

polazione, diventa la principale competenza per acquisire prestigio. I ragazzi sono sensibilizzati nei riguardi della loro posizione nella gerarchia sociale perchè essa controlla gran parte del loro comportamento sociale secondo una rigida attribuzione di *status*: normalmente un ragazzo può cambiare il suo *status* sfidando alla lotta un ragazzo di *status* più alto. L'onnipresenza di un *continuum* istituzionalizzato forte-debole nella struttura di *status* e la mancanza di identificazioni alternative esagerano la norma della durezza. L'aggressività interna in un gruppo primario crea un intenso bisogno per gli aggressori di razionalizzare il loro comportamento. Le drastiche restrizioni per il raggiungimento dello *status* dentro il cottage portano ad esagerare la conformità agli standards del *peer group*. Questi modelli rigidi limitano aspramente la possibilità di esperienze personali e di trasformazione sociale, soprattutto nel senso dello sviluppo di modelli di partecipazione più costruttivi (manca infatti l'esperienza di tecniche sociali non autoritarie). Un potente gruppo di riferimento è così creato e interposto tra il ragazzo e lo *staff*, e sfida le pratiche, i valori, e le aspirazioni dello *staff*.

Lo *staff* non altera fundamentalmente l'eredità culturale fondata sull'aggressività e la manipolazione, ma impara ad adattarsi ad essa, in modo che i ragazzi si sentono abbandonati a quella struttura autoritaria: l'inevitabilità della sottocultura delinquente ottiene una sorprendente accettazione da parte di entrambi i gruppi. Si costruisce così uno pseudo-ambiente in un campo interazionale comune tra due sistemi sociali straordinariamente indipendenti, ancorchè complementari. Questa complementarità implica un certo isolamento tra i due gruppi: nel breve tragitto dall'ufficio clinico al cottage, il ragazzo passa da una società all'altra.

L'autore conclude indicando il significato che la sua analisi può avere come contributo alla teoria delle sottoculture devianti e le sue implicazioni per un programma integrato, individuale e sociale, di trattamento residenziale.

A. TOSI

Milano.

SCHELSKY H., *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. Westdeutscher Verlag, Köln 1961. Un volume di pp. 77.

Il noto sociologo tedesco in questo saggio affronta la tesi secondo cui la scientificizzazione della vita modifica il rapporto uomo-mondo. La realtà fisica, che si chiamava natura, in tale processo si dissolve in molteplici rapporti immateriali che altro non sono che lo stesso spirito umano. Con ogni nuovo oggetto tecnico che creiamo mettiamo in atto una nuova fattispecie sociale e modifichiamo la natura spirituale dell'uomo che, in tal modo, viene a dipendere dalla sua produzione. Nessuna forma di sapere umano potrebbe perciò dedurre, in anticipo, il mondo e l'uomo.

Passando a considerare il problema del dominio politico, l'autore mostra come nella civilizzazione scientifica lo Stato viene a disporre di tutti i più perfezionati mezzi tecnici della società. La sua sovranità non si manifesta quindi, come sosteneva Weber, solo nel monopolizzare l'uso della forza, ma nel porsi al di là dell'uso della totalità dei mezzi tecnici. In realtà non vi è più nessuno che domina perchè funziona solo una apparecchiatura che richiede soltanto di essere servita esperatamente. Quanto più progredisce la tecnica tanto più piccolo diventa il raggio delle decisioni politiche (come volere nor-

mativo) tanto che buona parte delle lotte politiche è in realtà un conflitto tra gli esperti, o fra i politici, in quanto rappresentanti di interessi particolari, e i primi.

L'interesse generale è rappresentato quindi non dai politici, ma dai tecnici e perciò la democrazia diviene una illusione.

Anche la formazione della persona ne risulta trasformata. Un tempo lo scopo era l'autoformazione degli uomini al fine di creare una libertà interiore: ciò avveniva mediante l'incorporazione di un universo spirituale staccato dalla pratica. Tale universo spirituale era quello stesso della scienza e dell'arte ma « pure ». In realtà il mondo scientifico è mutato, la sintesi delle scienze si esegue praticamente, cioè nella costruzione scientifico-tecnica del mondo, la vita pratica è oggi scientificizzata in tutti i campi di particolare significato, e, sotto alcuni profili, la scienza è addirittura diventata la sostanza della vita pratica. La formazione della persona nelle scienze è perciò oggi possibile solo se ci si limita alle scienze che si legano al passato.

Di fronte a questi fatti, a questa auto-creazione scientifica dell'uomo sorge inevitabile, continua Schelsky, il bisogno della salvezza dell'uomo e della sua parte più intima.

Infatti, mentre prima l'uomo aveva lamentato, con l'avvento del mondo tecnico, la disunione fra sé e il mondo, la loro nuova unità diventa una minaccia per la identità dell'uomo. Quella disunione che ha reso possibile la identificazione dell'uomo con la sua vecchia soggettività metafisica si va perdendo e la contraddizione fra il ricordo della libertà nella soggettività (nella alienazione) si risolve solo con il distacco dalla storia passata mediante un mutamento metafisico di entità dell'uomo. Rimane da stabilire come sia

no possibili le posizioni metafisiche in questa civilizzazione.

Tre saranno, secondo Schelsky le strade: il solipsismo, il nichilismo e una durevole riflessione metafisica. Per solipsismo egli intende la limitazione della pretesa all'assolutismo delle dottrine di salvezza ai loro agenti, siano individui o gruppi. La religione diventa sempre di più una cosa privata, per cui il campo della vita privata diviene più importante socialmente. Per nichilismo metafisico egli intende la posizione spirituale che considera nulla l'autoproduzione scientifico-tecnica degli uomini e del mondo. Infine nella durevole riflessione metafisica il soggetto tenta di precedere il suo oggettivamento.

Questo, per sommi capi, il pensiero dell'autore. Come si vede, l'argomento è di interesse estremo e molte osservazioni sono senz'altro di grande importanza, ma in molti altri punti sorgono innumerevoli perplessità su cui non è certo possibile discutere in questa sede.

Accenniamo solo all'idea che l'interesse generale sia rappresentato solo dagli esperti e non dai politici (egli polemizza con Burnham su questo punto). Anche l'idea, non esplicitata, di una autonomia della scienza-tecnica le cui immanenti leggi divengono leggi del mondo è poco chiara. Oggi siamo piuttosto in una fase in cui l'invenzione scientifica in ogni sua forma costituisce, insieme ad una premessa, una minaccia ai programmi umani tant'è che è in atto un disperato tentativo di controllarla e « amministrarla » nel suo nascere e nel suo impiego. I tecnici semmai, in questo processo, si trovano ancora frequentemente ad essere portatori di interessi particolari coscienti o no, donde il problema della loro integrazione entro il sistema di potere comunitario. Anche l'eclissi della democrazia non è chiara, le cose andrebbero nel senso detto

da Schelsky se il progresso scientifico-tecnico fosse destinato ad essere rapidissimo e illimitato, ma vi sono molti dubbi che le cose andranno così. In un sistema solo un po' più stazionario lo sviluppo dell'istruzione pubblica può consentire quella conoscenza tecnico-scientifica che consente la decisione politica. Semmai è da temere la concentrazione di potere nelle mani dei tecnocrati, che si fanno scrupolo di non produrre l'educazione dei cittadini al fine di conservarlo.

Quanto alla trasformazione metafisica dell'uomo sembra un po' difficile parlare su queste basi e lo stesso dicasi per la religione come fatto privato, se non altro in quanto oggi le cose sembrano andare un po' diversamente. In fondo ci sembra che Schelsky abbia troppo fatto riferimento nella sua analisi e nelle sue previsioni alla situazione esistente in Germania, dove, per gravi ragioni di storia recente, non esistono grandi differenze ideologiche nè squilibri sociali tali da generare nette alternative nella pubblica opinione e dove i tecnici e gli esperti sono portatori di certi valori di pace e di equilibrio in un sistema che per altro è, in forza di fattori ad esso esogeni, assai precario.

F. ALBERONI

Milano, Università Cattolica.

SUMNER W. G., *Costumi di gruppo*. Ed. di Comunità, Milano 1962. Un volume di pp. 749.

Si tratta della traduzione, nei « classici della sociologia », dell'opera *Folkways* pubblicata, il prima edizione, nel 1906. Come è noto il contributo di Sumner risente non poco dei segni del tempo ed ha oggi un valore, più che altro, storico e di testimonianza. Esso è il punto

di partenza ideale della antropologia culturale, la prima opera in cui viene affermato, al di fuori di schemi individualistici ed evolucionistici, il significato funzionale della cultura e il relativismo culturale. Il relativismo culturale negli anni successivi costituirà uno dei poli dell'antropologia culturale, l'altro essendo rappresentato dalla teoria degli istinti e dalle sue derivazioni. In Sumner la polarità è già implicita.

Egli infatti scrive che i *folkways* costituiscono la modalità fondamentale con cui vengono soddisfatti gli interessi degli uomini in gruppi. D'altra parte gli stessi desideri degli uomini, le loro reazioni, i loro sentimenti, piaceri o ripugnanze dipendono dai *folkways*. Non vi è però in Sumner alcuno sforzo di approfondimento di questo problema che diventerà il tema fondamentale degli anni più prossimi a noi. D'altronde tutta la sua trattazione manca di vigore teorico e di sistematicità. Le intuizioni, gli spunti, le osservazioni poco approfondite sfilano, in quest'opera, una di seguito all'altra unite da un tenue filo conduttore. E' questa l'idea della sostanziale convenzionalità, nel senso di dipendenza da situazioni date, di qualunque modalità collettiva di esperienza e di azione, per cui può esservi inversione totale di valori da una società all'altra fino alla negazione recisa di una qualunque modalità di essere generalmente umana, fatta eccezione per la capacità degli uomini in gruppo di produrre *folkways* e *mores* più o meno idonei a confrontare la situazione data. Punto quest'ultimo peraltro assai poco approfondito perchè egli si limita ad affermare l'esistenza del problema della idoneità, ma non dà criteri per risolverlo in quanto non è in condizione di sviluppare una analisi funzionale o strutturale delle varie società di cui descrive i modelli culturali. Più che altro Sumner, in quest'opera, si