gente...». In un momento nel quale i problemi del sottosviluppo sono troppo sovente relegati nel campo delle buone azioni, dei sentimenti e della coscienza, un po' meno di pressapochismo ed un po' più di rigore scientifico certamente non guasterebbe. In fondo è quello che, molto pacatamente, Palmeri fa.

GIANFRANCO BOTTAZZI

EMILE POULAT, *L'Eglise, c'est un monde. L'Éclésiologie*, Paris, Cerf, 1986, pp. 282.

Emile Poulat è uno dei capifila nel campo della sociologia francese della religione, ma è anche conosciuto in Italia soprattutto per le sue analisi socio-storiche sul cattolicesimo ed in particolare su alcuni aspetti dapprima «scomodi» ma destinati in seguito a divenire di pregnante attualità.

È anche questo il caso di *L'Eglise, c'est un monde*, o parecchi mondi come precisa l'autore stesso. Il volume è diviso in tre parti. La prima sottolinea il divario fra popolo cristiano e movimento cattolico. La seconda mette in evidenza le profonde differenziazioni interne al cattolicesimo, esemplificate attraverso quattro figure emblematiche (Lamenais, l'abate Michon — un protestatario impenitente —, Veuillot — l'istitutore

del clero francese —, Goyau — un cattolico antiliberalista —). L'ultima parte è centrata sul ruolo fondamentale di Roma, «chiave di volta» del cattolicesimo. Ed è alla luce della terza sezione del libro che è possibile comprenderne il filo rosso conduttore, che verifica l'accresciuta influenza della chiesa cattolica, nonostante il calo della pratica religiosa (con la Francia quale punto di riferimento).

La prospettiva di Poulat è quella di una sociologia della politica del Vaticano, chiamato a gestire la complessità di un mondo cattolico variegato, spesso «lontano» da Roma.

Di conseguenza il vero problema non sembra essere per l'autore quello del declino o del risveglio religioso. In effetti «che la religione scompaia o riappaia, misurare non è tutto, e neppure la prima questione» (p. 37). In pratica «tutto non è religioso ed il religioso non è tutto, ma è dappertutto...» (p. 38). Si spiega così come, per esempio, la Francia possa risultare al tempo stesso un paese di missione ed un paese cattolico.

Poulat risale indietro nel tempo sino al 1831, all'epoca della prima statistica generale francese promossa dal Ministero del Commercio, durante la cosiddetta monarchia di luglio. All'epoca il problema religioso veniva toccato solo tangenzialmente, con l'apporto dei culti al bilancio delle Finanze e con il dato relativo alla Giustizia, che riportava uno scarso numero di preti condannati. I censimenti successivi offrono più cospicui motivi di riflessione, ma è da segnalare soprattutto una discutibile inchiesta del 1903 sulla pratica religiosa nei dintorni di Parigi. Il tentativo era di dimostrare che una chiesa debole sul piano della pratica culturale non avesse alcun diritto a privilegi statali. Ma, al di là degli intenti rilevabili nella committenza della ricerca, resta inequivocabile il dato relativo allo scarto fra il prescritto ed il vissuto, fra insegnamento e comportamento. Le ragioni di una situazione simile sono chiaramente individuate: «la

mediocrità dei preti, la pressione dei possidenti, l'alleanza degli uni e degli altri, con — a fare da corollario — la profonda disaffezione religiosa del popolo ed un anticlericalismo virulento» (p. 76).

Saltando a piè pari i quattro capitoli sugli esempi della differenziazione propria del cattolicesimo francese, non perché poco emblematici ma solo per ovvie difficoltà di informazione da parte del lettore italiano non specialista, rimane invece più comprensibile il contenuto delle ultime cento pagine del libro, dedicate alla geopolitica vaticana, con un acume che non sempre trova testimonianze altrettanto valide fra gli studiosi del fenomeno religioso. Dice testualmente Poulat che la Santa Sede ha «un potere negato ma riconosciuto. Gli storici possono dire come, quasi fuori gioco al tempo di Comte, essa abbia avuto un rientro progressivo sulla scena internazionale: con sorpresa di molti, esterni alla Chiesa; con scandalo di taluni, in seno alla Chiesa. Essa gode in diritto internazionale di uno statuto unico e può, per questo, svolgere un ruolo unico che non ha mai preteso, ad esempio, il Consiglio ecumenico delle Chiese» (p. 179). Si indica così un nuovo tracciato per la sociologia della religione: analizzare le forme di esercizio del potere spirituale. L'immagine del papa come «terzo grande» della terra ha infatti radici profonde, che si alimentano di contenuti dottrinali (il sapere) e di capacità politiche (il potere). In definitiva l'«ecclesiosfera» è del tutto particolare, ma non per questo risulta del tutto estranea ad altri ambiti. Così la chiesa non è più solo il popolo di Dio. Sembra segnalarlo in forma simbolica lo stesso francobollo (da lire 400) emesso dal Vaticano per l'ultimo anno santo '83-'84 ed ora riprodotto come copertina del volume di Poulat: la Chiesa sovrasta il mondo.

ROBERTO CIPRIANI

RENATO STELLA, *L'ideologia infinita. Analisi e critica sociologica di un concetto*, Milano, Angeli, 1986.

Il concetto di ideologia è fra i più ambigui nell'ambito della terminologia di uso corrente nelle scienze sociali. La stessa contrapposizione (o meglio diversificazione) mannheimiana tra ideologia ed utopia non aiuta molto per un uso operativo del concetto. In qualche modo l'*impasse* si supera mediante uno stretto collegamento fra la nozione di ideologia e quella di legittimazione, nel qual caso diviene più palmare la valenza autolegittimante di ogni ideologia e nel contempo il suo obiettivo di delegittimazione di letture diverse. Si comprende allora meglio come il punto cruciale sia rappresentato dalla soluzione (o tentativo di soluzione) del problema della verità e dunque della scientificità.

Renato Stella in questo studio attento ed articolato offre in primo luogo preziose puntualizzazioni — forse un po' schematiche e didascaliche — tese a metter ordine fra le molteplici concezioni relative all'ideologia. Sulla scorta delle suggestioni mannheimiane egli discerne soprattutto fra ideologia totale e parziale, fra analisi «peggiorativa» (tendenzialmente moralistica si direbbe) e descrittiva (ma anche questa discriminata in approccio positivo e negativo), fra ambito disciplinare e sociale.

Lo sbocco sotteso da tutto l'*excursus* sembra essere quello di una appropriata metodologia linguistica in grado di smascherare le finzioni, rivelare la realtà, indicare i maggiori livelli di plausibilità. È un po' il percorso etico della discorsività (o discorsibilità) habermasiana cui Stella pare alludere, ancor prima dell'edizione italiana di *Teoria dell'agire comunicativo*.

Il prefatore del volume, Gustavo Guizzardi, fa appena capolino con la sua solita ironia problematica e stuzzica il lettore ad una meticolosa ermeneutica del testo, manifestando una certa dose

di scetticismo sull'infinito dell'ideologia, da considerare piuttosto come indefinita (cfr. p. 12).

L'autore dal canto suo procede disarticolando l'ideologia tra oggetto e concetto. «Chiameremo *ideologia-oggetto* la nozione che è pertinente al contesto sociale e disciplinare di produzione del «senso» connesso al termine «ideologia» (e perciò, nel nostro esempio euristico, considereremo *ideologie-oggetto* quanto è così definito all'interno dei rapporti che legano o disgiungono i gruppi sociali concreti insieme ai loro osservatori «organici»). Chiameremo *ideologia-concetto* la nozione pertinente al discorso teorico-disciplinare diretto alla ricerca di un modello di definizione dei modi generali di funzionamento, elaborazione e critica delle ideologie» (p. 42). In quest'ultimo territorio rientrano le numerose elaborazioni di natura filosofica e sociologica (Destutt de Tracy, Marx, Lenin, Lukàcs, Pareto, Mannheim, Popper, Berger, Luckmann, Touraine, Luhmann ed altri ancora); nel primo invece rientrano l'*ideologia in generale*, l'*ideologia «fuori contesto»*, l'*ideologia contingente*, l'*ideologia cornice*, l'*ideologia intellettuale* (cfr. p. 181), di cui l'autore definisce i rispettivi contenuti.

Di peculiare rilievo è poi la proposta di ri-costruire le tappe procedurali di strutturazione dell'ideologia. Ad un primo livello è posta l'ideologia *sociale* come portato tipico di un gruppo sostenitore di una particolare prospettiva. Ad un secondo livello si situano gli intellettuali «organici» ad una specifica ideologia sociale ma che la legittimano a partire dal loro sapere *disciplinare*. Vi sarebbe poi un ulteriore livello *teorico* in grado di prescindere dalle posizioni particolari per individuarne il «meccanismo di funzionamento astratto» (p.41). Da ultimo si annovera la definizione *meta-teorica*, capace di superare la stessa dimensione teorica. Ma a questo punto c'è da chiedersi quali siano le garanzie di neutralità parziale e totale delle ultime

due dimensioni. E soprattutto vanno stabiliti i criteri di legittimità scientifica delle posizioni a dominante teorica, piuttosto che ideologica (come nei primi due livelli). È evidente che alcune analisi (Bosio e Lombardi -Satriani) restano nell'ambito dell'ideologia sociale, altre sono «organiche» a quest'ultima in campo disciplinare (Marx e Lukàcs). Ma come separare l'apporto di un Touraine rispetto ad un *continuum* ideologico lungo la medesima direttrice? E oltre questo limite quali autori è possibile segnalare come metateorici?

La sfida è solo lanciata, la *scommessa* è fatta, ma il risultato non sembra per ora indicare la soluzione vincente. Se ne dovrà *ancora* discutere.

ROBERTO CIPRIANI

Concise summaries of some articles

AGNES HELLER — *From a Hermeneutics for the Social Sciences to a Hermeneutics of the Social Sciences*. The author tries to call into question the social sciences themselves as far as their ability to understand social phenomena is concerned. However, as the social sciences are in themselves a theoretical product of modernity, a hermeneutics of the social sciences is nothing else but a hermeneutics of modernity that tries to reflect on the self-understanding or, rather, on the self-consciousness, of our age.

ANTIMO NEGRI — *On « Americanism and Fordism » by Antonio Gramsci*. A new reading of Gramsci's essay (1934) focuses on the effects, social and psychological, of division of labor. A daring connection with the main contention of Durkheim's *La division du travail social* is attempted and an interesting reexamination of « organic corporativism » is shrewdly conducted.

MERETE AMANN-GAINOTTI — *Social and Inter-cultural Perspectives of the genetic Psycho-epistemology of Jean Piaget*. The article concentrates its attention on the main thesis of Piaget: the solution of the gnoseological problem in genetic terms, that is to say in terms of the development of the individual and not only from the point of view of the development of society, according to a familiar Durkheim's approach. When he deals with knowledge, Piaget gives priority to the rational element over and against other forms of thinking, from the collective representations to the theory of the unconscious.

F. FERRAROTTI — *Reflections on Adolescence*. It is an evaluative interpretation of some data offered by a survey conducted by AIED (*Associazione Italiana per l'Educazione Demografica*). Leaving aside the intrinsic limitations of the survey method, the ambiguity of adolescence, caught between needs of self-assertion and security-oriented resignation, is commented upon, with special emphasis on the challenge it represents for the existing institutions and their self-complacent working style.

IL POLITICO

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche

Università di Pavia

Direttore: Pasquale Scaramozzino

Sommario del fascicolo n. 4, anno LI, 1986

TERENCE HUTCHINSON - Dalla « triste scienza » all'« economia positiva »: un secolo e mezzo di progresso?

MINTON F. GOLDMAN - President Carter and Afghanistan. A Reassessment of American Responses in 1980 to the Soviet Invasion

DINO COFRANCESCO - Tra Salvemini e l'« Idea Nazionale ». La vicenda del « Risorgimento »

ROBERTO TUMMINELLI - Il socialismo etico di François Vidal

VITTORIO POMA - Magnani e l'Unione Socialista Indipendente: una strategia per la sinistra italiana

FRANCO OSCULATI - La « Riforma Sociale » (1896-1935) e le prime esperienze di previdenza

GEORGE WOODCOCK - The Idea of Regional Autonomy in Italy from Mazzini to Ambrosini

Attività degli Istituti - Notiziario

Recensioni e segnalazioni

Indice generale dell'annata 1986

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia,
Strada Nuova 65 - Casella Postale 207, 27100 Pavia (Italy)

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151
Milano

Abbonamenti 1987: Italia lire 40.000. Estero lire 60.000. Ridotto studenti
lire 32.000

L'UOMO

SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO

Rivista semestrale dell'Università degli studi di Roma «La Sapienza»
diretta da Vinigi L. Grottanelli

Vol. IX - n. 1/2, 1985

Sommario

Divisione delle carni: dinamica sociale e organizzazione del cosmo
(Atti del Convegno di Siena, 23-25 settembre 1983)

C. Grottanelli, N. Parise, P. G. Solinas, Presentazione

MONDO ANTICO

- B. Lincoln, Of meat and society, sacrifice and creation, butchers and philosophy
C. Malamoud, Les chemins du couteau. Remarques sur les découpages dans le sacrifice védique
G. Nagy, On the symbolism of apportioning meat in archaic Greek elegiac poetry
J. L. Durand, Sacrifier, partager, répartir
C. Santini, Il lessico della spartizione nel sacrificio romano
D. Poli, La distribuzione nel banchetto celtico

SOCIETÀ TRADIZIONALI

- P. G. Solinas, Chasse, partage, société
P. Bonte, Le bétail produit les hommes. Sacrifice, valeur et fétichisme du bétail en Afrique de l'Est
G. Dieterlen, Sacrifice et traitement des victimes chez les Dogon
G. Eichinger Ferro-Luzzi, Divieti alimentari e sacralità del bovino in India
A. Hildebeitel, On the handling of the meat, and related matters, in two South Indian buffalo sacrifices

MEDITERRANEO MODERNO

- S. Georgoudi, Viande sacrificielle et structures sociales dans la pratique du *kourbani* néo-grec
P. Clemente, Espressioni linguistiche della scarsità alimentare: la carne nella dieta dei mezzadri toscani
F. Aperi, Il Santantonio. Carni macellate e carni «morticine» in un sistema alimentare tradizionale toscano
C. Fabre-Vassas, Le partage du *ferum*. Un rite de chasse au sanglier

Redazione: Dipartimento di studi glottoantropologici - Università di Roma
«La Sapienza» - P.le Aldo Moro, 5 - 00185 ROMA

Amministrazione: Giardini editori e stampatori in Pisa - Via delle Sorgenti 23 -
56010 Agnano Pisano - ccp 12777561

Abbonamento annuo (1985): L. 35.000 (estero L. 50.000)

Studi di Sociologia

Direttore Vincenzo Cesareo
pubblicazione trimestrale

3-4

anno XXIV luglio-dicembre 1986

SOCIOLOGIE MICRO, SOCIOLOGIE MACRO

L. BOVONE - G. ROVATI
Presentazione

p. 283

Parte prima
Percorsi micro e percorsi macro
nella teoria sociologica

L. BOVONE
Micro-macro: una dialettica congenita della sociologia

» 285

I. VACCARINI
Profili macrosociologici nella teoria sociologica contemporanea

» 316

B. BARBERO AVANZINI
Nella prospettiva micro: l'interazionismo simbolico

» 345

S. CORTELLAZZI - I. PICCOLI
Nella prospettiva micro: la proposta etnometodologica

» 374

V. CESAREO
Alcuni problemi di contenuto e di metodo nella polarità micro-macro

» 404

G. ROVATI
La «survey»: un possibile passaggio dal micro al macro

» 416

E. BESOZZI
La circolarità teoria e ricerca empirica: il contributo di R.K. Merton

» 442

R. STRASSOLDO
Micro-macro: aspetti ecologici

» 465

Summaries

» 496

Sommario generale dell'annata

» 498

Prezzo del presente fascicolo doppio: per l'Italia L. 24.000 - per l'Estero L. 40.000
Abbonamento annuo: per l'Italia L. 38.000 - per l'Estero L. 60.000
c.c.p. 989202

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
Responsabile: dott. D. Lofrese - Proprietario: Università Cattolica

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti
Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma
Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 8.000