



DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE,
SOCIALI E DELLA FORMAZIONE



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DEL MOLISE

IL DIRITTO DEI «SENZA POTERI»?

In memoria di Antonella LECCESE
(1958-2017)

a cura di

Marco Stefano BIRTOLO
Angelo Pio BUFFO

quaderno di **Politica.eu** 2020

PROGETTO GRAFICO a cura di
Paolo Emilio GRECO
per il



CENTRO PROGETTAZIONE GRAFICA & STAMPA
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL MOLISE

ISBN 9788896394328
ISSN 2421-4302

POSTMODERNITÀ E REALIZZAZIONE: LE NUOVE SFIDE DEL RICONOSCIMENTO SOCIALE

PIER PAOLO BELLINI*

1. La dimensione personale e sociale delle aspirazioni

Il processo che ci apprestiamo ad approfondire, quello della *costruzione dell'identità*, è estremamente vasto e complesso e si pone al centro di diverse discipline afferenti alle scienze umane: dalla psicologia all'antropologia, dalla pedagogia alla filosofia, alla psichiatria ecc. La nostra prospettiva, senza precludersi i preziosi e a volte essenziali contributi delle discipline gemelle, delimita il proprio campo d'indagine agli aspetti propriamente sociologici di tale processo e, più in particolare, ai mutamenti radicali occorsi nel passaggio alla postmodernità.

Per cominciare, occorre cercare di chiarire il senso di alcuni termini centrali e poliedrici, come per esempio *io* e *realizzazione*, in prospettiva sociologica.

Partiamo quindi da alcuni dati strutturalmente elementari dell'azione umana, a prescindere da qualsiasi connotato culturale essa possa poi assumere: se è vero che esistono indiscutibilmente «visioni assai diverse di cosa voglia dire l'autorealizzazione»¹, è ormai universalmente condivisa l'affermazione che, a differenza dell'animale, l'uomo è caratterizzato da «una natura che implica la realizzazione di sé, della propria esistenza»². Questo spiega perché l'individuo umano possa essere giustamente considerato «un soggetto potenziale che, va oltre la sua natura corporea (biofisica) per esplorare il mondo»³, distinguendosi così, appunto, dagli altri esseri viventi: la condizione minima per l'autocoscienza umana è, anche per la «psicologia integrativa», la percezione «di essere un qualcuno che è diretto verso qualcosa»⁴.

Esistenzialmente tale stato di cose si traduce nel fatto che «l'uomo si rende conto non soltanto di essere qualcuno, ma anche di dover essere»⁵. Egli, in certa misura, non è appena

* Pier Paolo Bellini, Ricercatore confermato in Sociologia dei processi culturali, Università del Molise. Email: pierpaolo.bellini@unimol.it

¹ A. Ferrara 2008, 51.

² S. Belardinelli 2008, 28.

³ P. Donati, I. Colozzi 2006, 99.

⁴ J. Tønnesvang 2005, 67.

⁵ S. Belardinelli 2008, 28.

«costretto a essere» (come avviene per le cose, le piante e gli animali), ma si trova tra le mani la grande responsabilità di «decidere» che cosa essere⁶.

È da questo perenne stato di «non ancora» che deriva la tipica creatività umana che si spinge instancabilmente verso realizzazioni sempre diverse. Ecco così spiegati i cosiddetti «meccanismi della protensione», recentemente balzati alla ribalta delle ricerche delle scienze sociali: la loro radice è infatti da individuare nella constatazione non obiettabile che «la vita a ogni istante tende a trascendere lo stato di cose presente»⁷. Si tratta di una stravagante capacità sconosciuta agli altri esseri viventi, dal momento che «soltanto l'uomo ha la facoltà di concepire l'ideale e di aggiungerlo al reale. Da dove viene questo singolare privilegio?»⁸. A ben vedere, però, piuttosto che di una «aggiunta», è più corretto parlare di un dinamismo insito nella condizione umana stessa, che ci costringe a «trascenderla»: «Se la nostra sostanza ci fosse data realmente, e noi l'avessimo a portata di mano, indubbiamente non ci proietteremmo al di là di ciò che ci limita. Ma noi siamo insufficienti a noi stessi. Ci appelliamo a ciò che non esiste ancora»⁹.

La dimensione più propriamente sociologica di questa situazione è quella evidenziata dal fatto che «la realtà alternativa immaginata è sempre “situata”, a partire da specifiche situazioni sociali»¹⁰: questo «essere situata» dell'immaginazione è ciò che la rende ultimamente un prodotto culturale collettivo, prima e ancor di più che una semplice capacità personale. Da questo punto di vista, quindi, «desideri, scelte, preferenze, progetti, non possono essere capiti se non entro il quadro delle rappresentazioni sociali»¹¹.

I «desideri situati» possono essere più propriamente chiamati «aspirazioni»: infatti, «le aspirazioni sono qualcosa di simile a dei desideri disciplinati, cioè desideri posti in relazione con il principio di realtà»¹². In altri termini, le aspirazioni, sono concreti tentativi di immaginare obiettivi «plausibili» e di disporsi a corsi d'azione praticabili, cosa non essenziale, invece, quando si parla di desideri. Da questo punto di vista, anche l'immaginazione (ciò che è possibile pensare) è qualcosa di diverso dall'aspirazione (ciò che è possibile desiderare e quindi tentare di ottenere): in un certo qual senso, «l'aspirazione costituisce la dimensione “politica” dell'immaginazione»¹³, che essa realizza attraverso un «dispositivo tipicamente umano» che è il *progetto*. I progetti d'azione «separano drasticamente gli uomini da tutto ciò che non è umano», dal momento che questi ultimi «dispongono di una capacità deliberativa e riflessiva del tutto estranea alla materia inerte»¹⁴. È proprio nello sforzo di realizzare concretamente le aspirazioni che gli individui sono spinti a imparare a «“navigare” tra le norme sociali, e appoggiarvisi per perseguire i

⁶ Cfr. L. Allodi 2008.

⁷ P. Jedlowski 2012, 3.

⁸ E. Durkheim 1973, 485.

⁹ J. Duvignaud 1969, 134.

¹⁰ E. Colombo 2012, 54.

¹¹ G. Mandich 2012, 23.

¹² P. Jedlowski 2012, 4.

¹³ E. Colombo 2012, 59.

¹⁴ M. Archer 2006, 60.

propri progetti di vita»¹⁵. Che tale dinamismo sia inevitabile è dimostrabile riflettendo sul fatto che «se i progetti fossero opzionali, il mondo sociale sarebbe come il mondo naturale, governato soltanto dalle forze della natura»¹⁶.

Occorre osservare, però, che, continuando a utilizzare la stessa logica dimostrativa «esperienziale», ci scontriamo con una seconda indiscutibile evidenza: se da una parte le aspirazioni affondano le radici in una dimensione sociale condivisa, esse sono però contemporaneamente la risultanza di una interazione di tale dimensione con l'*unicità* (gli interessi «ultimi») dell'individuo. Le aspirazioni sono un fenomeno «emergente» dall'interazione tra il contesto sociale e le premure ultime soggettive: se non ammettessimo questo secondo fattore, quello della spinta originaria delle aspirazioni umane, ci troveremmo infatti a dover registrare in contesti identici aspirazioni identiche, il che è palesemente inammissibile. Dobbiamo quindi riconoscere che «gli agenti valutano la situazione alla luce dei loro "interessi", oltre che delle circostanze, e hanno dei progetti sulla realtà»¹⁷.

D'altronde, questa mossa originaria è essenziale per la definizione stessa di un individuo riconoscibile come tale ed è quest'ultima spinta verso la realizzazione di un'urgenza profonda a rendere l'individuo un soggetto socialmente attivo e, soprattutto, socialmente «vigile»: infatti, «chi aspira a qualcosa è più vigile di chi non ha aspirazioni, è attento alle opportunità (che solo un'aspirazione, permette di considerare tali)»¹⁸.

Il concetto stesso di opportunità e del suo opposto, vincolo, non ha una validità «assoluta»: non esistono opportunità o vincoli, facilitazioni o ostacoli se non in una situazione «relativa», perché favorire e impedire sono verbi transitivi, prevedono un oggetto. È quindi possibile «ostacolare o agevolare la realizzazione di una determinata iniziativa dell'agente»¹⁹, perché, senza progetto, non ha senso parlare di ostacolo né di occasione. È per l'esistenza di quella capacità deliberativa e riflessiva propria dell'uomo e del tutto estranea alla materia inerte che le condizioni ambientali possono essere considerate vincoli o facilitazioni in quanto proprietà emergenti dall'interazione con i progetti umani: più precisamente una generica congiuntura di circostanze diventa «opportunità» solo in funzione di «scopi autorealizzativi non precedentemente accessibili»²⁰.

2. Individuo e ordine sociale: una interazione «rivoluzionata»

La dinamica realizzativa, dunque, potrebbe essere riassunta nella volontà individuale di trasformare gli eventi in *occasioni* o *vincoli* a partire dalle proprie *aspirazioni*, cioè

¹⁵ De Leonardis e Deriu 2012, XII.

¹⁶ M. Archer 2009, 88.

¹⁷ M. Archer 2006, 14.

¹⁸ P. Jedlowski 2012, 4.

¹⁹ M. Archer 2006, 59.

²⁰ R. Willig 2009, 352.

attraverso una *progettualità* che nasce dalle proprie *premure ultime*. A cancellare l'idea di un processo essenzialmente semplice interviene la considerazione che le aspirazioni sono sempre *situate*, dipendono, cioè, non solo dalla volontà individuale ma anche dal contesto sociale in cui prendono forma.

Le scienze sociali sono ormai concordi nell'individuare, nel flusso storico delle diverse civiltà umane, alcuni crocevia che segnano punti di non ritorno, che distinguono un «prima» da un «dopo». Diventa così ragionevole condividere l'interrogativo di Thomas Luckmann: «E se il rapporto dell'individuo con l'ordine sociale avesse subito una trasformazione radicale con l'avvento della società moderna?»²¹.

Se la realizzazione dell'individuo è un «processo bipolare», costituito cioè dalla dimensione di Ego che interagisce con Alter (l'altro come individuo o come sistema), dovremmo considerare che tale rapporto, con l'avvento modernità (e, successivamente, della postmodernità) ha subito «trasformazioni radicali»: proviamo a focalizzarne alcune caratteristiche.

Innanzitutto, modernità è teorica e progressiva esaltazione dell'individuo: sorprende leggere in Durkheim che proprio l'apparire nella storia del «potere dispotico», lungi dal rappresentare un principio di scomparsa dell'individuo, segna, al contrario, «il primo passo compiuto verso l'individualismo», dal momento che «i capi sono le prime personalità individuali che si sono svincolate dalla massa sociale [...] L'equilibrio è rotto»²². In effetti, secondo il sociologo francese, individualismo e libero pensiero sono due dimensioni interrelate che segnano un progressivo e costante sviluppo da sempre: «è un fenomeno che non comincia da nessuna parte, ma che si sviluppa incessantemente durante tutto il corso della storia»²³.

Esaltare una delle due dimensioni della costruzione identitaria, quella individuale, significa ridurre (teoricamente) l'importanza dell'altra, quella sociale: questo processo può essere indicato come «disgregazione dei popoli negli individui»²⁴. La modernità, infatti, «alimenta una realizzazione illimitata dell'individuo [...] e fa di tale realizzazione un dovere morale e una missione sacra»²⁵: potremmo perciò dire che «l'individualità autonoma diventa un obbligo per l'individuo moderno!»²⁶.

E così se il popolo scompare, una delle sue funzioni, quella del sostegno personale e «affettivo» all'individuo, viene ora lasciata alla libertà e all'espressività «intima» di ciascuno, a condizione di delegare totalmente la dimensione «pubblica» o «politica» all'invasività e alla impersonalità asettica del «sistema»: «La teoria dell'individuo [...] ha creduto di poter ritenere, che il vero rapporto generale fra gli individui fosse quello puramente e tecnicamente privato. Che la vita dell'individuo fosse vita specificamente

²¹ T. Luckmann 1969, 9.

²² E. Durkheim 1962, 204.

²³ Ivi, 183.

²⁴ S. Abbruzzese 2010, 205.

²⁵ D. Hervieu-Leger 1986, 225.

²⁶ T. Luckmann 2006, 8.

privata e che ogni tipo di rapporto pubblico fosse istituito, rispetto ad essi, come rapporto di privati»²⁷.

Con la stessa logica, nella tarda modernità, anche la formazione dell'identità diventa prevalentemente privata piuttosto che sociale, dal momento che «la salvezza non è più una vicenda collettiva»²⁸. A una concezione unitaria e condivisa dell'universo di senso, si sostituisce la disponibilità di diverse visioni del mondo e dei valori, conquiste del libero pensiero e del pluralismo moderni.

Se, però, ammettiamo l'esistenza di «un legame stretto e irrevocabile tra il progetto dell'ordine sociale e il progetto di vita individuale»²⁹, ne dobbiamo derivare che, sciolto questo nesso, anche la realtà sociale che permette all'individuo di costruire se stesso dandogliene gli strumenti e le occasioni si troverà, presto o tardi, in sofferenza. E, in questo circolo vizioso, l'individuo stesso si troverà a soffrirne. Se il soggetto, nel costruire il suo bene, non ha la possibilità o non sente la necessità di costruire il bene delle persone care, si troverà a consumare dei beni (relazionali) che le generazioni successive non potranno ricevere in dote: «A questo punto, si fa sempre più difficile elaborare un'idea del Sé diversa da un insieme particolare di desideri»³⁰.

Assistiamo così a una tragica nemesi storico-culturale: il processo di individualizzazione rischia di assottigliare l'individuo, fino a spegnerlo nell'esaltazione dei suoi rivolgimenti interiori. È questo l'unico spazio rimasto alla sua libertà. La razionalizzazione e il disincantamento del mondo, togliendo fede ingenua nella magia, hanno contemporaneamente fatto sì che «i valori supremi e sublimi siano divenuti estranei al grande pubblico per rifugiarsi nel regno extra mondano della vita mistica o nella fraternità dei rapporti immediati e diretti tra i singoli. Non è a caso che la nostra arte migliore sia intima e non monumentale, e che oggi soltanto in seno alle più ristrette comunità, nel rapporto da uomo a uomo, nel pianissimo, palpiti quell'indefinibile che un tempo pervadeva e rinsaldava come un soffio profetico e una fiamma impetuosa le grandi comunità»³¹; tutto questo non può che favorire la nascita di «una dittatura fondata sullo sfruttamento della natura sentimentale delle masse»³².

Lo spostamento dal pubblico al privato porta facilmente «all'interpretazione dell'esistenza come sentimento»³³. È così che l'identità può facilmente essere intesa «come una successione di momenti diversi»³⁴, emotivamente carichi, debordanti e contraddittori.

Vivere l'esistenza come sentimento comporta una rielaborazione radicale dei legami sociali: anch'essi, in qualche modo, devono essere riconsiderati in virtù non di un riconoscimento di appartenenza ma di un'esperienza emotiva.

²⁷ A. Bixio 1988, 162.

²⁸ A. B. Seligman 2002, 161.

²⁹ Z. Bauman 1999, 59.

³⁰ A. B. Seligman 2002, 187.

³¹ M. Weber 1997, 41.

³² Ivi, 89.

³³ N. Luhmann 1976, 133.

³⁴ F. Crespi 2005, 85.

Allo stesso modo, anche i weberiani «valori supremi e sublimi» devono essere riletti in tale ottica: ecco allora che la *libertà* (individuale) diventa il valore assoluto «in base al quale ogni altro valore deve essere valutato e la misura con cui la saggezza di ogni norma e decisione sovra-individuale va confrontata»³⁵. Si tratta però di una libertà che cambia fisionomia rispetto ai contenuti eroici e gravosi della tradizione umanistica e diventa «pulizia meticolosa» di tutto ciò che esula «dall'umana ricerca di piaceri». La libertà postmoderna è allora «la capacità di fare ciò che piace, una libertà di scelta che implica il diritto dell'individuo a non essere ostacolato da altri nello svolgimento della sua attività»³⁶, perché si è liberi se (e solo se) si può agire secondo la propria volontà.

La contraddizione tra libertà e legami si sana progressivamente nel costante abbattimento e restringimento del campo di azione dei secondi fino a garantire l'assoluto «diritto di scegliere una propria identità»³⁷: «è l'individuo che deve decidere cosa deve fare e quindi cosa deve fare di se stesso»³⁸.

Un altro grande valore «supremo e sublime» indiscusso fino alla modernità è quello legato al trascorrere del *tempo*, come dimensione che permette all'uomo di trovare se stesso e di realizzare, nel contempo, un progetto. Nella sua versione «emotiva», il tempo si frammenta in episodi, separati dal loro passato e dal loro futuro: esso «non è più un fiume, ma un insieme di pozzanghere e piscine [...] Nessuna strategia di vita che abbia una certa coerenza o coesione»³⁹.

Ma la frammentazione del tempo porta con sé la frammentazione dell'individuo e, insieme, dei legami di cui è costituito: le relazioni sono così riconducibili a una singola funzione o un singolo servizio, diventano pura strumentalità occasionale (appunto, emozionale) evitando con cura «la costruzione di reti di doveri e obblighi reciproci che siano permanenti»⁴⁰. Infatti, «avere un'identità "per tutta la vita", si rivela un handicap piuttosto che un vantaggio, un peso che impedisce il movimento»⁴¹. Ecco allora che la «biografia come dimensione unitaria cede il passo a una narrazione per frammenti»⁴², perché «l'ostacolo non è più quello di scoprire, inventare una identità, ma evitare che questa si appiccichi»⁴³.

Tutto questo non può che aprire nuove problematiche prima sconosciute a livello relazionale e quindi sociale: il nesso tra le proprie azioni e le loro conseguenze tende a diventare inevitabilmente più labile e ad aprire la strada a quella che oggi viene chiamata «crisi della responsabilità», i cui confini «vengono via via ristretti, fino a farli coincidere con quelli dell'esercizio di ruolo»⁴⁴. La nuova libertà sembra avere come riferimento

³⁵ Z. Bauman 1999, 9.

³⁶ Ivi, 77.

³⁷ Ibidem.

³⁸ D. Riesman 1973, 57.

³⁹ Z. Bauman 1999, 38.

⁴⁰ Ivi, 49.

⁴¹ Ivi, 67.

⁴² C. Leccardi 2012, 34.

⁴³ Z. Bauman 1999, 37.

⁴⁴ C. Leccardi 2009, 41.

un'ancestrale quanto utopica "idea guida", quella della «possibile indipendenza dal tempo e dallo spazio»⁴⁵.

Anche lo «spazio sociale» non riesce a sottrarsi a questa progressiva erosione di incidenza sull'azione individuale: indipendenza, da questo punto di vista, significa progressiva disgregazione delle relazioni interpersonali, da sempre baluardo contro l'illusoria riduzione intimistica delle categorie morali. Per ottenere quest'autonomia dall'influenza altrui occorre promuovere una distanza tra sé e gli altri, i quali devono diventare necessariamente oggetto di valutazione estetica piuttosto che morale: occorre cioè riuscire a trasformare la «responsabilità» in «gusto» personale. Infatti, la relazione con Alter deve essere scrupolosamente «bonificata» dal momento che «seguire l'impulso morale significa assumersi la responsabilità [...] impegnarsi per il suo benessere»⁴⁶. Occorre invece pervenire alla soppressione di tale impulso, dal momento che «il dovere del cittadino postmoderno è quello di condurre una vita piacevole»⁴⁷.

A questo risultato si perviene attraverso un'attenta gestione delle relazioni che escluda con attenzione un coinvolgimento «totale» con Alter, e che si assesti esclusivamente su aspetti funzionali e strumentali del rapporto: la vita cittadina è il prototipo di «una vita moralmente povera e perciò libera di essere assoggettata a regole che non rispondano a criteri morali»⁴⁸. In città le persone non sono altro che «superfici», utili solo per le sensazioni che sanno produrre: esse «non hanno un "dietro" o un "sotto naturale", una profondità»⁴⁹.

I risultati attesi, però non coincidono con quello che accade di fatto: anzi, potremmo dire che gli effetti di questa esaltazione delle capacità e della libertà dell'individuo non sembrano capaci di garantirgli quel processo realizzativo che stiamo indagando. Con il concetto di personalizzazione viene alla ribalta quello di *homo economicus*, attore razionale, individualista, utilitarista, calcolatore e strumentale che, nella realtà, può essere valutato, dalla psicologia sociale, come «un'ontologia impoverita»⁵⁰ nella quale, «l'individuo è intrappolato in un'idea incompleta di libertà e costretto a motivare, ottimizzare e verificare la propria vita al fine di aumentare l'efficienza»⁵¹. Infatti, quando si è soli di fronte alle richieste normative, «la relazione pratica positiva al proprio sé è minacciata [...] l'individuo è tenuto prigioniero in una sfibrante – per così dire - caccia al riconoscimento»⁵².

Già Comte, del resto, aveva intravisto «la malattia del mondo occidentale»⁵³ proprio nell'individualismo, in virtù del quale un accento e una sottolineatura esagerata sulla scelta

⁴⁵ Ivi, 51.

⁴⁶ Z. Bauman 1999, 50.

⁴⁷ Ivi, 51.

⁴⁸ Ivi, 91.

⁴⁹ Ivi, 94.

⁵⁰ S. Houston 2010, 842.

⁵¹ R. Willig 2009, 358.

⁵² Ivi, 359.

⁵³ R. A. Nisbet 1987, 377.

dell'agente, «lungi dal liberare gli individui, li ha irretiti in una voragine di vuoto»⁵⁴. Infatti, «in assenza di un forte e resistente spirito nella visione del mondo [...] il tipo di personalità moderna dominante sarà adattabile - o eterodiretto»⁵⁵. L'eterodirezione, nell'intuizione quasi profetica realizzata settant'anni fa da David Riesman, è la dinamica attraverso cui, in un'ultima autodeterminazione (che potrebbe anche essere denominata *ultima solitudine*), un individuo realizza se stesso semplicemente realizzando quello che vogliono gli altri. La cosa nuova è che non si tratta di un processo imposto con la violenza (caratteristica dei totalitarismi del '900), quanto piuttosto di una scelta formalmente libera e volontaria, percepita come «naturale».

È come se la «natura» dotasse l'uomo postmoderno di un «radar psicologico» capace di rilevare l'azione degli altri, specialmente quella simbolica: in questo modo, «la persona eterodiretta acquista un intenso interesse agli effimeri gusti degli "altri"»⁵⁶ e «il gruppo dei pari diventa la misura di tutte le cose»⁵⁷, la fonte di direzione per l'individuo.

Se questa dinamica contiene di per sé una certa «naturalità», cioè una sua necessità antropologica, dal momento che tutti, in qualche misura, vogliono e hanno bisogno di piacere a qualcuno, è però «soltanto il moderno tipo eterodiretto che fa di questo la sua principale fonte di direzione ed il suo principale campo di sensibilità»⁵⁸. È per questo motivo che l'*approvazione* in sé, indipendentemente dal suo contenuto, «diventa quasi l'unico bene non equivoco di questa situazione: si fa bene quando si è approvati»⁵⁹. Anche le capacità o le competenze individuali vengono così valutate e premiate non in sé ma secondo l'effetto che esercitano sugli altri.

«Dal momento in cui nasce, l'individuo si sente continuamente ripetere una lezione: c'è un solo modo di farsi strada nel mondo, e cioè rinunciare alla speranza di realizzare pienamente se stesso. Il successo si consegue solo attraverso l'imitazione [...] egli deve dunque la salvezza al più antico espediente biologico di sopravvivenza, il mimetismo»⁶⁰.

3. Personalità «sana» e riconoscimento: la centralità della relazione sociale

Abbiamo ipotizzato che il rapporto dell'individuo con l'ordine sociale possa aver subito una trasformazione radicale con l'avvento della società moderna. Ci chiediamo ora: al di sotto dei pur profondi mutamenti nelle dinamiche realizzative (strettamente legate alle variabili socioculturali) esistono delle condizioni strutturalmente invariabili? In altri termini, ci sono limiti oltre i quali un cambiamento porterebbe all'annientamento del processo di costruzione identitaria? Analizziamo, come primo approfondimento, il rapporto tra

⁵⁴ S. Houston 2010, 843.

⁵⁵ T. Luckmann 2006, 11.

⁵⁶ D. Riesman 1973, 93.

⁵⁷ Ivi, 102.

⁵⁸ Ivi, 30.

⁵⁹ Ivi, 62.

⁶⁰ M. Horkheimer 1970, 123.

individuo e sistema (che sinteticamente potremmo indicare come rapporto Ego / Alter), cercando di individuarne le costanti e le variabili.

Innanzitutto, nelle società tradizionali «un cavaliere era un cavaliere e un contadino era un contadino, per gli altri oltre che per se stesso»⁶¹. Questo chiaramente non implica che il contadino fosse felice della propria identità o non desiderasse essere cavaliere: semplicemente la mobilità sociale era allora un concetto impraticabile e quindi non si poteva alimentare e neppure ipotizzare una «aspirazione» di quel tipo. L'identità non era quindi «un problema»: la maggior parte delle persone, infatti, diventavano «quello che ci si aspettava diventassero». Oggi, invece, «l'autonomia dell'esistenza individuale sembra essere divenuta problematica»⁶².

Quanto più aumentano le opzioni, infatti, tanto più la relazione dell'individuo con il sistema sociale diventa problematico e, in questa situazione, affiora in maniera sempre più impellente «la questione del rapporto tra il diritto dell'individuo di agire e realizzare il suo desiderio e il dovere di realizzare ideali morali superiori»⁶³. Le teorie sociologiche dell'«idraulica sociale» hanno riportato all'attenzione degli studiosi alcune domande centrali per comprendere le nuove modalità con cui l'individuo vive, interpreta, sfrutta o subisce la relazione con il suo contesto sociale: «Quale è la pressione della società moderna sul corso della vita individuale? In che modo una persona può mantenere la propria autonomia in questa società?»⁶⁴.

Per tanto tempo la teoria sociologica si è attestata su concezioni deterministiche e ultrasocializzate, per le quali il sistema sociale viene considerato il principio agente in grado, da solo, di dare forma compiuta all'identità. Oggigiorno si è ormai soliti ripensare una qualche «eccedenza» dell'identità personale rispetto al contesto sociale e considerare «l'identità come relazione tra identità personale e identità sociale (identificazione e riconoscimento)»⁶⁵.

Un'altra componente da considerare per indagare in maniera appropriata i processi di realizzazione dell'identità sociale è quella legata alla dimensione temporale di questi processi. Se la costruzione del sé è un processo, «il tempo è la sostanza di cui un sé umano è costruito»⁶⁶. Anche in questo caso il passaggio dalle culture classiche a quelle moderne e postmoderne è stato decisivo sotto molti aspetti e ha prodotto problematiche prima sconosciute.

L'antropologia sociale ha chiarito che l'identità si forma «attraverso la continuità del sé nel corso del tempo»⁶⁷. È questo l'elemento essenziale in grado di rendere una persona una con se stessa oltre le mutevoli fasi dell'intera vita: la questione della continuità, quindi, «è lì per tutte le questioni di identità: somiglianza tra le circostanze presenti e passate [...]

⁶¹ P. L. Berger e T. Luckmann 1969, 224.

⁶² T. Luckmann 1969, 7.

⁶³ J. Tønnesvang 2005, 51.

⁶⁴ T. Luckmann 1969, 8.

⁶⁵ P. Terenzi 2006, 90.

⁶⁶ T. Luckmann 1983, 69.

⁶⁷ M. Douglas 1983, 36.

ragionevole aspettativa che la somiglianza continuerà»⁶⁸. La postmodernità, al contrario, proprio su questa dimensione, rivela una certa riluttanza a riconoscere uno sviluppo continuo come parte integrante della personalità umana: questo confligge con l'ipotesi che l'identità possa essere definita, con la psicologia sociale, «come un processo continuo, finalizzato all'elaborazione e al mantenimento di caratteri distintivi psicologici positivi, nonché di un senso di continuità e di appartenenza sociale»⁶⁹.

Mettere in discussione questo principio, nelle sue estreme conseguenze logiche non può che confliggere con alcuni capisaldi della convivenza civile stessa: infatti dal momento che il funzionamento di qualsiasi ordinamento giuridico si basa sul principio della responsabilità personale, «la legge ha bisogno che la persona sia concepita come continua»⁷⁰. La legge, cioè, deve assumere un'identità continua e distinta, in modo che la colpa commessa ieri possa essere considerata tale oggi, attraverso la continuità del responsabile, del colpevole. Possiamo perciò considerare l'identità personale come «l'esito della relazione dialettica fra permanenza e mutevolezza, tra continuità e discontinuità, tra passato, presente e futuro»⁷¹.

Nella postmodernità tutto questo viene messo in discussione: «Osserviamo ora la "perdita dello stato stabile"»⁷². Nel XVII secolo, infatti, «l'unità di esistenza e conservazione si è rotta e il presente è stato concepito come discontinuo»⁷³ dando vita a una cosiddetta «epoca degli istanti in successione che prendono il posto della vera e propria esperienza del tempo»⁷⁴ nella quale «il presente può dunque diventare punto di riferimento unico»⁷⁵. Ma tra tutti gli aspetti critici della cultura postmoderna, quello che risulta forse incompatibile (se spinto fino alle estreme conseguenze logiche) non appena con la tradizione culturale precedente, ma con i requisiti minimi essenziali per il processo di costruzione dell'identità, è la gestione delle «relazioni»: la concezione di Alter come «superficie» toglie di fatto dalla scena un protagonista essenziale alla realizzazione dell'individuo, così come l'illusorio trasloco della propria identità dal pubblico al privato. La persona, infatti, si umanizza «non nella solitudine, né nel totale coinvolgimento sociale, ma nell'inter-azione con la società»⁷⁶.

Personalità «sana», infatti, in psichiatria è «espressione di un tempo e di luogo, un sistema di relazioni interpersonali»⁷⁷, dal momento che «identità per sé e identità per l'altro sono al tempo stesso inseparabili e legate in modo problematico»⁷⁸. La felice raffigurazione di N. Elias per il quale l'identità è la risultanza di due radici, *identità/io* (il

⁶⁸ Ivi, 43.

⁶⁹ K. Libebkind 1983, p. 187.

⁷⁰ M. Douglas 1983, p. 37.

⁷¹ C. Leccardi 2012, 40.

⁷² N. Luhmann 1976, 134.

⁷³ Ivi, 133.

⁷⁴ C. Leccardi 2005, 50.

⁷⁵ Ivi, 83.

⁷⁶ M. Archer 2006, 39.

⁷⁷ G. Murphy 1959, 83.

⁷⁸ C. Dubar 2004, 130.

nome proprio della persona), e *identità/noi* (il suo cognome) sottolinea efficacemente la complementarità irriducibile delle due derivazioni. Soltanto la società occidentale ha potuto permettersi il lusso di accentuare progressivamente l'identità-io a scapito dell'identità-noi: un'identità «io senza noi», però, non può che fiorire da un'illusoria rappresentazione di sé che hanno le persone «adulte, sane e benestanti»⁷⁹, quelle cioè che possono godere di brevi periodi di fittizia autosufficienza.

Se «è solo attraverso gli altri che possiamo giungere alla scoperta di noi stessi»⁸⁰, è solo attraverso gli altri, paradossalmente, che l'individuo può maturare la coscienza della sua unicità e irriducibilità fino ad «arrivare al punto di andare contro il mondo intero»⁸¹. L'identità, dunque, «è mediata dalla relazione, ossia l'identità si forma attraverso la relazione con l'Altro da sé»⁸². Senza la contingenza della relazione Ego-Alter, quindi, «la persona non potrebbe compiere i passaggi necessari per sviluppare la sua natura fino a fare le scelte che riguardano i suoi interessi ultimi»⁸³. In altre parole, «l'identità sociale si forma, nel dialogo fra l'“io” e le altre identità»⁸⁴. Proprio questo dinamismo, il *dialogo*, centrale nel processo di maturazione dell'identità, sembra essere oggi agonizzante, tra il plauso generale di coloro che, al contrario, proclamano di voler perseguire e assicurare i diritti dell'individualità.

Il Sé si sviluppa fino alla sua maturità soltanto attraverso il dialogo, è un Sé dialogico e coincide con «il compito che ogni persona ha di diventare ciò che è attraverso relazioni e pratiche dialogiche»⁸⁵. È ingenuo pensare che la persona sia capace di entrare in relazione solo in quanto «soggetto già formato»: al contrario, all'inizio sta proprio la relazionalità «a partire dalla quale si rende possibile la stessa costruzione dei soggetti individuali»⁸⁶.

Tale dinamica dunque incide su (ed è condizione di) tutte le fasi di sviluppo dell'identità: «Senza questa radice di relazione ad altri, l'individuo perde il punto di riferimento per la valutazione della sua esperienza»⁸⁷ e questo disorientamento, dovesse perdurare, si tradurrebbe inevitabilmente «in esperienza della insignificanza personale»⁸⁸. Possiamo, per questo motivo condividere una conclusione logica e straordinariamente impegnativa: «l'auto-realizzazione è fondamentalmente una impresa relazionale [...] e solo tale auto-realizzazione-in-connessione merita di essere chiamata auto-realizzazione in un senso genuino»⁸⁹. In un quadro di riferimento in cui le «connessioni» diventano «superfici» o vengono semplicemente fruite a livello strumentale, il percorso realizzativo non può che essere messo a rischio.

⁷⁹ Cfr. N. Elias 1980.

⁸⁰ P. L. Berger e B. Berger 1995, 81.

⁸¹ G. H. Mead 1966, 182.

⁸² Ivi, 364.

⁸³ P. Donati, I. Colozzi 2006, 104.

⁸⁴ Ivi, 102.

⁸⁵ L. Gattamorta 2008, 228.

⁸⁶ F. Crespi 2005, 8.

⁸⁷ J. Tønnesvang 2005, 56.

⁸⁸ Ibidem

⁸⁹ Ivi, 54.

Oggi fa ormai parte del nostro modo di pensare il presupposto che autorealizzazione e relazionalità siano termini incompatibili: in realtà, la personalità individuale può realizzarsi «solo all'interno della matrice delle relazioni sociali, e dunque nel pieno rispetto delle leggi, delle norme e delle regole che le definiscono»⁹⁰ e non semplicemente «per mezzo dell'autorealizzazione della volontà»⁹¹.

L'esperienza che più evidenzia la non negoziabilità di questa dinamica è proprio l'urgenza umana di «riconoscimento»: «Il bisogno di essere presi in considerazione non è semplicemente un bisogno fra tanti altri, al quale si possa eventualmente rinunciare. In esso si iscrive la condizione di possibilità del nostro essere persone»⁹². Perciò l'idea di «riconoscimento» può essere considerata come «principio assiale» nei rapporti umani, dal momento che «il riconoscimento reciproco è il presupposto per l'auto-realizzazione ottimale»⁹³. Essere riconosciuti significa essere oggetto di quell'«atto espressivo con il quale un'altra persona fa un gesto di stima [...] essere il benvenuto in qualsiasi contesto spazio/tempo»⁹⁴. È così vero questo che se il riconoscimento previsto non arriva, l'individuo cade nell'invisibilità: «Il riconoscimento è un bisogno umano fondamentale per dare un senso al sé»⁹⁵.

Si può meglio comprendere la centralità di questo processo se lo si considera alla luce del fatto che, per ciascuno di noi (secondo diverse declinazioni) è fondamentale poter dare un contributo distintivo per la comunità «e, soprattutto, veder riconosciuto questo contributo»⁹⁶. Assottigliare, superficializzare, barattare o azzerare i legami sociali (soprattutto quelli con gli altri importanti) significa allora cancellare l'unico «contesto entro il quale l'individuo può esistere ed essere riconosciuto»⁹⁷.

Occorre d'altra parte considerare che il bisogno di riconoscimento è tutt'altro che infantile o superato, anche nei rapporti più anonimi e burocratici: potremmo anzi considerare questo elemento uno tra i moventi più efficaci nel mettere in moto e nel tenere insieme l'attivismo febbricitante delle società avanzate. Si tratta però, verosimilmente, di un riconoscimento impoverito, ridotto alle sue dimensioni psicologiche o strumentali: «Cosa rimane da riconoscere se i ruoli sono svuotati di significato e vengono separati dai soggetti in ogni senso significativo? Quando l'autorità è interiorizzata, diventa impossibile aspirare al riconoscimento reciproco, e ci troviamo intrappolati in forme sempre più solipsistiche di autoriconoscimento, che si riducono spesso a semplice acclamazione»⁹⁸.

Ecco qui emergere l'ultima delle dimensioni della relazione sociale messa radicalmente in discussione con l'avvento della modernità: se l'identità necessita di «riconoscimento», quest'ultimo è un processo relazionale collegato in maniera stretta ai ruoli sociali

⁹⁰ A. B. Seligman 2002, 64.

⁹¹ Ivi, 65.

⁹² Sparti 2008, 113.

⁹³ S. Houston 2010, 846.

⁹⁴ R. Willig 2009, 355.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ S. Houston 2010, 853.

⁹⁷ A. B. Seligman 2002, 188.

⁹⁸ Ivi, 190.

«legittimati» a produrlo. Per dirla in maniera semplificata, per essere «chi» o «quello che» voglio essere, occorre che ci sia qualcuno che mi «certifichi» che tale «identificazione» è socialmente concessa, pubblicamente e collettivamente riconosciuta, con i relativi onori e oneri legati al ruolo sociale in questione: in altri termini, occorre una «autorità». Se la relazione autorevole sembra «essere scomparsa dal mondo moderno» e se «in pratica non meno che in teoria, non siamo più in grado di sapere che cosa veramente sia l'autorità»⁹⁹, questo è anche dovuto al fatto che, in nome di quella stessa autorità si sono compiuti i crimini di massa che tutti conosciamo.

Se quindi è comprensibile la reazione di tanti intellettuali del dopoguerra mirata a individuare e a estirpare il cancro dell'autoritarismo (da Kurt Lewin a Eric Fromm, da Theodor Adorno a tutta la Scuola di Francoforte), sta di fatto che, in situazioni tragiche, sempre si corre il rischio di buttare il bambino con l'acqua sporca. La relazione autorevole non è evitabile: «Averla perduta significa aver perduto le fondamenta del mondo»¹⁰⁰. Perciò, «è inutile soffermarci sulle varie metafore con cui l'eclissi dell'idea di autorità può essere espressa, e che si compendiano poi in una sola: "Scomparsa dell'idea del Padre"»¹⁰¹.

Non si tratta qui di risolvere il cortocircuito che si è venuto a creare rispolverando nostalgie per i tempi che furono (che, tra l'altro, non furono probabilmente migliori di quelli attuali). Si tratta piuttosto di non cadere nella tentazione di obliterare dimensioni essenziali allo sviluppo dell'autocoscienza in nome di un loro grave abuso, ideologicamente giustificato nel passato.

4. Conclusioni

Siamo ancora nella postmodernità? Sembrerebbe di no, ma ancora non ci sono segni chiari che indichino la direzione che questo possibile superamento potrebbe prendere. Certamente la cultura postmoderna non ha contribuito a rendere l'uomo contemporaneo favorito nella sua urgenza realizzativa rispetto ai «tipi» che l'hanno preceduto. Sono aumentati i diritti, sono aumentate le opportunità, è aumentata la ricchezza (che ora però torna a minacciare una clamorosa retromarcia) e con essa il *deus ex machina*, il benessere: eppure non è più semplice oggi rispondere alla domanda di tanti ricercatori delle scienze umane che cercano di misurare la felicità, di determinare cioè ciò che rende le persone felici e misurare così il progresso sociale. Se è quasi banale rilevare che «le persone nei paesi ricchi sono più felici delle persone nei paesi poveri» è invece interessante riconoscere che «una volta che il livello di una società di ricchezza pro-capite supera una soglia, ulteriori aumenti non hanno quasi alcun effetto sulla felicità»¹⁰².

⁹⁹ H. Arendt 1999, 131.

¹⁰⁰ Ivi, 134.

¹⁰¹ A. Del Noce 1975.

¹⁰² B. Schwartz 2004, 106.

Esiste sempre qualcosa che non è «procurabile», di cui si sente tuttavia l'esigenza, come di un qualcosa di essenziale. «Ma se i soldi non fanno felice la gente, che cosa può farlo? Ciò che sembra essere il fattore più importante nel fornire felicità sono le relazioni sociali strette [...] essere collegati ad altri sembra essere molto più importante per il benessere soggettivo che essere ricchi»¹⁰³. Occorre notare che in queste affermazioni è sotteso un bizzarro paradosso: i legami sociali, quelli che sembrerebbero favorire il processo realizzativo della persona, «in realtà diminuiscono la libertà, la scelta e l'autonomia»¹⁰⁴. I legami più forti (il matrimonio, l'amicizia, l'appartenenza ideologica o religiosa) sono infatti quelli che più vincolano l'azione dell'individuo: e così, «ciò che sembra contribuire più alla felicità ci lega piuttosto che liberarci»¹⁰⁵.

Concludiamo con due osservazioni sintetiche del percorso fin qui realizzato.

La postmodernità è stata una cultura di «corto circuito», in cui a rischiare il *black out* è l'umano: quando infatti si contrappongono strumentalmente urgenza dell'altro ed esaltazione di sé, si tenta di far correre un motore chiudendo però la pompa della benzina. Esaltare l'individuo coincide con l'esaltare la trama di relazioni capaci di riconoscerlo.

L'esito di questa ubriacatura è paradossalmente un'estrema e pressoché assoluta solitudine dell'individuo con se stesso, il quale però non può che cercare il riconoscimento di cui ha bisogno attraverso relazioni meno impegnative e possibilmente «virtuali». Si genera così un profilo umano, un «idealtipo» che dovrebbe campeggiare al vertice del dizionario postmoderno e concluderlo, *l'uomo debole*, nemesis di quel processo che, nelle intenzioni, avrebbe dovuto esaltarne il consolidamento e la capacità di autodeterminazione: il deperimento dei beni relazionali porta con sé la fallace esaltazione dell'*uomo impoverito*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABBRUZZESE Salvatore, 2010, *Un moderno desiderio di Dio*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ALLODI Leonardo, 2008, *Persona e ruolo sociale Persona e Sé*. In Allodi L., Gattamorta L. (a cura di) *"Persona" in sociologia*. Meltemi, Roma.

ARCHER Margaret, 2006, *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*. Edizioni Erikson, Trento.

Id., 2009, *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*. Edizioni Erickson, Trento, 2009.

¹⁰³ Ivi, 107.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ivi, 108.

ARENDRT Hannah, 1999, *Tra passato e futuro*. Garzanti, Milano.

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

BELARDINELLI Sergio, 2008, *Persona e cultura*. In ALLODI Leonardo e GATTAMORTA Lorenza (a cura di), 2008, *"Persona" in sociologia*. Meltemi, Roma.

BERGER Peter Ludwig e BERGER Brigitte, 1995, *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*. il Mulino, Bologna.

BERGER Peter Ludwig, LUCKMANN Thomas, 1969, *La realtà come costruzione sociale*. il Mulino, Bologna.

BIXIO Andrea, 1988, *Proprietà e appropriazione. Individuo e sovranità nella dinamica dei rapporti sociali*, Giuffrè, Milano.

COLOMBO Eduardo, 2012, *Immaginario e differenza. Le aspirazioni multiculturali dopo la crisi del multiculturalismo*. In DE LEONARDIS Ota e DERIU Marco (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*. Egea, Milano.

CRESPI Franco, 2005, *Sociologia del linguaggio*. Laterza, Roma-Bari.

DE LEONARDIS Ota e DERIU Marco (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*. Egea, Milano.

DEL NOCE Augusto, 1975, voce *"Autorità"*. Enciclopedia del Novecento, Treccani, Roma.

DONATI Pierpaolo e COLOZZI Ivo, 2006, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*. il Mulino, Bologna.

DOUGLAS Mary, 1983, *How Identity Problems Disappear*. In JACOBSON-WIDDING Anita (a cura di), *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium*. Almqvist & Wiksell, Uppsala.

DUBAR Claude, 1996, *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*. il Mulino, Bologna, 2004.

DURKHEIM Émile, 1962, *La divisione del lavoro sociale*. Edizioni di comunità, Milano.

Id., 2005, *Le forme elementari della vita religiosa e il sistema totemico in Australia*. Meltemi, Roma.

DUVIGNAUD Jean, 1969, *Sociologia dell'arte*. il Mulino, Bologna.

ELIAS Norbert, 1980, *La civiltà delle buone maniere*. il Mulino, Bologna.

FERRARA Alessandro, 2008, *Persona e Sé*. In ALLODI Leonardo e GATTAMORTA Lorenza (a cura di), *"Persona" in sociologia*. Meltemi, Roma.

GATTAMORTA Lorenza, 2008, *Il Sé dialogico*. In ALLODI Leonardo e GATTAMORTA Lorenza (a cura di), *"Persona" in sociologia*. Meltemi, Roma.

ALLODI Leonardo e GATTAMORTA Lorenza (a cura di), 2008, *"Persona" in sociologia*. Meltemi, Roma.

HERVIEU-LEGER Danièle, 1986, *Vers un nouveau christianisme*. Cerf, Paris.

HORKHEIMER Max, 1970, *Eclisse della ragione*. Einaudi, Torino.

HOUSTON Stan, 2010, «Beyond Homo Economicus: Recognition, Self-Realization and Social Work». In *British Journal of Social Work* 40: 841-857.

JEDLOWSKI Paolo, 2012, *Il senso del futuro. I quadri sociali della capacità di aspirare*. In DE LEONARDIS Ota e DERIU Marco (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*. Egea, Milano.

LECCARDI Carmen, 2005, *I tempi di vita tra accelerazione e lentezza*. In CRESPI Franco (a cura di), *Tempo vola. L'esperienza del tempo nella società contemporanea*. Il Mulino, Bologna.

Id., 2009, *Sociologie del tempo*. Laterza, Roma-Bari.

Id., 2012, *I giovani di fronte al futuro: tra tempo storico e tempo biografico*. In DE LEONARDIS Ota e DERIU Marco (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*. Egea, Milano.

LIBEBKIND Karine, 1983, *Dimensions of Identity in Multiple Group Allegiance*. In JACOBSON-WIDDING Anita (a cura di), *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium*. Almqvist & Wiksell, Uppsala.

LUCKMANN Thomas, 1963, *La religione invisibile*. il Mulino, Bologna.

Id., 1983, *Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time*. In JACOBSON-WIDDING Anita (a cura di), *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium*. Almqvist & Wiksell, Uppsala.

Id., 2006, *Personal identity as a sociological category*, Lecture in Zagabria. <http://www.scienzepostmoderne.org/OpereComplete/LuckmannThomasPersonalIdentitySociologicalCategory.pdf>

LUHMANN Niklas, 1976, «The future cannot begin: temporal Structures in Modern Society». In *Social Research*, 43: 130-151.

MANDICH Giuliana, 2012, *Il futuro quotidiano. Habitus, carattere, riflessibilità e capacità di aspirare*. In DE LEONARDIS Ota e DERIU Marco (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*. Egea, Milano.

MEAD, George Herbert, 1966, *Mente, sé e società*. Giunti, Firenze.

MURPHY Gardner, 1959, «Self-realization and mental health». In *Bulletin of the Menninger Clinic*, 3: 81-84.

NISBET Robert Alexander, 1987, *La tradizione sociologica*. La Nuova Italia, Firenze.

RIESMAN David, 1973, *La folla solitaria*. il Mulino, Bologna.

SCHWARTZ Barry, 2004, *The paradox of choice. Why more is less. How the culture of abundance robs us satisfaction*. Harper Collins Publishers, New York.

SELIGMAN Adam, 2002, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*. Meltemi editore, Roma.

SPARTI Davide, 2008, *Fra persona e non-persona: riconoscere l'altro Persona e Sé*. In ALLODI Leonardo e GATTAMORTA Lorenza (a cura di), *"Persona" in sociologia*. Meltemi, Roma.

TERENZI Paolo, 2006, *Identità*. In BELARDINELLI Sergio e ALLODI Leonardo (a cura di), *Sociologia della cultura*. Franco Angeli, Milano.

TØNNESVANG Jan, 2005, *The structure of Self-Realisation*. In Id., *Selv-realisering som bipolarart faenomen*. S. & Eriksen, C. Eds., Brinkmand.

WEBER Max, 1997, *Il lavoro intellettuale come professione*. Einaudi, Torino.

WILLIG Rasmus, 2009, «Self-Realization Options. Contemporary Marching Order in the Pursuit of Recognition». In *Acta Sociologica*, 4: 338-350.

stampato nel mese di ottobre 2020
a Campobasso
presso il Centro Progettazione Grafica & Stampa
dell'Università degli Studi del Molise

ISBN 9788896394328