

Riccardo Campa

Università Jagellonica  
di Cracovia

UN RUOLO ANOMALO.  
LA FIGURA DEL *FLÂNEUR*  
NELLA LETTERATURA  
SOCIOLOGICA

**An anomalous role. The figure of the *flâneur* in sociological literature**

ABSTRACT

The figure of the *flâneur* is attracting growing interest among sociologists. The question that has stimulated this research is the following: which is the “role” of the *flâneur* in the social system? After having briefly expounded the Theory of Roles, we examine some sociological works which seem particularly useful to formulate a response. Our analysis is primarily focused on the works of Walter Benjamin, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, and Giampaolo Nuvolati, taken as paradigmatic cases of four possible perspectives.

KEY WORDS: *flâneur*, Theory of Roles.

1. LA TEORIA DEL RUOLO

Uno dei problemi fondamentali della sociologia teoretica è stabilire il legame tra individuo e struttura sociale. Se ogni individuo ha le proprie peculiarità e decide autonomamente il proprio comportamento, com'è possibile elaborare teorie esplicative e predittive del funzionamento o del mutamento sociale?

Il problema ha trovato risposte diverse. Émile Durkheim ha insistito particolarmente sul fatto che la società non è una semplice somma di individui. Essa ha un proprio status ontologico. In primo luogo, gli individui sono tutt'altro che liberi di decidere la propria linea di condotta e, in secondo luogo, la società ha proprietà emergenti, irriducibili a quelle dei membri che la compongono. Spesso è stata utilizzata una metafora biologica per esprimere questo concetto. Osservando le singole cellule di un organismo umano possiamo spiegare molti aspetti del suo funzionamento, ma non possiamo comprenderlo nella sua totalità. Esso ha, infatti, proprietà che le singole cellule non hanno. Per esempio, è cosciente della propria esistenza, corre, si rallegra, si dispera, scrive poesie, risolve problemi di matematica. Nelle parole di Durkheim (1991: 46), «l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on peut l'appeler *la conscience collective ou commune*». O, per dirla con Talcott Parsons (1968: 314), «la società ha proprietà non derivabili, attraverso un processo di derivazione diretta, dalle

unità che la costituiscono»<sup>1</sup>. O, ancora, nei termini di Luciano Pellicani (2002: 54), la società «è una realtà *sui generis*, un fenomeno emergente, qualcosa che trascende gli individui, li limita, li condiziona, li plasma». Le norme sociali precedono e sopravvivono agli individui, dopo averli *costretti* a una certa condotta. Dunque, l'individuo stesso è inconcepibile senza società. In questa prospettiva, si può persino dire che la società è reale, mentre l'individuo è un'astrazione.

Questa visione – che è stata variamente denominata olistico, collettivismo, organicismo, sociologismo – è stata fermamente contestata dai sostenitori dell'individualismo ontologico e metodologico. Nell'ambito della sociologia, l'individualismo ha trovato un sostenitore in Max Weber. Lo studioso tedesco ha spostato l'attenzione dai “fatti sociali” all’“azione sociale”, la quale prevede un soggetto agente, con le proprie motivazioni e le proprie scelte. In economia politica, il collettivismo ontologico non ha mai veramente attecchito. Il che non sorprende, se si considera che questa disciplina è nata non solo per studiare, ma anche per giustificare il sistema capitalistico. Almeno, questa era l'opinione di Karl Marx. Non a caso, Ludwig von Mises (2009) ha negato in toto l'approccio olistico, senza troppi giri di parole: «Non esiste alcuna proprietà della società che non possa essere scoperta nel comportamento dei suoi membri»<sup>2</sup>.

Il problema è che il sociologo, quand'anche voglia tenersi lontano dalle forme più estreme di sociologismo, non può seguire con *nonchalance* la via indicata da von Mises e Weber, giacché rischia di minare la *raison d'être* della propria disciplina. Come rileva ancora Pellicani (2002: 54), «non può non destare meraviglia il fatto che la più parte degli studiosi, con Parsons in testa, non si siano resi conto che, se la tesi di Weber fosse corretta, la sociologia e l'etnologia non avrebbero alcuna giustificazione epistemologica: sarebbero sufficienti, per spiegare l'agire umano, le categorie analitiche elaborate dall'economia».

Negli anni cinquanta del XX secolo, è parso che il problema potesse trovare una soluzione con l'elaborazione della “teoria del ruolo”. Quello di ruolo è, infatti, un concetto potenzialmente in grado di integrare individuo e società, per varie ragioni. Innanzitutto, perché gran parte della vita sociale sembra richiedere un orientamento al ruolo. Dunque, non si tratta di un aspetto marginale. In seconda istanza, perché l'interpretazione del ruolo può variare da individuo a individuo. E, tuttavia – terzo importante elemento – il ruolo si costituisce a partire da «aspettative più o meno precise, rispetto alle quali viene osservato e valutato il comportamento di colui che lo occupa» (Piazzi 1997: 387).

Da un lato ci sono dunque le aspettative, che confermano la presenza del sociale, giacché sono costruite indipendentemente dalle caratteristiche della persona che occupa il ruolo. Da un poliziotto, un insegnante, un giudice, un parlamentare, un commerciante, un tassista, ecc., ci aspettiamo un determinato comportamento in determinate situazioni. D'altro canto, però, sappiamo bene che tutte queste posizioni sociali sono occupate da persone concrete, ovvero da individui con una propria personalità, sicché ci potranno essere discrepanze nei comportamenti. In altre parole, il comportamento effet-

<sup>1</sup> «The properties of collectivities involving a plurality of organisms are by no means all capable of derivation from those of analytically isolated individual organisms by a process of direct generalization» (Parsons 1966: 84).

<sup>2</sup> «There are no properties of society that cannot be discovered in the conduct of its members» (Mises 1957: 254).

tivo dell'individuo potrà essere più o meno conforme (o più o meno deviante) rispetto a quelle che sono le aspettative di ruolo. I ruoli possono naturalmente avere un diverso grado di normatività, lasciando maggiore o minore libertà di interpretazione alla persona. In ogni caso, le aspettative di ruolo non presuppongono alcuna conoscenza della persona che interpreta la funzione.

I ruoli possono essere "ascritti" o "acquisiti". Con l'avvento della modernità abbiamo assistito a una trasformazione fondamentale proprio in relazione ai ruoli. Se nella civiltà feudale c'era una preponderanza di ruoli ascritti, dopo le rivoluzioni liberali e l'inizio dell'era capitalistica, hanno preso il sopravvento i ruoli acquisiti. Nella società odierna, la stratificazione sociale resta, ma ci sono sempre meno ruoli riservati a determinate categorie di persone. Prima dell'era moderna un ufficiale dell'esercito era certamente un maschio aristocratico, mentre oggi questo ruolo «non ci dice più nulla sulla provenienza sociale della persona», o sul sesso della stessa, ma si limita a segnalarci «la rilevanza rispetto agli altri gradi dell'organizzazione militare» (Piazzi 1997: 388).

Un'altra caratteristica fondamentale della modernità, rispetto alle ere precedenti, è il moltiplicarsi dei ruoli. Tanto che diventa un "mistero" il motivo per cui una società così complessa e differenziata riesca a restare unita e funzionare. Svelare questo mistero è propriamente la missione che si sono dati i sociologi, soprattutto quelli orientati al sistema. Già agli esordi della disciplina, era risultato evidente che la società resta insieme proprio *grazie* alla divisione del lavoro e non *nonostante* la differenziazione. Ogni individuo che occupa un ruolo è perfettamente cosciente del fatto che ha bisogno degli altri individui non solo per continuare a svolgere la propria funzione, ma anche per sopravvivere. Per dirla ancora con Durkheim, la solidarietà organica delle società complesse prende il posto della solidarietà meccanica delle società semplici o segmentarie. Nel solco di questa prospettiva, sociologi come George H. Mead (1934), Talcott Parsons (1951) e Niklas Luhman (1995) hanno cercato di stabilire esattamente il significato del ruolo all'interno del sistema sociale.

In questo schema è però difficile collocare figure come quelle del *flâneur* e del *badaud*. Eppure hanno un corrispondente nella realtà sociale. Sono persone e forse persino ruoli. In special modo, pare interessante la figura del *flâneur*, sul quale concentreremo maggiormente la nostra attenzione. Il suo spiccato individualismo, suggerirebbe che si pone per partito preso fuori da ogni schema sociologico. Epperò, non ricade *ipso facto* nello schema alternativo dell'economia politica. Il *flâneur* non è il tipico individuo che cerca ossessivamente di massimizzare il proprio profitto, attraverso il calcolo razionale dei mezzi e dei fini. Stiamo infatti parlando di un personaggio ozioso, che trascorre le proprie giornate a bighellonare, senza un piano preciso, ciondolando lentamente nelle vie di una grande città. Un personaggio che un uomo d'affari definirebbe un "fannullone" o uno "sfaccendato". Secondo la caratterizzazione di Louis Huart (1841: 17, 93-94), «le véritable flâneur (...) a pris rang dans cette classe éminemment oisive il est vrai, mais fort respectable», «il sait parfaitement perdre son temps au besoin dans les rues désertes ... suivant lentement le boulevard, le cigare à la bouche».

Pare dunque opportuno analizzare più in dettaglio la questione, cercando di capire come i sociologi hanno concettualizzato il *flâneur* e in che ruolo sociale lo hanno inquadrato.

## 2. WALTER BENJAMIN: IL *FLÂNEUR* COME ATTORE DELLA MODERNITÀ

Walter Benjamin, filosofo di formazione, è stato definito un «sociologo impressionista» (Martinez 1984–1985). Se dal punto di vista metodologico si muove nel solco di Georg Simmel, il sociologo impressionista *par excellence*, sul piano dottrinale legge la realtà sociale attraverso le lenti della teoria marxista. È vicino, anche se non organico, alla Scuola di Francoforte.

Proprio su invito di Max Horkheimer, il direttore dell'istituto, Benjamin riconcettualizza alcune ricerche sull'architettura di Parigi (*The Arcades Project*) per spostare Baudelaire al centro dell'attenzione. Gli studi dovranno confluire in un progetto editoriale intitolato *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, che non verrà portato a termine a causa della tragica morte dell'autore. Agli occhi di Benjamin, Baudelaire è il “poeta sociale” che accende i riflettori sulla figura del *flâneur*, presentandolo come uno spettatore appassionato il cui elemento vitale è la folla, la moltitudine, e che paradossalmente si sente a casa propria soltanto quando varca l'uscio di casa e si addentra nel cuore della città (Baudelaire 1964: 9). Lo stesso poeta francese sembra essere un esemplare di questa categoria. Si muove oziosamente in una dimensione urbana di cui Benjamin intende rivelare tutte le aporie.

La società moderna non è l'esemplificazione dell'ordine e del progresso scientifico profetizzato da August Comte, celebrato dal *Ballo Excelsior* di Luigi Manzotti e incarnato dall'Europa della *Belle Époque*. La società moderna è anche attraversata dalle contraddizioni del capitalismo, che lo studioso di Charlottenburg intende portare alla luce non solo osservando la società, ma anche scavando nelle opere letterarie. Come sottolinea Michael Jennings (2006: 9), il *flâneur* è relegato da Benjamin tra le patologie della società capitalistica, insieme a prostitute e intellettuali alienati. Su questo protagonista della vita parigina, Benjamin scrive diffusamente nella sezione centrale del saggio “The Paris of the Second Empire in Baudelaire”, proposto per la pubblicazione in *Zeitschrift für Sozialforschung* nel settembre del 1938. La sezione è intitolata appunto “The Flâneur”.

Benjamin rileva che questa figura psico-antropologica si pone sulla soglia della metropoli, così come sulla soglia della classe media. Cerca rifugio nella folla a causa del suo ruolo incerto, della sua *non funzione* sociale. Sembra che, per Benjamin (2006: 66), il prototipo del *flâneur* sia l'intellettuale alienato, che si avventura sul mercato fingendosi disinteressato, ma in realtà cerca un acquirente. Non a caso, gli rimprovera soprattutto il disimpegno politico.

To the uncertainty of its economic position corresponds the uncertainty of its political function. The latter is manifest most clearly in the professional conspirators, who all belong to the *bohème*. Their initial field of activity is the army; later it becomes the petty bourgeoisie, occasionally the proletariat. Nevertheless, this group views the true leaders of the proletariat as its adversary. The *Communist Manifesto* brings their political existence to an end. (Benjamin 2006: 40)

Questo è il punto: Marx sostiene che la storia è storia di lotte di classe, che l'attuale lotta di classe è tra borghesia e proletariato e che la stessa piccola borghesia è entrata in una fase di proletarizzazione. Se così stanno le cose, da che parte sta il *flâneur*? Se sta

da qualche parte, dovremmo aggiungere. La piccola borghesia, in sé, non è avulsa dalla lotta politica. Anzi, prende parte alle cospirazioni. Ma non certo quella che si dedica alla *flânerie*.

Benjamin identifica il *flâneur* con il tipico autore delle fisiologie, genere letterario “panoramico” che si risolve in una «parade of bourgeois life». Nella fisiologia *Paris ou le Livre de cent-et-un*, pubblicata del 1832, un sedicente *flâneur* ammette di essere troppo egoista per interessarsi alla politica. Osserva ogni piccolo dettaglio della vita quotidiana parigina, ma poco lo interessa il tumulto, che pure – nella Francia del XIX secolo – è un evento tutt’altro che irrilevante. Un moto rivoluzionario o un *coup d’État* a Parigi può avere conseguenze sulle sorti di tutto il mondo civilizzato. Lo si è visto nel 1789, nel 1799, nel 1820 e nel 1830. Lo si vedrà ancora nel 1848, nel 1852 e nel 1870. Ma tutto questo turbinio di eventi politici sembra lasciare imperturbato il nostro *flâneur*.

On parle d’un tumulte aux portes de l’entrepôt de l’octroi; de fraudeurs maladroits qu’on vient de saisir, et qui veulent que les passants les délivrent, au nom de la révolution de juillet. «Vous n’y venez pas?» dit, en se portant de ce côté, un homme qui a reconnu notre flâneur. Celui-ci se redresse «Me prenez-vous pour un badaud?» lui répond-il. (Un Flâneur 1832: 104)

L’autore della fisiologia sottolinea che si tratta di una risposta intrisa di un giusto senso di dignità, che lo dispensa dal sottolineare la profonda differenza tra il *badaud* e il *flâneur*. Ma il solo fatto che debba prendersi la briga di sottolinearlo, sebbene con l’*escamotage* del dialogo immaginario, significa che la differenza non è ancora chiara a tutti. Gli avvenimenti politici coinvolgono il *badaud* nel ruolo di affascinato spettatore, rapito dall’eccezionalità del momento più che dal suo significato. Essi hanno però poca presa sul *flâneur*. È troppo egocentrico per amare le rivoluzioni. Al massimo, potrà approfittare di esse se verranno a rinnovare il suo campo di osservazione.

Possiamo facilmente comprendere questo atteggiamento. Se il *flâneur* vive di una piccola rendita o di una pensione, come la stessa fisiologia sottolinea (Un Flâneur 1832: 100), è ovvio che non abbia alcun interesse a fomentare un moto rivoluzionario, né potrebbe esserne spettatore eccitato come il *badaud*. A ribellarsi, più spesso, sono proletari o piccolo-borghesi che si ammazzano di lavoro per mantenere i “ceti parassitari” dell’aristocrazia, del clero e del grande capitale. Il *flâneur* non naviga necessariamente nell’oro, ma conduce comunque una dolce vita. Per i rivoluzionari, probabilmente, è un parassita egli stesso.

Benjamin nutre, o sembra nutrire in principio, delle mal risposte aspettative di ruolo nei confronti del *flâneur*. Da un lato, pare convinto dell’esattezza dell’osservazione di Marx sulla proletarianizzazione della piccola borghesia, la quale dovrebbe perciò schierarsi risolutamente contro il capitale. Inoltre, più che nel *rentier* o nel professionista in pensione, sembra individuare il prototipo del *flâneur* proprio nell’autore delle *physiologies parisiennes*. Il *flâneur* è visto come una sorta di prostituta della penna.

Benjamin (2006: 98) rileva, infatti, che: «The leisurely quality of these descriptions fits the style of the flâneur who goes botanizing on the asphalt». E, parlando delle *Arcades*, luogo in cui il fenomeno della *flânerie* si sviluppa, dice che proprio grazie a questo ozioso vagabondo esse hanno trovato il proprio cronista e filosofo.

Le due figure – del pensionato agiato e dell'autore delle fisiologie – talvolta coincidono: è il caso dell'auto-rappresentazione inclusa nel sesto volume di *Paris ou le Livre de Cent-et-un*. Ma, quando non coincidono, mentre il *rentier* non può che essere totalmente integrato nel regime reazionario, l'intellettuale alienato potrebbe anche fare il salto della barricata.

Questo, però, non avviene. La lettura delle fisiologie conduce a un'immediata disillusione. A proposito, lo studioso di Charlottenburg scrive:

These writings were socially dubious, as well. The long series of eccentric or appealingly simple or severe figures which the physiologies presented to the public in character sketches had one thing in common: they were harmless and perfectly affable. (Benjamin 2006: 69)

Insomma, nessuna traccia in esse del rivoluzionario arrabbiato, pronto a fare le barricate e a impugnare le armi per alleviare le doglie del parto della società socialista. L'orizzonte luminoso del *flâneur* non è quello del Sol dell'avvenire, ma quello delle lampade a gas che illuminano Parigi. Benjamin offre un'altra interessante osservazione sociologica, proprio quando sottolinea l'influenza dell'illuminazione cittadina sullo stile di vita dei parigini. Durante l'impero di Napoleone III il numero delle lampade a gas si moltiplica. Aumenta così la sicurezza nelle strade. La vita si fa dura per cospiratori e criminali. D'altro canto, per chi può bighellonare, le occasioni aumentano. Il giorno si allunga, i negozi rimangono aperti fino alle dieci di sera. Si inaugura l'era del nottambulismo.

Si può camminare, osservare e scrivere anche di notte. Ma che cosa si scrive? Secondo Benjamin, le fisiologie sono i paraocchi del “narrow-minded city animal” di cui parlava Marx. Lo dimostra una descrizione del proletariato nella *Physiologie de l'industrie française* di Édouard Foucauld (1844: 222–223):

le repos de la rente, pour le travailleur, est écrasant. Le ciel a beau être sans nuages, la maison qu'il habite verdoyante, embaumée par les fleurs et égayée par les chants des oiseaux, son esprit inactif reste insensible aux charmes de la solitude. Si, par hasard, son oreille surprend quelque bruit aigu parti d'une manufacture éloignée, ou même le clapotement monotone du moulin d'une usine, aussitôt son front s'éclaircit; il n'entend plus le chant mélodieux des oiseaux; il ne sent plus le parfum exquis des fleurs; la fumée épaisse qui s'échappe de la haute cheminée de l'usine, le bruit retentissant que l'enclume lui renvoie, le font tressaillir de joie, en lui rappelant les beaux jours d'un travail manuel, sollicité par l'inspiration du cerveau.

Le condizioni terribili in cui lavora l'operaio, descritte in dettaglio da Marx nel capitolo XIII del primo libro del *Capitale*, sono lontane anni luce dall'immagine idilliaca prodotta da questa fisiologia. Se davvero gli operai avessero nostalgia delle macchine industriali e per loro fosse addirittura una gioia lavorare dall'alba al tramonto in un ambiente insalubre e assordante per arricchire il loro datore di lavoro, i capitalisti potrebbero dormire sonni tranquilli.

Così non è. La gente che vive nel mondo reale sa bene che esso è percorso da conflitti. I cittadini si conoscono l'un l'altro – dice Benjamin – come debitori e creditori, venditori e clienti, salariati e padroni, ma soprattutto come “competitori”, giacché la competizione è l'essenza stessa del capitalismo.

Eppure, il *flâneur* non compete con nessuno, se non con i propri sogni. Piuttosto si immedesima empaticamente in questo o quel soggetto che incontra sulla sua via. Come un camaleonte, può in ogni poesia e ogni storia che esce dalla sua immaginazione interpretare un ruolo diverso, a piacimento.

Quand'anche ci si disinteressa completamente dei tumulti politici, la metropoli moderna è comunque percorsa da fremiti e pericoli. L'anonimità consente la devianza e l'eccesso. È un luogo in cui dilagano i narcotici e la prostituzione. È un luogo in cui dilaga anche la solitudine. Un luogo paradossale, ove ci si può sentire soli in mezzo a una folla. Un luogo in cui il contatto con gli altri è quasi inevitabile, ma si materializza come un fortuito scontro tra atomi, non come il caldo abbraccio di cui si avverte il disperato bisogno. Così, per rimarcare la distanza tra la modernità immaginaria delle fisiologie e quella autentica, Benjamin riporta un passo di Friedrich Engels (1848: 36), riguardante Londra:

These Londoners have been forced to sacrifice the best qualities of their human nature, in order to bring about all the marvels of civilization which crowd their city (...)  
The brutal indifference, the unfeeling isolation of each within his private concerns, becomes the more repellent and offensive the more these individuals are crowded together in a limited space.

Il quadro è spietato. Tutto è in vendita, tutto è ridotto a *commodity*, inclusa la forza lavoro. Centinaia di migliaia di persone si incrociano ogni istante senza degnarsi di uno sguardo. Hanno tutte lo stesso scopo: essere felici. Ma non si aiutano a vicenda per raggiungere l'obiettivo. Quando non si ignorano, si ostacolano. E tutto questo al *flâneur* pare non interessare. Sembra sentirsi perfettamente a proprio agio in questa modernità. Mentre gli altri soggetti sono spaesati e guardano indietro, al mondo che fu, o avanti, al mondo che verrà, il *flâneur* guarda solo al presente. È completamente calato nella parte che recita. Pur non avendo precise funzioni sociali, sul piano psicologico, è l'attore più autentico della modernità.

### 3. ANTHONY GIDDENS: IL *FLÂNEUR* COME ATTORE DELLA META-MODERNITÀ

Nel 1990, il termine *flâneur* ricompare in un'opera di sociologia: *The Consequences of Modernity* di Anthony Giddens. Non intendiamo certamente affermare che, nel mezzo secolo che si frappone fra la tragica morte di Benjamin e il libro di Giddens, questa nozione sia scomparsa dalla letteratura sociologica. È, però, vero che gli anni del dopoguerra non sono un periodo fertile per la sociologia impressionistica e le sue contaminazioni con le belle lettere. Il campo è dominato dalla teoria dei sistemi e dall'approccio funzionalistico. È soltanto sul finire del XX secolo, con il recupero del "coefficiente umanistico" già teorizzato da Florian Znaniecki (1934: 37), che si pongono le condizioni per la riemersione del concetto. Oltretutto, con il declino dell'ideologia marxista che segue il crollo del muro di Berlino, diventa possibile anche una rivalutazione in positivo della figura del *flâneur*.

Non sorprendentemente, Giddens ci chiede di percorrere una "terza via" interpretativa, analoga a quella "terza via" che sul piano squisitamente politico ha indicato al

*Labour Party*. Ci chiede di stare lontani sia dall'immagine positivista della modernità, di cui si trova traccia anche nelle fisiologie, sia dal quadro drammatico dipinto da Marx ed Engels e ripreso da Benjamin. Come chiamare questa nuova fase? Giddens prende le distanze dall'idea lyotardiana dell'avvento della post-modernità. Respinge il pensiero postmoderno, con il corredo della sua prospettiva relativistica. A suo avviso, siamo in realtà di fronte a una radicalizzazione della modernità – sia del suo lato positivo legato al processo di emancipazione, sia del suo “lato oscuro” legato ai rischi che convoglia. Siamo entrati in una fase che non è caratterizzata dalla negazione del pensiero moderno, ma che vede piuttosto una sua auto-chiarificazione. A partire da Friedrich Nietzsche, il pensiero moderno si pone il problema della fallibilità della conoscenza e, curiosamente, lo fa proprio mentre essa cresce come mai prima. Questo sviluppo è già in nuce nell'illuminismo, nonostante sia inizialmente oscurato dal culto della ragione trionfante e dalla religione del progresso. Le grandi narrazioni e la speranza di un mondo perfetto all'orizzonte vengono meno, una dopo l'altra. Ma ciò accade grazie al continuo operare della ragione critica – che è conquista della modernità – sulle proprie stesse costruzioni. In questo senso, possiamo dire che siamo entrati in una fase in cui la modernità riflette su se stessa. Siamo entrati nella meta-modernità.

Inoltre, Giddens (1991: 142) rigetta come «semplicemente non vero» il postulato che nella condizione moderna (e meta-moderna) ci riduciamo a vivere sempre più in un «mondo di estranei». L'impersonalità dei contatti, basata sulle aspettative di ruolo più che sulle qualità personali, non implica affatto la fine dell'intimità. Qualcosa di più profondo si osserva. Se è vero che nell'epoca pre-moderna i contatti umani avevano carattere familiare, perché situati in un ambiente diverso da quello delle società tecnologiche, è anche vero che con l'avvento della modernità le relazioni personali e sessuali raggiungono un grado di intimità maggiore. È una conseguenza di quella anonimità che trova terreno fertile nella grande metropoli, più che nella piccola comunità contadina, e che favorisce in ultima istanza la libertà individuale.

Se è vero che il denaro rende impersonali i rapporti sociali, è anche vero che può servire per sviluppare intimità. Con questo, il sociologo inglese non intende affatto negare in toto il quadro ricostruito da Benjamin, che così riassume:

A person walks the streets of a city and encounters perhaps thousands of people in the course of a day, people she or he has never met before – “strangers” in the modern sense of that term. Or perhaps that individual strolls along less crowded thoroughfares, idly scrutinising passersby and the diversity of products for sale in the shops – Baudelaire's *flâneur*. Who could deny that these experiences are an integral element of modernity? (Giddens 1991: 143)

Giddens non aggiunge nulla di nuovo all'immagine del *flâneur*. Il suo ruolo rimane, per certi aspetti, indefinito. Si intuisce, però, che la sua funzione sociale potrebbe essere quella di collettore e non solo di osservatore. Sebbene siamo circondati da “estranei”, un bighellone con tutto il proprio tempo a disposizione ha più possibilità di altri di generare rapporti sociali inediti, di conoscere e far conoscere gli estranei. Inoltre, nella meta-modernità, la *flânerie* potrebbe prendere strade nuove. Non viviamo più semplicemente in una città, ma in un mondo globalizzato, popolato di gente, forse sovrappopolato, e reso sempre più piccolo dallo sviluppo delle tecnologie dei trasporti e della

comunicazione. La solitudine non è un corollario necessario di questo sviluppo. Il mondo tecnologico moderno – dice il sociologo – ci consente di mantenere relazioni intime a distanza, virtualmente con ogni altro individuo sulla faccia della terra. E si consideri che Giddens scrive quando ancora non è esplosa l'era dei telefoni cellulari e di Internet. Ancora non è apparso all'orizzonte il *cyberflâneur*.

#### 4. ZYGMUNT BAUMAN: IL *FLÂNEUR* COME ATTORE DELLA POST-MODERNITÀ

Dopo il rilancio di Giddens, il termine “flâneur” conosce una seconda giovinezza. Alla rifioritura del concetto in ambito sociologico contribuisce Keith Tester, curatore di un volume intitolato *The Flâneur* (1994). L'opera collettanea raccoglie contributi di Priscilla Parkhurst Ferguson, Bruce Mazlish, Rob Shields, David Frisby, Janet Wolff, Barry Smart, Stefan Morawski e Zygmunt Bauman.

Ci concentriamo su quest'ultimo, perché, dopo la pubblicazione del saggio *Desert spectacular* nella collettanea, Bauman ha dato continuità alla ricerca. Inoltre, si è particolarmente dedicato alla questione del ruolo, della funzione, dello scopo. Scrive Bauman (1994: 139):

Like the world which is his home, the flâneur wanders without aim, his stroll punctuated every once in a while by looking around. Without aim? That aimless stroll is the aim; there could not be, there should not be other aims.

Questa apparente assenza di scopo rimanda alla categoria del gioco. Il gioco è un fenomeno autotelico. Si gioca per giocare, per il piacere stesso che si prova nel giocare. Quando questo piacere viene meno, e si gioca con un secondo fine, allora non si tratta più di un gioco, ma di un lavoro.

Johan Huizinga, preferred the name *homo ludens* – he who plays – to other more popular but in his view less distinctive names given to Man in order to set him apart from the rest of the living creatures, like *homo sapiens* or *homo faber*. Play, wrote Huizinga, is older than culture; indeed, it is the very stuff of which culture, that human mode of being-in-the-world, has been and goes on being moulded. (...) Man does not play ‘in order to’; play has no other aim but itself. Play is, one may say, the ultimate autotelic phenomenon. (Bauman 1994: 142)

Il *flâneur* è dunque un esemplare di *homo ludens*. Vive in una società dominata dall'utilitarismo, dalle azioni finalizzate, ma non si piega alla regola. Ora, se è vero quanto afferma Huizinga, che il gioco è l'essenza stessa dell'uomo, allora il *flâneur* rappresenta l'essere umano non alienato. Esattamente il contrario di quanto affermava Benjamin, che vedeva in lui l'intellettuale alienato. Sembra, dunque, che l'uomo possa essere se stesso soltanto quando si pone fuori dal sistema dei ruoli.

Play does not serve survival nor any of the many tasks into which the society in which we live has short-changed the supreme purpose of self-preservation. (...) Play is free. It vanishes together with freedom. There is no such thing as obligatory play, play on command. The act is truly and fully free only when truly and fully gratuitous. (...) The flâneur is the travelling player. He carries his playing with him, wherever he goes.

(...) Or one may say; the job of the flâneur is to rehearse the world as a theatre, life as a play. (Bauman 1994: 143–150)

Il sogno di Marx è un mondo privo di lavoro coatto e divisione del lavoro – un mondo in cui ognuno può esercitare qualsiasi professione, sfuggendo alla forza soverchiante delle aspettative di ruolo. Per il filosofo di Treviri, nella società comunista, i singoli membri non hanno una sfera di attività esclusiva, ma possono perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere. In altre parole, «...la società amministra la produzione generale e, proprio in questa maniera, mi dà la possibilità di fare oggi questa determinata cosa, domani quell'altra, di andare a caccia di mattina, di pescare di pomeriggio, di allevare il bestiame di sera, di fare il critico dopo pranzo, così come ho voglia di fare; senza che io divenga né un cacciatore, né un pescatore, né un pastore, né un critico»<sup>3</sup> (Marx & Engels 2011: 359). Per Benjamin, che probabilmente condivide questo sogno, il *flâneur* della modernità sfugge solo apparentemente alle catene del ruolo.

Che, almeno in parte, quella del *flâneur* sia una liberazione immaginaria è messo in luce anche da Bauman in un'opera successiva: *From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity*<sup>4</sup>. Per il sociologo polacco, l'idea di distinguere la modernità dalla postmodernità, così come si distingue la società industriale dalla società postindustriale, è perfettamente lecita e sensata. Per Bauman, l'icona della società moderna era il pellegrino: l'uomo che viaggia verso una metà precisa, che veleggia verso il futuro, che costruisce la propria identità con lo sguardo volto all'orizzonte, che si proietta verso un domani che deve essere migliore dell'oggi, un domani di cui è certa l'esistenza. La società postmoderna offre invece un quadro diverso, deprivato di questa certezza.

A mio avviso, come il pellegrino era la metafora più adatta per la strategia della vita moderna, preoccupata dal compito inquietante di costruire un'identità – il “flâneur”, il vagabondo, il turista e il giocatore, presi insieme offrono la metafora della strategia postmoderna generata dall'orrore di essere legati e fissati. (Bauman 1999: 39)<sup>5</sup>

Certo, stupisce vedere il *flâneur* indicato come un'icona del postmoderno, quando Baudelaire e Benjamin lo hanno già presentato come un simbolo della vita moderna, come il risultato più evidente della rivoluzione urbana e industriale del XIX secolo. Ma, di questo anacronismo, il sociologo polacco è ben consapevole. Precisa, infatti, subito dopo che nessuno dei quattro tipi/stili elencati sono invenzioni del postmoderno. La differenza è che «gli stili un tempo praticati da persone marginali in periodi margi-

<sup>3</sup> «...die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden» (Marx & Engels 2011: 358).

<sup>4</sup> La versione originale inglese di questo saggio è stata inclusa nella collettanea *Questions of Cultural Identity*, curata da Stuart Hall e Paul du Gay. La versione italiana, con titolo *Da pellegrino a turista*, prima è apparsa nella rivista *Rassegna Italiana di Sociologia* (fasc. 1, vol. 36, 1995, pp. 3–26), e poi è stata ripubblicata come capitolo del volume *La società dell'incertezza* (Bauman 1999).

<sup>5</sup> «I propose that in the same way as the pilgrim was the most fitting metaphor for the modern life strategy preoccupied with the daunting task of identity-building, the stroller, the vagabond, the tourist and the player offer jointly the metaphor for the postmodern strategy moved by the horror of being bound and fixed» (Bauman 1996: 25–26).

nali e in luoghi marginali, sono ora praticati dalla maggioranza, nel fiore degli anni, e in posti centrali; sono ora diventati, pienamente e veramente, degli stili di vita»<sup>6</sup>.

Bauman sottolinea che il *flâneur* irride ciò che il pellegrino faceva in tutta serietà. Pellegrinare e bighellonare sono due realtà assai diverse. Ma di questo si era accorto anche Benjamin. Che accade, di nuovo, nell'era postmoderna? Accade che l'eroico attore della modernità si reincarna nel consumatore.

Oggi la maggior parte dei "malls" sono "shopping malls", ovvero viali dove si cammina mentre si fanno acquisti e dove si fanno compere mentre si passeggia. I mercanti hanno fiutato l'attrattiva e il potere di seduzione delle abitudini dei "flâneur" e si sono dati da fare per modellarle nella vita. (Bauman 1999: 19)<sup>7</sup>

Gli *shopping malls* di tutte le città del mondo sono le nuove "Arcades" parigine. La differenza, non irrilevante, è che sono luoghi video-sorvegliati. Luoghi in cui il *flâneur* postmoderno può ancora immaginare di costruire trame con le vite degli altri, ma in realtà è anch'egli imbrigliato in una trama già tessuta da altri. La regia – osserva Bauman – è discreta e invisibile, proprio come quella del *flâneur*, ma a differenza di questa è raramente non consequenziale. Questa regia fa sì che le pressioni esercitate dai venditori sembrino intenzioni dei clienti, che i luoghi di ristoro sembrino lì apposta per soddisfare un desiderio improvviso, che le decisioni innescate dalla seducente atmosfera sembrino spontanee. Questa è la novità della condizione postmoderna: *qualcuno*, non disinteressato, costruisce una città a misura di *flâneur*, senza che questi se ne renda conto.

Tutti manipolati, dunque? E tutti davvero padroni del proprio tempo, come lo erano i *flâneurs* del XIX secolo, sostenuti da una rendita o da una cospicua pensione? Bauman scrive all'inizio degli anni Novanta, quando Internet non è ancora diffuso capillarmente, quando ancora non ci sono gli *smartphone*, quando ancora non è deflagrata la crisi economica mondiale innescata anche dalla globalizzazione. Perciò, tralascia di considerare un piccolo particolare: il *flâneur*, per definizione, dispone di tutto il suo tempo e di una certa agiatezza economica. Invece, i lavoratori precari dell'epoca postmoderna lavorano forse più dei lavoratori stabili dell'epoca moderna. E, soprattutto, lavorano anche quando non sono sul posto lavoro, raggiunti dalle telefonate, dai messaggi e dalle e-mail dei datori di lavoro o dei capi del personale, direttamente sugli *smartphone*, ovunque essi siano. Se hanno qualche ora libera per fare compere in un centro commerciale o per passeggiare in uno *shopping mall*, quand'anche in questo periodo si mettano a fantasticare con le vite proprie o altrui, non saranno mai dei *flâneurs*. Al limite saranno dei *musards* (Un *Flâneur* 1832: 98).

La riduzione del *flâneur* a semplice consumatore di prodotti pare dunque un po' forzata. Significa ridurlo a uomo-massa. D'altro canto, è lo stesso Bauman a dirci che questa caratterizzazione è parziale. Quando passa in rassegna l'idea classica di *flâneur*,

<sup>6</sup> «(...) the styles once practised by marginal people in marginal time-stretches and marginal places, are now practised by the majority in the prime time of their lives and in places central to their life-world; they have become now, fully and truly, lifestyles» (Bauman 1996: 26).

<sup>7</sup> «Now most of the malls are shopping malls, tracts to stroll while you shop and to shop in while you stroll. The merchandisers sniffed out the attraction and seductive power of strollers' habits and set about moulding them into life» (Bauman 1996: 27).

lo presenta come un osservatore che costruisce a suo piacimento delle storie, con i frammenti sfuggenti della vita degli altri, così come egli li percepisce. Il sociologo polacco ripropone l'analogia drammaturgica della vita sociale. Il *flâneur* è un maestro di simulazione, uno sceneggiatore e un regista che tira «i fili delle vite altrui». Tuttavia, non danneggia o distorce il loro destino. Perché le sue storie sono in fondo apparentemente innocue.

Il *flâneur* è dunque un cronista e un poeta della vita urbana. Questo è il suo ruolo sociale. Questa è l'aspettativa di ruolo associata al *flâneur*: ci aspettiamo non solo che cammini, non solo che consumi, non solo che ci osservi, ma anche che prenda penna e taccuino e ci catturi nelle sue storie. Ci aspettiamo che sia in grado di passare questa conoscenza ad altri cittadini, attraverso la pubblicazione. E ci aspettiamo infine che l'intero processo consenta all'organismo sociale di *conoscersi* meglio, quand'anche senza finalità rivoluzionarie. La meta sembra ormai irrimediabilmente svanita, nella condizione postmoderna.

##### 5. GIAMPAOLO NUVOLATI: IL *FLÂNEUR* COME ATTORE DELLA TARDO-MODERNITÀ

A precisare ancora meglio l'identità del *flâneur*, provvede Giampaolo Nuvolati, che all'argomento dedica ben due monografie. Nel 2006 dà alle stampe *Lo sguardo vagabondo*, un volumetto che «può essere considerato una sorta di apologia delle virtù conoscitive della Flânerie» (Capovin 2007).

Nuvolati si chiede innanzitutto se in queste nostre città, soffocate dall'inquinamento, infestate dalle automobili, abbruttite dalla speculazione edilizia, omologate a un modello urbanistico dominante, c'è ancora spazio per la *flânerie*, per un passeggio senza meta prestabilita, per un "vagabondaggio" che non ha altro fine se non coltivare e affinare lo sguardo. Ponendosi questa domanda, da un lato, ridefinisce le caratteristiche peculiari del nostro tempo – che denomina "tardo-modernità" – e, dall'altro, risolve implicitamente la questione del ruolo o della funzione sociale del *flâneur*.

Caricando di negatività il recente sviluppo urbanistico e recuperando alla positività la figura dello *stroller*, del vagabondo, del *flâneur*, Nuvolati finisce per ridisegnare significativamente questo ruolo. Benjamin criticava il *flâneur* per il suo disinteresse nei confronti della politica, in un secolo segnato dalle rivoluzioni. Ebbene, nella nostra epoca post o tardo-moderna, che pare aver definitivamente messo una pietra sopra l'idea stessa di rivoluzione, questa figura diventa paradossalmente esemplare di una specie ribelle. Il vagabondo si pone in relazione antagonista rispetto al processo di omologazione della città. Si rifiuta di diventare un semplice ingranaggio della società. Si rifiuta di correre, quando tutti corrono. Si rifiuta di lavorare, mentre tutti lavorano febbrilmente. Si rifiuta di passeggiare nelle vie del centro, nelle aree pedonali, trasformate in enormi centri commerciali, pianificati in ogni dettaglio, dalla pavimentazione all'illuminazione, sotto lo sguardo implacabile della videosorveglianza. Si avventura invece nelle aree periferiche della città, setaccia i quartieri meno conosciuti, si muove fuori dai circuiti turistici, esplora i *non luoghi*, ovvero i luoghi non riconosciuti dalla massa e dall'informazione di massa.

Insomma, il vagabondo tardo-moderno «per Giampaolo Nuvolati incarna la ribellione contro le pratiche consumistiche di massa» (Crespi 2008: 46). Certamente, quella che egli mette in atto non è la rivoluzione che sognavano gli anticapitalisti romantici, volta a rivoltare come un calzino la società di mercato, per superare definitivamente la divisione del lavoro e il sistema dei ruoli, ma i suoi sono comunque piccoli atti di disobbedienza, di ribellione, di rifiuto. Sottraendosi al lavoro salariato, non investe il proprio tempo per iniettare plusvalore nelle casse di un imprenditore. Evitando i centri storici, porta la propria persona e i propri soldi là dove le grandi multinazionali non sono (ancora) arrivate: nei bar e nei negozietti di periferia, negli spazi più decentrati e marginali, in quel “sociale” che sfugge all’omologazione.

Né è tutto. Poiché il *flâneur* tardo-moderno, non meno di quello moderno, osserva, prende appunti, comunica, i suoi atti di ribellione, i suoi piccoli no al sistema, assumono una valenza pubblica. Se il *flâneur* del XIX secolo si esprimeva nelle fisiologie, quello del XXI secolo si esprime su un *blog* o nei *social media*, magari in tempo reale, scrivendo da un dispositivo portatile, comodamente seduto in un locale munito di Wi-fi. Nelle parole dell’autore:

Sperimentare, descrivere e interpretare luoghi e condotte interstiziali rappresenta dunque, per il *flâneur*, un modo privilegiato di avvicinare la realtà nelle sue molteplici sfumature, di cercare l’originalità dei comportamenti umani nelle pieghe della vita quotidiana, nel suo minuto dipanarsi tra integrazione e marginalità. (Nuvolati 2006: 84)

Nuvolati (2006: 130) intende elevare la *flânerie* a tecnica di ricerca sociologica, anche se precisa che non si tratta di proporre «un’alternativa ai dati quantitativi, ma solo integrarli, mettere in discussione, anche provocatoriamente, le ‘certezze’ ricavate da indicatori e interviste riguardanti campioni di abitanti». Capovin (2007: 3) gli rimprovera di non aver chiarito bene come la sociologia scientifica possa integrarsi con la sociologia letteraria o impressionistica. Evidentemente, elaborare una dettagliata metodologia non era lo scopo principale di quel volume. Non a caso, il libro si chiude con un’esortazione diretta non tanto ai sociologi, quanto ai lettori:

spero comunque di aver suscitato nel lettore il desiderio di praticare la *flânerie*, di camminare in solitudine e senza meta nei quartieri delle nostre città, alla ricerca dei significati più riposti e mutevoli che esse ancora nascondono all’occhio frettoloso del passante e del turista (Nuvolati 2006: 145).

Maggiori dettagli sulla metodologia vengono forniti nella seconda monografia dedicata all’argomento: *L’interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*. Qui, Nuvolati (2013: 1) racconta che lo scopo della sua ricerca è

fare del *flâneur* non solo l’oggetto ma anche il soggetto di un’analisi sociologica urbana che non poteva affidarsi soltanto alle tecniche più tradizionali per analizzare la città complessa, ma richiedeva una sensibilità poetica e una capacità narrativa propri di scrittori e artisti capaci di perdersi nella città stessa.

Nuvolati (2013: 4) insiste molto sul profilo ossimorico del *flâneur*: giovane e vecchio, solo nella folla, libero nel labirinto urbano, ozioso e affaccendato, spettatore creativo, dotato di immaginazione realistica, ribelle e omologato dal consumo, propenso a una immersione ma non completa nella realtà, soggetto privato ma in continuo amal-

gama con la realtà pubblica, esteticamente impegnato. Tra gli ossimori sottolineati da Nuvolati compare anche: oggetto e soggetto dell'indagine sociologica. Il ruolo del *flâneur* non è solo quello di "attore", ma anche quello di "autore". È «colui che grazie alla propria arte guarda la città, ne rielabora i significati, e la restituisce a un pubblico più ampio ma anche agli specialisti che necessitano di uno sguardo 'diverso'» (Nuvolati 2013: 8).

A tal fine, il sociologo elabora un vero e proprio protocollo di ricerca, che utilizza effettivamente per realizzare alcune *flânerie* con gli studenti di diverse università italiane e che viene incluso in appendice al volume.

## 6. CONCLUSIONI

Il *flâneur* non può avere un ruolo sociale, nel senso attribuito a questo termine dalla sociologia funzionalista. Non può avere un ruolo – se non anomalo, atipico, inconsueto – perché è per definizione un anticonformista. Il ruolo si basa su aspettative, mentre il *flâneur* fa dell'imprevedibilità la propria *raison d'être*. Nel XIX secolo non ambisce a funzioni rivoluzionarie, ma si sottrae comunque alla regola della massimizzazione del profitto. Vive lentamente in un mondo frenetico. Si immerge agevolmente nella società capitalista *in statu nascendi*, ma facendo husserlianamente *epochè*, sospendendo l'assenso, assicurandosi uno stato imperturbabilità, ricercando l'atarassia.

Sul finire del XX secolo, la figura riemerge nelle analisi sociologiche. Si nota che la società stessa, diventando "liquida", uscendo dalla gabbia dei ruoli forgiata dal modello "fordista", diventa *stroller-friendly*. Il *flâneur* si eleva, così, a metafora vivente di una società in cui vengono meno i punti di riferimento tradizionali: la famiglia, il posto di lavoro fisso, il legame al luogo natio, l'assistenza sociale dalla culla alla bara. L'uomo postmoderno fatica a impersonare il proprio ruolo, a trovare il proprio posto nella società, a definire la propria identità, perché sono le stesse istituzioni che lo circondano a sgretolarsi, a non offrire più saldi punti d'appoggio. Ma proprio quando la città stessa inizia a rimodellarsi a misura di *flâneur*, con la creazione di ampie aree pedonali e la trasformazione dei centri storici in enormi centri commerciali a cielo aperto, il nostro vagabondo – fedele al proprio spirito anticonformista – inizia a spostarsi nelle periferie e a setacciare i *non luoghi*.

Agli albori del XXI secolo, si chiude un cerchio, perché il sociologo trasforma il *flâneur* da oggetto a soggetto della ricerca. In altri termini, dopo aver cercato invano di collocare questa sfuggente figura nel sistema sociale, il sociologo si accorge che sta parlando di se stesso, del proprio ruolo, o perlomeno di un proprio possibile ruolo. Il *flâneur* parigino diventa così l'antesignano dell'odierno sociologo visuale che, armato di taccuino e macchina fotografica – ora riuniti in un unico dispositivo – si aggira per le vie di una metropoli in cerca del *genius loci*.

Nuvolati non è l'unico scienziato sociale ad aver tratto questa conclusione. Anche Nassim Taleb, per scrivere il suo best seller *The Black Swan*, tradotto in ben trentun lingue, ha deliberatamente indossato i panni del *flâneur*. In estrema sintesi la sua visione è questa: se nel mondo contemporaneo si verificano eventi altamente impro-

babili, è necessario che anche gli investigatori si muovano e ragionino in modalità *random*. Taleb (2007: 46) confessa:

I wanted to become a flâneur, a professional meditator, sit in cafés, lounge, unglued to desks and organization structures, sleep as long as I needed, read voraciously, and not owe any explanation to anybody. I wanted to be left alone in order to build, small steps at a time, an entire system of thought based on my Black Swan idea.

Sia chiaro che stiamo parlando di un gruppo piuttosto ristretto di ricercatori. Coloro che praticano la “sociologia impressionistica” sono in genere studiosi dotati di un apprezzabile talento letterario, che offrono scritti più vicini alla saggistica che non alla “scienza sociale” propriamente detta. Quest’ultima procede allo scrutinio della società attraverso le tradizionali tecniche quantitative e qualitative di ricerca, come la collezione e il trattamento di dati statistici, i sondaggi d’opinione, le interviste focalizzate o l’analisi del discorso pubblico. Quando i sociologi svolgono queste ricerche per committenti pubblici o privati, assumono un ruolo ben preciso e perfettamente funzionale al sistema in cui operano.

Resta tuttavia il fatto che, interrogandosi su questo ruolo anomalo, al termine di un lungo percorso analitico, almeno il sociologo impressionista giunge alla conclusione più inattesa: *le flâneur, c’est moi*.

#### BIBLIOGRAFIA

- BAUDELAIRE Charles, 1964, *The Painter of Modern Life and other essays*, trad. Jonathan Mayne, London: Phaidon Press [BAUDELAIRE Charles, 1863, *Le Peintre de la Vie Moderne*, Collections Litteratura.com, [http://baudelaire.litteratura.com/ressources/pdf/oeu\\_29.pdf](http://baudelaire.litteratura.com/ressources/pdf/oeu_29.pdf) (accesso: 16 novembre 2015).
- BAUMAN Zygmunt, 1994, Desert Spectacular, (in:) *The Flâneur*, Keith Tester (ed.), London and New York: Routledge, 138–158.
- BAUMAN Zygmunt, 1996, From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity, (in:) *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall & Paul Du Gay (red.), London: Sage Publications.
- BAUMAN Zygmunt, 1999, Da pellegrino a turista, (in:) idem, *La società dell’incertezza*, trad. Savina Neirotti, Bologna: Il Mulino.
- BENJAMIN Walter, 2006, *The Writer of Modern Life. Essays on Charles Baudelaire*, Michael W. Jennings (ed.), trad. Howard Eiland et al., Cambridge (Mass.): The Belknap Press.
- CAPOVIN René, 2007, Giampaolo Nuvolati, Lo sguardo vagabondo. Il flâneur e la città da Baudelaire ai postmoderni, *Sociologica* 3.
- CRESPI Luciano, 2008, L’allestimento ai tempi del viandante, (in:) *Lo sguardo e l’identità: riflessioni sui sistemi dei luoghi e degli oggetti*, Francesca La Rocca, Renata Valente (red.), Firenze: Alinea Edizioni, 43–56.
- DURKHEIM Émile, 1991 (1893), *De la division du travail social*, Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France.
- ENGELS Friedrich, 1848, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig: Otto Wigand.
- FOUCAULD Édouard, 1844, *Physiologie de l’industrie française*, Saint-Denis: Prévot et Drouard.
- GIDDENS Anthony, 1991, *The Consequences of Modernity*, London: Polity Press.
- HUART Louis, 1841, *Physiologie du flâneur*, Paris: Aubert et Cie.
- JENNINGS Michael, 2006, Introduction, (in:) Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and other essays*, London: Phaidon Press, 1–25.

- LUHMANN Niklas, 1995, *Social Systems*, trad. John Bednarz Jr. & Dirk Baecker, Stanford: Stanford University Press.
- MARTINEZ Ann T., 1984–1985, Walter Benjamin. A Sociologist in the Path of Simmel, *Humboldt Journal of Social Relations* 12/1, Fall/Winter: 114–131.
- MARX Karl, ENGELS Friedrich, 2011 [1846], *L'ideologia tedesca [Die deutsche Ideologie]*, traduzione, note e apparati di Diego Fusaro, testo tedesco a fronte, Milano: Bompiani.
- MEAD George H., 1934, *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MISES Ludwig von, 1957, *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- MISES Ludwig von, 2009, *Teoria e storia*, trad. Lorenzo Maggi, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- NUVOLATI Giampaolo, 2006, *Lo sguardo vagabondo*, Bologna: Il Mulino.
- NUVOLATI Giampaolo, 2013, *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*, Firenze: Firenze University Press.
- PARSONS Talcott, 1951, *The Social System*, London: Routledge & Kegan.
- PARSONS Talcott, 1966, *The Structure of Social Action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers*, New York: The Free Press.
- PARSONS Talcott, 1968, *La struttura dell'azione sociale*, trad. Maria Antonietta Giannotta, Bologna: Il Mulino.
- PELLICANI Luciano, 2002, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- PIAZZI Giuliano, 1997, Ruolo, (in:) *Sociologia. Enciclopedia tematica aperta*, Paolo Guidicini, Michele La Rosa, Giuseppe Scidà (red.), Milano: Jaka Book.
- TALEB Nassim, 2007, *The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable*, New York: Random House.
- TESTER Keith (red.), 1994, *The Flâneur*, London and New York: Routledge.
- UN FLÂNEUR, 1832, *Le Flâneur à Paris*, (in:) *Paris, ou Le livre des cent et un*, vol. 6, Paris: Chez Ladvoocat.
- ZNANIECKI Florian, 1934, *The Method of Sociology*, New York: Rinehart.