

IL COVID-19 E LA RIDEFINIZIONE DEL QUOTIDIANO

MARIANO LONGO
Università del Salento
mariano.longo@unisalento.it

Abstract

Referring to authors such as Alfred Schutz, Émile Durkheim and Pierre Bourdieu, this short essay tries to identify the redefined characters of everyday life in the pandemic period.

Keyword: fear; everyday life; routine; inter-subjectivity; Schutz.

Sunto

Facendo riferimento ad autori come Alfred Schutz, Émile Durkheim e Pierre Bourdieu, questo breve saggio cerca di individuare i caratteri ristrutturati della quotidianità nel periodo della pandemia.

Parole chiave: paura; quotidiano; routine; inter-soggettività; Schutz.

Introduzione

Alfred Schutz ha definito con chiarezza la realtà della vita quotidiana, individuando i tratti che la contraddistinguono. È la realtà delle *routine*, della ripetizione irriflessiva del già fatto, del dato per scontato. Il mondo banale dell'esperienza viene nobilitato da Alfred Schutz, tanto da diventare l'oggetto principale della sua riflessione, operando così un radicale rovesciamento di prospettiva nella sociologia: la quotidianità è sì mondo irriflessivo dell'esperienza, ma è anche, per la prima volta, tema e oggetto di riflessione critica. Grazie a questo ribaltamento, la sociologia non si presenta solo come scienza sociale dei macro-processi (questa era infatti la sua natura maturata a partire da Comte) ma come prospettiva sul mondo quotidiano, come tentativo di spiegare la struttura complessa della banalità del nostro agire. Alfred Schutz è chiaro rispetto alla rilevanza della quotidianità: la realtà della vita quotidiana è la realtà per eccellenza, la realtà in cui viviamo in un rapporto costante con altri che la condividono con noi. È la realtà della convivenza, quindi, percepita come realtà intersoggettiva (la condividiamo con altri) e oggettiva (si impone con le sue strutture sulle scelte e sulle azioni individuali). Una citazione tratta da Schutz serve a chiarire che cosa il pensatore austriaco intendesse con questo concetto:

«[T]he world of my daily life is by no means my private world but is from the outset an intersubjective one, shared with my fellow-men, experienced and interpreted by Others; in brief, it is a world common to all of us. The unique biographical situation in which I find myself within the world at any moment of my existence is only to a very small extent of my own making. I find myself always within an historically given world which, as a world of

nature as well as a sociocultural world, had existed before my birth and which will continue to exist after my death. This means that this world is not only mine but also my fellowmen's environment; moreover, these fellow-men are elements of my own situation, as I am of theirs» (Schutz, 1962b: 312).

1. Sulla quotidianità al tempo del Covid

La realtà della vita quotidiana ha questo di peculiare: è intimamente connessa alla nostra percezione/comprendimento del mondo intorno a noi. Ci plasma, mentre noi la plasiamo. E lo fa sempre nella dimensione intersoggettiva del senso. Il senso non è creazione momentanea, dialogica, puntuale dell'interazione, ma è semmai costantemente riattivato durante l'interazione. In questo processo, si evidenzia l'incontro tra la dimensione oggettiva delle strutture sociali e la dimensione intersoggettiva del significato.

Quali sono stati gli effetti della pandemia su questo delicato equilibrio tra oggettività e dimensione soggettiva della vita quotidiana? La pandemia da covid-19 ha avuto ripercussioni di ampia portata a livello sistemico, le cui conseguenze saranno, con tutta probabilità, durature e persistenti. La crisi dei sistemi sanitari avanzati, la caduta del PIL a livello mondiale, la difficoltà delle democrazie di dare risposte efficaci, purtuttavia rispettose delle libertà fondamentali, sono solo alcune delle conseguenze della diffusione del nuovo coronavirus. Non è difficile individuare gli effetti delle crisi sopra richiamate sugli individui: paura diffusa del contagio, diminuzione repentina del reddito, limitazione della libertà di scelta e di movimento sono solo alcuni dei risvolti che le numerose crisi sistemiche (tutte interconnesse) hanno avuto sulla quotidianità. E la quotidianità si è ristrutturata di conseguenza, attingendo alle riserve di senso che la società mette a disposizione per ridefinire ciò che è possibile fare, ciò che è proibito, ciò che va differito.

Secondo Alfred Schutz uno degli elementi che contraddistingue il quotidiano è il movente pragmatico, vale a dire la spinta all'azione. Questa spinta si struttura in una serie di sistemi di rilevanza, che indicano all'attore cosa è prioritario e cosa può essere posposto. A fondamento di questa spinta all'azione vi è, paradossalmente, quella che Schutz definisce l'ansia fondamentale, vale a dire la paura della morte. Agiamo nella prospettiva di un tempo che per noi è sempre limitato. E il limite, questo l'apparente paradosso, ci spinge ad agire. A Schutz il compito di chiarire questa relazione tra azione e ansia fondamentale:

«[T]he whole system of relevances which governs us within the natural attitude is founded upon the basic experience of each of us: I know that I shall die and I fear to die. This basic experience we suggest calling the fundamental anxiety. It is the primordial anticipation from which all the others originate. From the fundamental anxiety spring the many interrelated systems of hopes and fears, of wants and satisfactions, of chances and risks which incite man within the natural attitude to attempt the mastery of the world, to overcome obstacles, to draft projects, and to realize them» (Schutz, 1962a, p.228).

La paura di morire (dunque la consapevolezza di sfondo della nostra finitezza) incita dunque all'azione, motiva all'attività, consente all'attore sociale di definire e strutturare obiettivi e priorità.

La necessità di controllare la pandemia (e soprattutto la comunicazione pubblica, istituzionale, mediatica sulla pandemia) si è definita in relazione alla paura del contagio, dunque, alla possibilità concreta, tangibile, esperita come presenza, della morte. L'ansia fondamentale ha assunto una sua drammatica concretezza, è diventata palese ed è stata tematizzata. Mentre nella quotidianità senza covid essa rappresenta una presupposizione di sfondo che guida le nostre azioni quasi irriflessivamente, nella quotidianità della crisi la paura del contagio e della morte è diventata concreta e si è fatta discorso. E la concretezza della possibilità di essere contagiati si è tradotta in una tensione all'inattività.

Un primo ribaltamento di senso è dunque il passaggio dall'attivismo come tratto tipico del quotidiano all'inattività come assunzione di responsabilità per sé stessi e per la collettività. Un piccolo frammento di comunicazione esemplifica questo passaggio. Un meme circolato sui *social*, presenta due volte la foto di un trentenne steso su un divano. Mentre nella prima foto, fatta risalire al 2019, il soggetto è etichettato come fallito, nel 2020 lo stesso soggetto, nella stessa posizione, è definito come adulto responsabile. In una società che percepisce l'attività come valore (Parsons, 1996), l'effetto comico è immediatamente evidente. Il meme ci dice però di più di quanto non appaia a una lettura superficiale. Comunica la paradossalità del ribaltamento temporaneo di valori della società contemporanea, grazie al quale è possibile configurare la necessità di non agire (non interagire, evitare il contatto, rifuggire dalla socialità) come un'(in)azione a favore della collettività.

La dimensione spaziale e temporale è un altro dei caratteri costitutivi della quotidianità. Lo spazio determina quali porzioni del mondo quotidiano sono alla mia portata, consentendomi dunque di agire su di essi (Schutz, 1962a, p. 224). Il tempo sociale determina le priorità, ciò che è necessario fare adesso e ciò che è necessario anticipare o posporre e struttura il rapporto con lo spazio (il mio *hic* attuale è anche il mio attuale *nunc*), mentre l'*illic* (il là, l'altrove) fa riferimento o a luoghi precedentemente alla mia portata o a luoghi raggiungibili solo nel futuro (*ibidem*, p. 225). Lo spazio si presenta come un'opportunità che non è preclusa, e che il tempo consente di trasformare in attualità: se è vero che la spazialità non ha sempre lo stesso grado di raggiungibilità (ci sono luoghi più familiari, altri più difficili da raggiungere) purtuttavia, afferma Schutz, «*the whole social world is a world within my attainable reach, having its specific chances of attainment*» (*ibidem*, p. 226).

Il confinamento ha ridefinito un secondo ribaltamento di senso, modificando il rapporto soggettivo con lo spazio e col tempo, dal momento che il mondo è diventato potenzialmente irraggiungibile: la reclusione ha prodotto spazi vuoti non colmabili, in quanto la raggiungibilità dell'altrove è stata differita per decreto ad un futuro che non era noto. Il disagio procurato dal confinamento è un disagio che è derivato anche dall'impossibilità di controllare il nostro rapporto con la spazialità e la temporalità. L'*hic* si è trasformato in un qui senza altrove, in quanto il futuro immediato frustrava la possibilità di raggiungere altri luoghi. Il tempo ha

anche esso assunto il carattere indistinto di un eterno presente. Coloro che hanno continuato a lavorare da casa, lo hanno fatto senza soluzione di continuità. E senza soluzione di continuità sono rimasti inattivi coloro che non potevano fare ricorso al telelavoro. Una settimana senza domeniche per i primi, una domenica senza lunedì per tutti gli altri.

L'ultimo aspetto della quotidianità è la socialità, che nella quarantena si è trasformata in socialità surrogata. Una socialità che prevede o la convivenza forzata nelle unità abitative (familiari o di convivenza), o la solitudine. E in forma doppiamente surrogata, la socialità si è espressa nei *social media*, nella forma del telelavoro, del *loisir*, dello scambio comunicativo abbreviato. In realtà, lo spazio della socialità mediata occupa un ruolo così rilevante nelle dinamiche della quotidianità ristrutturata dalla quarantena (determinando nuove modalità dell'azione, dell'interazione, dell'attività e dell'inattività, oltre che una rideterminazione virtuale dello spazio e del tempo) che qui preferisco solo accennare alla sua importanza, senza ulteriori approfondimenti.

2. Alcune riflessioni sulla duplicità del soggetto, sull'habitus e sulla quarantena

Pierre Bourdieu ha sottolineato l'intima relazione tra elemento oggettivo della struttura ed elemento soggettivo dell'azione, proponendo una concezione del sociale per la quale le componenti strutturali funzionano solo perché vengono costantemente riattivate da attori, la cui azione però è solo parzialmente libera, in quanto predeterminata da disposizioni che gli individui incorporano nel tempo (Bourdieu, 2013). Nella sua impostazione, l'opposizione soggettivo/oggettivo si stempera, perde rilevanza, dal momento che il mondo sociale è sia l'insieme degli elementi strutturali, sia l'attivazione di quegli elementi nell'azione individuale e collettiva dei soggetti. La sintesi di questi due momenti può rinvenirsi nel concetto di *habitus* che serve a spiegare come i processi sociali si incarnino nel soggetto, diventino corpo, parte costitutiva della sua percezione e comprensione del mondo e della sua azione nel mondo. E la dimensione oggettiva trova nell'*habitus* (insieme di "disposizioni durevoli inculcate", Bourdieu, 2013, p. 99) un potente alleato: l'oggettività del sociale (dura come le cose, diceva Durkheim) si fa strada nei soggetti e ne condiziona percezioni, gesti, gusti, modalità del pensiero e dei comportamenti, plasmandoli e rendendoli mansueti, vale a dire, disponibili ad accettare le norme e le costrizioni, che vengono interiorizzate come seconda natura. È in questo modo che il soggetto, che Durkheim voleva *duplex* (asociale eppure socializzato, egoista per natura e comunitario per cultura) acquisisce inconsapevolmente e di buon grado le costrizioni e le ingloba, in modo apparentemente naturale, nel suo mondo (nei suoi schemi percettivi e cognitivi e nella sua azione).

Se da un punto di vista teorico il concetto di *habitus* serve da crocevia tra dimensione soggettiva dell'azione (ma anche della cognizione e della percezione) e la struttura, a livello di prassi sociale, esso fornisce una nuova interpretazione della dualità del soggetto. Una breve digressione durkheimiana serve forse a chiarire il punto. L'individuo è per Durkheim *homo duplex*, un intricato

complesso di egoismo e socialità, di corporeità e moralità, di interessi personali e tensioni solidaristiche. Laddove l'individuo tenderebbe a espandere i propri bisogni, la società è la forza che si oppone a tali tendenze poiché è in grado di sovrapporre alle pulsioni soggettive le ragioni della collettività, sotto forma di regole e di norme morali o religiose. Da ciò deriva un disagio costitutivo del soggetto, una costante ed irrisolta insofferenza, una tensione tra "tendenze sensibili" da un lato e "attività morale" dall'altro. Le prime fanno riferimento ad un soggetto isolato, concentrato su sé stesso e ignaro della collettività («Quando soddisfiamo la fame, la sete ecc., senza che alcun'altra tendenza sia in gioco, soddisfiamo noi stessi e solo noi» Durkheim, 1972, p. 345). La seconda ha invece come sfondo la società, nella quale si costituisce la moralità intesa come guida di una condotta orientata alla solidarietà:

«L'attività morale si riconosce dal fatto che le regole della condotta cui essa si conforma sono suscettibili di essere rese universali; essa persegue dunque, per definizione fini impersonali. La moralità si genera solo nel disinteresse, nell'attaccamento a qualcosa di altro da noi stessi» Durkheim, 1972, pp.344-5).

Da questa tensione irrisolta, emerge l'immagine durkheimiana dell'uomo duplice:

«Non è dunque senza ragione che l'uomo si sente duplice: egli è veramente duplice. Ha realmente in sé due gruppi di stati di coscienza che contrastano tra loro per origine, natura e fini a cui tendono. Gli uni esprimono solo il nostro organismo e gli oggetti con cui esso è più strettamente in rapporto. Strettamente individuali, essi non ci collegano se non a noi stessi e non possiamo distaccarci da essi più di quanto possiamo separarci dal nostro corpo. Gli altri, invece, ci derivano dalla società; la traducono in noi e ci legano a qualcosa superiore a noi. In quanto collettivi, sono impersonali; ci spingono verso fini che sono comuni con altri uomini» (Durkheim, 1972, p. 357).

In questa dualità del soggetto si manifesta un disagio della civiltà che coincide con la tensione costante che nel soggetto opera tra la sua istintualità, le regole sociali, la logica che esse impongono all'azione e all'interazione. Perché la società sia stabile e integrata, è necessario che abbia successo il processo di trasformazione delle etero costrizioni sociali in auto-costrizioni individuali. L'individuo viene così, almeno in parte, addomesticato, senza però che siano risolte le conseguenze soggettive della duplicità umana. Permane nell'attore un senso di perenne insoddisfazione, una frustrazione più o meno marcata, che è poi il derivato soggettivo dell'irrisolvibile contrapposizione tra istinto e morale, tra natura e socialità, sperimentata dall'individuo nella sua personale esperienza biografica

Rispetto alla versione etica di Durkheim (l'addomesticamento come necessità contro il disordine dissipativo del soggetto), Bourdieu propone una versione del rapporto soggetto-struttura più radicalmente teorica e politica. L'*habitus* è sintesi

nel soggetto della oggettività del sociale, si incorpora in quanto diviene, incorporandosi, seconda natura, e consente ai campi di cui il sociale è costituito di fare riferimento ad attori disponibili ad accettare la posta in gioco. L'*habitus* è quindi insieme necessità della struttura e strumento del potere, dal momento che la mansuetudine del soggetto può essere utilizzata a proprio vantaggio dagli agenti del dominio.

I condizionamenti associati ad una classe particolare di condizioni di esistenza producono degli *habitus*, sistemi di *disposizioni* durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè in quanto principi generatori e organizzatori di pratiche e rappresentazioni che possono essere oggettivamente adatte al loro scopo senza presupporre la posizione cosciente di fini e la padronanza esplicita delle operazioni necessarie per raggiungerli, oggettivamente “regolate” e “regolari” senza essere affatto prodotte dall’obbedienza a regole e, essendo tutto questo, collettivamente orchestrate senza essere prodotte dall’azione organizzatrice di un direttore d’orchestra (Bourdieu, 2013, p. 83-84)

La pandemia ha costretto alla definizione di *habitus* transitori (uso questa espressione consapevole che si tratti di un ossimoro), *ad hoc*, ma non per questo meno capaci di insinuarsi nei corpi, imponendosi come normalità definita dall’esterno. Al contrario dell’*habitus* come descritto nella citazione, gli *habitus* transitori sono passati attraverso l’incorporazione faticosa di regole nuove, tutte rinviabili ad un’istanza normativa superiore (un DPCM, o l’ordinanza di un sindaco o di un governatore di attacco). L’interazione è stata rimodulata per decreto, e la rimodulazione ha implicato l’esigenza di individuare nuove forme di gestione prossemica del corpo nello spazio. Ad esempio, ci ha costretto al distanziamento sociale, alla regolarità distanziata delle file, alla gestione accorta del corpo negli spazi chiusi. Ha imposto nuove forme di salute, nuove costrizioni, come ad esempio l’uso della mascherina. Tutto ciò è stato percepito dai più come impaccio, costrizione, imposizione esterna, dal momento che l’*habitus* transitorio non ha avuto il tempo di sedimentarsi come necessità naturale, dunque come *habitus* permanente, ma solo come il prodotto di regole in un’orchestra (per usare la metafora di Bourdieu) di dilettanti non avvezzi a suonare in accordo, e che quindi hanno bisogno di un direttore. Proprio per questo, la comunicazione pubblica (dei politici, degli esperti di epidemiologia, più raramente di psicologi e sociologi) è costretta a fare appello al senso di responsabilità: l’*habitus* transitorio ha bisogno per incorporarsi o della forza persuasiva delle buone ragioni, o della forza coercitiva della norma. Entrambe mostrano la loro inefficacia, fino a quando sono percepite come esterne alle ragioni e ai bisogni dei soggetti.

Conclusione

La fine della quarantena ha comportato un ritorno alla normalità. E con il ritorno alla normalità la riacquisizione del movente pragmatico, della temporalità e della spazialità priva di vincoli, dei futuri programmabili, degli altrove visitabili e della

rottura delle norme. Una nuova frenesia ha preso possesso dei corpi, finalmente riavvicinati. Abbiamo dimenticato la nostra fragilità e la paura che aveva ridotto il quotidiano al luogo delle nuove norme e delle nuove distanze. Il potere ci ha imposto regole che abbiamo subito come necessarie, ma mai introiettato. E gli *habitus* transitori hanno presto ceduto il passo alle vecchie abitudini. Potremmo chiederci: “con quali esiti sui soggetti?”, ma solo sapendo che si tratta di una domanda retorica. La pandemia non ci ha reso migliori, né come individui né come collettività. La pandemia non ci ha reso peggiori, né come soggetti né come gruppi. La pandemia non educa, perché gli è estraneo qualsiasi intento pedagogico. Ci ha reso più poveri, più incerti, ma non più stolti o più saggi. La pandemia ha rinsaldato per un breve periodo i vincoli comunitari. Eppure siamo rimasti duplici, capaci di simulare solidarietà e fare affari vendendo camici alle istituzioni sanitarie, o facendo incetta di mascherine. Le pandemie non hanno infatti un *telos* etico o morale, sebbene forse sarebbe consolante che lo avessero, e per questo spesso supponiamo che lo abbiano: nascono e scompaiono, e noi reagiamo a esse producendo, spesso contemporaneamente e senza contraddizione, capolavori e insensatezza, moti solidaristici e spinte predatorie.

Bibliografia

- Bourdieu, P. (2013). *Il senso pratico*. Roma: Armando.
- Durkheim, É. (1972). Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali. In Id., *La scienza sociale e l'azione sociale. Sociologia e pratica sociale*. Milano: Il Saggiatore, 343:361.
- Parsons, T. (1996). *Il sistema sociale*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Schutz, A. (1962°). *On Multiple Realities*. In Id., *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 207:259.
- Schutz, A. (1962b). *Symbol, Reality and Society*. In Id., *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 287:356.