

CAPITOLO SECONDO

RAPPRESENTAZIONI DELLA SOCIETÀ: DAL MODERNO AL POSTMODERNO

di SERGIO BELARDINELLI

Il passaggio dalle rappresentazioni «moderne» della società a quelle cosiddette «postmoderne» può essere descritto come effetto ambivalente di una crescente differenziazione sociale, la quale, rendendo obsoleti certi paradigmi sociologici tradizionali, da un lato sembra mettere addirittura in discussione la possibilità che la società possa essere ancora rappresentata, dall'altro ne schiude invece la fondamentale dimensione «relazionale» (Donati 1991). Come vedremo, di questo processo che sembra disgregare la società in un pulviscolo di relazioni sembra avvantaggiarsi soprattutto il funzionalismo «sistemico» luhmanniano, per il quale tutto il sociale non è altro che «comunicazione»; ci sono tuttavia anche spazi per recuperare concretezza alle relazioni sociali e, soprattutto, per salvaguardare il loro senso «umano».

Ambivalenza del
passaggio dal
moderno al
postmoderno

1. Le rappresentazioni «moderne» della società.

1.1. Le principali rappresentazioni «moderne» della società possono essere sussunte (in forma idealtipica, s'intende) sotto tre paradigmi (Boudon 1997): quello organicistico, che, in sociologia, rinvia immediatamente al nome di Emile Durkheim, quello individualista, che rinvia a Max Weber, e quello critico, che rinvia alla scuola di Francoforte. Cerchiamo dunque di vederne le caratteristiche fondamentali.

2. Il paradigma organicistico.

2.1. «Per capire in quale maniera la società si rappresenta se stessa e il mondo che la circonda bisogna considerare la natura della società, e non quella dei suoi singoli componenti» (Durkheim 1969: 15): ecco quello che potremmo dire il presupposto fondamentale del paradigma organicistico, alla base del quale sta la convinzione che il «tutto» viene prima ed è sempre qualcosa di più e di diverso dalla semplice somma delle sue «parti». Abbiamo a che fare pertanto con rappresentazioni della società attente soprattutto alle regolarità statistiche, alle leggi che regolano il movimento sociale nel suo insieme o determinati «fatti sociali», considerati come «cose» indipendenti dalle singole volontà individuali.

La superiorità del
«tutto» sulle «parti»

Su questo punto, per quanto variamente articolato, concordano pressoché tutti gli autori che, in sociologia, possiamo considerare come i classici dell'organicismo. Il funzionalismo di Durkheim, la legge dei tre stadi di Comte o il materialismo storico di Marx, tanto per fare tre esempi significativi, esprimono tre diverse rappresentazioni della società, che mirano ad essere «scientifiche» e che guardano, non alle «parti», ma al «tutto». Se insomma la sociologia vuole essere una scienza degna del nome, autonoma, «nettamente distinta» dalle altre scienze, deve sbarazzarsi «definitivamente» di quel «postulato antropocentrico» che le «sbarra il cammino» (Durkheim 1969: 20-21) e concentrarsi invece su ciò che è osservabile, prevedibile e, soprattutto, funzionale a quello che per ogni forma di organicismo, fatta eccezione per Marx, che meriterebbe un discorso a parte, costituisce una sorta di valore supremo: l'ordine sociale. «Dobbiamo cercare – scrive Durkheim (1969: 100) – la spiegazione della vita sociale nella natura della società stessa. Si ritiene infatti che essa, oltrepassando infinitamente l'individuo nel tempo come nello spazio, sia in grado di imporgli i modi di agire e di pensare che la sua autorità ha consacrati». Il tutto nell'intento «di costruire una sociologia che vedrebbe nello spirito di disciplina la condizione essenziale di tutta la vita in comune» (116).

L'ordine sociale

2.2. Da questo punto di vista esiste senza dubbio una rassomiglianza tra la sociologia organicista d'ispirazione durkheimiana-

na e una certa tradizione del pensiero politico classico, tendente a pensare l'ordine e il benessere della città in analogia con la salute di un organismo vivente. Si pensi all'analogia che nella *Repubblica* platonica viene istituita tra le parti dell'anima e le parti dello Stato, oppure alla celebre battuta della *Politica* aristotelica (1253 a), secondo la quale «il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte», altrimenti quest'ultima, in quanto «parte», perderebbe la propria identità; oppure si pensi a questo brano del *Defensor pacis* di Marsilio da Padova, citato da Bobbio (1997: 181): «come un animale ben disposto secondo la sua natura è composto di certe parti proporzionate, ordinate l'una all'altra e che si partecipano mutuamente le loro funzioni in vista del tutto, così anche la città è costituita da certe parti di tal genere, quando è ben disposta e istituita secondo ragione».

2.3. Mi sembra tuttavia fuorviante interpretare questa rassomiglianza tra l'organicismo durkheimiano e quello del pensiero politico classico-tradizionale, sulla linea di Nisbet (1977), come la riprova di un presunto carattere anti-illuministico della sociologia in quanto tale. È certamente vero, infatti, che Durkheim, Comte o Marx offrono una rappresentazione della società che, per molti versi, è antitetica a quella prevalentemente individualistica di un Kant, dei *philosophes des Lumières* o, più ancora, degli illuministi scozzesi. È altrettanto vero, però, che su almeno un punto, forse il più caratterizzante di tutti, gli autori suddetti mostrano addirittura in forma eclatante di appartenere all'Illuminismo: alludo alla loro volontà di offrire, contrariamente alle tradizionali rappresentazioni «filosofiche», una rappresentazione «scientifica» della società. In ogni caso c'è poi da aggiungere che quello che abbiamo definito il paradigma organicistico non rappresenta l'unico paradigma della sociologia moderna. Accanto ad esso e, se così si può dire, in concorrenza con esso, ne troviamo infatti anche un altro, che abbiamo definito non a caso «individualistico» e sul quale soffermeremo ora, brevemente, la nostra attenzione.

Una rappresentazione
«scientifica» della
società

3. Il paradigma individualistico.

La sociologia
comprendente

3.1. Quando si parla di paradigma individualistico o di «individualismo metodologico» nell'ambito della sociologia, il riferimento immediato è a Max Weber. «Dal fine della considerazione sociologica – l'«intendere» – deriva ... che la sociologia comprendente ... deve guardare all'individuo singolo e al suo agire come al proprio «atomo»» (Weber 1958: 256): ecco uno dei più importanti capisaldi della posizione weberiana. Se i sociologi «organicisti» guardavano principalmente alle regolarità della vita sociale, nella convinzione, di matrice tipicamente hegeliana, che una conoscenza veramente «scientifica» è possibile soltanto del «tutto», dell'universale, dell'«essere collettivo», Weber si pone letteralmente agli antipodi. Nel suo armamentario concettuale non c'è più alcuna possibilità di una rappresentazione organica o sistematica della società. Non esiste, non esiste più, per Weber, un senso oggettivo del mondo, un ordine razionale oggettivo, che la ragione umana, faticosamente quanto si vuole, può tuttavia cogliere e soprattutto realizzare nella sua *oggettività*; pensare i «fatti sociali» come se fossero «cose» è soltanto un'illusione positivista. Come si legge nel celebre saggio su *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (Weber 1958: 73), «La qualità di un processo che lo rende un fenomeno «economico-sociale» non è qualcosa che inerisca ad esso come tale «oggettivamente». Essa è piuttosto condizionata dalla direzione del nostro interesse conoscitivo, quale risulta dallo specifico significato culturale che noi attribuiamo nel caso singolo al processo in questione». Detto in altre parole: «Noi aspiriamo alla conoscenza di un fenomeno storico, cioè di un fenomeno *fornito di significato* nel suo *carattere specifico*. E – questa è la cosa decisiva – soltanto in base al presupposto che esclusivamente una parte *finita* dell'infinito numero dei fenomeni risulta *fornita di significato*, acquista un senso logico il principio di una conoscenza dei fenomeni *individuali* in genere» (92).

L'individualità del
fenomeno sociale

Di nessun fenomeno, nemmeno di un fenomeno naturale, si può conoscere tutto; meno che mai secondo Weber si può pretendere una conoscenza esaustiva dei fenomeni storico-sociali, i quali oltretutto hanno la caratteristica di presentarsi sempre in forma «individuale», quindi non sussumibili sotto una qualsiasi

«legge» del divenire, né spiegabili secondo una presunta serie oggettiva di connessioni causali. «Il numero e il tipo delle cause, che hanno determinato qualsiasi avvenimento individuale, è infatti sempre infinito e non c'è caratteristica insita nelle cose stesse per isolarne una loro parte, che venga essa sola presa in considerazione» (93).

Con una terminologia hegeliana, sospetta ma efficace, potremmo dire che soltanto «astrattamente» è pensabile questa infinità di cause. In realtà la nostra conoscenza, come abbiamo detto all'inizio, è inevitabilmente selettiva, guidata dai nostri specifici «interessi», i quali svolgono una sorta di funzione non soltanto ordinativa dell'esperienza storico-sociale, ma costitutiva. Per dirla ancora con le parole di Weber, nel caos che scaturirebbe se pretendessimo di conoscere ogni causa di ogni fenomeno «può recar ordine soltanto la circostanza che in ogni caso ha per noi interesse e significato esclusivamente una parte della realtà individuale, in quanto essa sta in relazione con idee di valori culturali con le quali noi ci accostiamo alla realtà» (93).

La selettività del conoscere

3.2. Quanto abbiamo detto finora mi pare che sia abbastanza eloquente della distanza che separa Weber dalla concezione durkheimiana, secondo la quale la conoscenza sociologica ha a che fare con la rappresentazione di «fatti sociali», considerati come «cose» esistenti oggettivamente. «Ogni conoscenza della realtà – lo abbiamo già visto – è sempre una conoscenza da particolari punti di vista» (97). Siamo però lontani anche da un generico relativismo dei «punti di vista» o degli «interessi» in base ai quali ordiniamo, selezioniamo la realtà che vogliamo conoscere. Per Weber, infatti, che su questo punto segue Rickert in un senso che è anche un radicale distacco, la nostra relazione a punti di vista valutativi è, come ho già detto, costitutiva della realtà, è un vero e proprio «presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura», giacché noi siamo essenzialmente «esseri culturali» (96). La realtà, i fatti sociali (e i fatti in genere) sussistono insomma soltanto in virtù di questa relazione, la quale però, e questo è importante, non può dar luogo a risultati che valgono per l'uno e non per l'altro ricercatore, poiché, come dice Weber, «verità scientifica è soltanto ciò che esige di valere per tutti coloro che vogliono la verità» (100).

Selettività e oggettività
del conoscere

3.3. Abbiamo introdotto così un'altra caratteristica essenziale dell'approccio weberiano: da un lato infatti le nostre rappresentazioni della realtà sociale sono guidate da punti di vista soggettivi; dall'altro però esse rivendicano ugualmente una pretesa veritativa capace di «valere per tutti». La nostra conoscenza, in altre parole, è sì guidata dai nostri valori, dai nostri interessi soggettivi, ma, per essere vera conoscenza, essa deve essere oggettiva, avalutativa. A questo proposito potrebbe non essere del tutto insensato pensare che Weber cerchi di conciliare l'inconciliabile, quasi che ci si trovi di fronte, per usare un'espressione di Aron (1992: 163), «al carattere arbitrario degli interrogativi rivolti alla realtà contro la verità universale inerente alle risposte». In ogni caso, stando al celebre saggio weberiano su *Il significato della «avalutatività» nelle scienze sociologiche e economiche* (Weber 1958: 326), lo scienziato sociale deve occuparsi dell'«efficacia causale della sussistenza di fatto» di certe convinzioni – etiche, politiche o religiose che siano – sulla vita sociale, ma mai pretendere di entrare nel merito della validità o meno di tali convinzioni. Le nostre convinzioni, i nostri valori vanno spiegati in maniera comprendente, non valutati. L'impossibilità di rappresentarci durkheimianamente il fatto sociale come una «cosa» non significa per Weber la rinuncia ad ogni oggettività, così come l'impossibilità di ricondurre i fenomeni sociali a leggi causali generali non significa la rinuncia al principio di causalità. Si tratta soltanto di tenere sempre presente che per Weber, contrariamente a ogni forma di organicismo, la conoscenza delle leggi causali è soltanto un «mezzo dell'indagine», attraverso il quale comprendiamo i fenomeni sociali nella loro «individualità», imputandoli appunto alle «proprie cause concrete», ma non è mai uno «scopo».

Comprendere non è
valutare

4. Il paradigma «critico».

Contro la tesi della
«avalutatività»

4.1. Contro questa tesi weberiana della «avalutatività» della conoscenza scientifica in genere e sociologica in particolare, ma in una sostanziale continuità riguardo al suo carattere comprendente, si pone la cosiddetta scuola di Francoforte, cui fanno capo autori come Adorno, Horkheimer, Fromm, Marcuse, e che oggi

richiama soprattutto il nome di Jürgen Habermas. Come sostiene Adorno (1972: 139), «di fatto un comportamento avalutativo è impossibile non solo psicologicamente ma oggettivamente. La società, conoscere la quale è dopo tutto lo scopo della sociologia, se essa vuol essere qualcosa di più che una pura tecnica, si cristallizza, in genere, solo intorno alla concezione di una società giusta. Ma questa non deve essere contrapposta a quella esistente in modo astratto, come un valore, appunto, ma scaturisce dalla critica, dunque dalla coscienza da parte della società delle proprie contraddizioni e della loro necessità». Ecco, in estrema sintesi, il significato di quello che abbiamo definito il paradigma «critico».

Esasperando il motivo weberiano dei valori che necessariamente guidano la nostra conoscenza, fino a farne la riprova dell'inconsistenza della tesi dell'oggettività e quindi della avalutatività, appropriandosi inoltre delle tesi, sempre weberiane, sulla burocratizzazione e il crescente dispiegamento della razionalità strumentale, per combinarle infine con l'analisi marxiana della società capitalistica, i fondatori del celebre *Institut fuer Sozialforschung* di Francoforte, emigrati in America a seguito della presa del potere in Germania da parte di Hitler, elaborano una teoria della società che, contrariamente alle posizioni che abbiamo visto finora, si configura soprattutto in senso critico-normativo.

Una teoria critico-normativa

4.2. Se per Durkheim la normatività sociale coincide con la coercizione che la società, ogni società, esercita inevitabilmente sull'individuo, e il sociologo ha il dovere, non soltanto di indagarla, ma anche di promuoverla, visto che essa costituisce l'unico antidoto per quella sorta di malattia mortale delle società moderne, rappresentata dall'*anomia*; se per Weber, al contrario, non c'è nulla di più riprovevole per uno scienziato che mettersi a fare propaganda per questo o per quel valore etico-politico, dal momento che questi ultimi sfuggono per definizione a qualsiasi indagine razionale; per gli autori della scuola di Francoforte, la sociologia deve essere essenzialmente normativa, ma in senso «critico», in un senso cioè letteralmente antitetico a quello durkheimiano.

Secondo Durkheim il sociologo dovrebbe «adoperarsi con

Il carattere
contraddittorio della
società

regolare perseveranza a mantenere lo stato normale, a restaurarlo se è turbato, a ritroverne le condizioni se esse vengono a mutare» (1969: 79); secondo Adorno invece il sociologo ha una sua ragione d'essere soltanto se riesce, marxianamente, a mettere in risalto le contraddizioni della società capitalistica e a contribuire al loro superamento: «l'esperienza del carattere contraddittorio della realtà sociale – egli scrive (1972: 141) – non è un punto di partenza come un altro, ma il motivo che solo costituisce la possibilità della sociologia in generale. Solo per colui che può pensare una società diversa da quella esistente, la società diventa problema; solo attraverso ciò che essa non è, essa si rivelerà per quello che è: che è ciò che dovrebbe interessare a una sociologia le cui finalità non si limitino all'amministrazione pubblica e privata».

Capitalismo e
razionalità
strumentale

In questa prospettiva la società capitalistica si rivela agli autori della scuola di Francoforte come un luogo di dominio indiscriminato sulla natura e sugli uomini, da parte di una razionalità strumentale che, weberianamente, tutto sembra impietrire. Per dirla con le parole di Max Horkheimer, si direbbe che la società sia «diventata alla fine proprio la mostruosità che Hobbes ha descritto al suo inizio» (1981: 93). Di qui la critica radicale dell'esistente elaborata come critica della ragione strumentale, l'affermazione del «pensiero negativo» e la nostalgia del «totalmente altro». Si incomincia insomma a guardare nel fondo di quella *Dialettica dell'Illuminismo*, dalla quale si vedono emergere ormai i segnali di una crisi epocale che riguarda non soltanto la società capitalistico-borghese, come poteva pensare Marx, ma i capisaldi stessi della modernità: l'idea di progresso, la razionalità tecnico-scientifica, la morale kantiana e altro ancora. «L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura» (Horkheimer-Adorno 1966: 3): ecco la grande «eterogenesi dei fini», che per molti versi effettivamente si consuma nell'epoca moderna. E il fatto che i «francofortesi», soprattutto sulla scorta di Weber, vi abbiano posto l'accento con tanto ardore ne fa come gli araldi di quella «postmodernità» sociologica, della quale ci apprestiamo a parlare.

La dialettica
dell'Illuminismo

5. Postmodernità: un concetto controverso.

5.1. Al di là delle specifiche intenzioni di coloro che lo usano, il concetto di postmodernità presenta almeno due accezioni semantiche che occorre tenere ben distinte: da un lato infatti, quello più eclatante, esso sembra significare semplicemente la dissoluzione, a sua volta dissolutiva, della cultura moderna; dall'altro esso sembra alludere invece a un'epoca nuova, all'epoca che viene dopo quella moderna, consapevole delle sue molte «crisi», ma valorizzandone anche molti elementi.

Nel primo caso rientrano gran parte di quegli autori, i quali, prendendo lo spunto da quella che Lyotard (1981) ha definito la fine delle «grandi narrazioni» della modernità (alla Hegel, alla Comte o alla Durkheim, non fa differenza), nonché dalla frammentazione, dall'individualismo esasperato e disperato, dall'incapacità di distinguere, nella società, ciò che è veramente «umano», cioè degno dell'uomo, da ciò che invece non lo è, esaltano come una grande conquista la nascita di un'individualità che perde finalmente le sue «caratteristiche violente» (Vattimo 1980: 10) e di una società che, a sua volta, perde (finalmente?) ogni misura «umana». Come ha scritto Pierpaolo Donati (1991: 53), «Nel postmoderno, alla dialettica soggetto-istituzione (o azione-struttura, o simili) subentra il semplice dispiegamento delle relazioni come tali, in genere concepite come flussi informativi. Il codice simbolico che interpreta questo processo è, in prevalenza, comunicativo: ossia, le relazioni sono sussunte come 'comunicazioni'. Questo, e niente altro, è il 'gioco dei giochi' della sociologia contemporanea, post-parsonsiana. In apparenza essa non abbisogna più né di soggetti, né di istituzioni, né di strutture sociali, non perché li elimini o possa ritenerli morti, ma perché li rende più o meno radicalmente indeterminati e contingenti».

La postmodernità
come dissoluzione del
moderno

5.3. Nel secondo caso, invece, «postmodernità» significa soltanto la crisi di quella che definiremo più avanti come una concezione «enfatica» della modernità e l'apertura di un'epoca nuova nella quale le classiche opposizioni moderne tra soggetto e strutture, tra organicisti e individualisti perdono un po' della loro

La postmodernità
come epoca «nuova»

consistenza, aprendo lo spazio, come vedremo, per una considerazione della società più adeguata alla realtà «umana», quindi più sensibile alle molteplici relazioni *reali* (non soltanto «comunicative») nelle quali quest'ultima si dispiega: le relazioni con se stessi, quelle familiari, quelle politiche, quelle religiose, quelle economiche, quelle con l'ambiente naturale, quelle con le generazioni future, tanto per citarne alcune particolarmente significative.

Fatta questa premessa sul concetto di «postmodernità», cerchiamo di vedere più da vicino quelli che si configurano già come i due principali paradigmi che contrassegnano le rappresentazioni postmoderne della società e che definirò rispettivamente «paradigma dissolutivo» (Morra 1992) e «paradigma relazionale». Una considerazione a parte riserveremo inoltre al paradigma «sistemico» di Niklas Luhmann e a quello «comunicativo» di Jürgen Habermas, quali esempi di autori che, per ragioni diverse, sembrano in un certo senso avvantaggiarsi parassitariamente della dissoluzione postmoderna.

6. Il paradigma dissolutivo.

Weber e la crisi della modernità

6.1. L'opera di Max Weber, per quanto profondamente moderna nei suoi contenuti e nella sua ispirazione di fondo, aveva già in se stessa, forse proprio per il disincanto dell'autore, i germi di quella che sarebbe apparsa ben presto come una vera e propria dissoluzione della modernità. Sulla scia di Hegel, Weber sa bene che cosa propriamente significhi la moderna scissione dell'antica «totalità etica» e l'irruzione sulla scena del mondo della «singola coscienza individuale»: una vera e propria tragedia, la famosa «tragedia del riconoscimento» di cui parla la hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, per la quale però, secondo Weber, non sembra esserci rimedio. La conciliazione non può avvenire né tramite lo Stato, come pensava Hegel, né tramite la lotta di classe, come pensava Marx, né rafforzando la disciplina sociale, come pensava Durkheim. Il mondo, agli occhi di Weber, ha perso per sempre sia l'antico «ordine», sia l'antica razionalità unificante il tutto: dalle stelle del cielo, alla terra e a ciò che essa contiene. La dinamica della società moderna, il cosiddetto processo di

Il disincanto del mondo

differenziazione ha scisso ormai inesorabilmente la ragione e la società in una pluralità di «sfere di valore», che rendono addirittura ridicolo ciò che, in *Economia e società* (1974: 922), egli definisce il «carisma della ragione». Né la fede, né la scienza sono più in grado di offrire una qualche unificazione «teorica» o «pratica» del senso del mondo; il divenire del mondo si configura piuttosto come una «infinità» priva di qualsiasi senso oggettivo (Weber 1958: 96), essendo quest'ultimo, il senso, soltanto il risultato di una faticosa, quasi tragica, costruzione dell'uomo. Ecco il weberiano «disincantamento» del mondo: non ci sono più riferimenti socio-culturali forti, capaci di garantire agli individui una ben precisa identità; ciascuno per proprio conto, a seconda dei gusti e delle circostanze, deve ormai cercare di inventarsene una.

6.2. All'inizio del nostro secolo, e Weber ne è una prova, questa perdita di un senso unitario del mondo, della società e delle singole esistenze individuali veniva vissuta con un profondo pessimismo (Belardinelli 1992). La lucida visione di un mondo disincantato grazie alla sua organizzazione scientifico-tecnologica, la consapevolezza del tramonto delle grandi concezioni metafisico-religiose, l'avvento di un'epoca di politeismo di valori, «mortalmente nemici» l'uno rispetto all'altro, sono per Weber non soltanto frutti «inevitabili» della conoscenza e dell'evoluzione sociale, ma anche «molesti» (1958: 332). Per i primi «francofortesi» il trionfo della razionalità strumentale rappresentava addirittura una sorta di «male radicale» al quale occorreva opporsi, magari con un altisonante, quanto sterile «totalmente altro». Oggi invece tutto sembra essere diventato pretesto per esaltare la differenza, la frammentazione, l'effimero, la capacità di adottare una pluralità di ruoli, di muoversi da una «comunità di emozioni» ad un'altra (Maffesoli 1988).

Se ieri, per fronteggiare l'«anomia», Durkheim esaltava una ferrea disciplina collettiva, oggi cerchiamo «il legame simbolico di ogni società» in forme più o meno stravaganti di «*immoralismo-etico*» (Maffesoli 1990: 26); sembrerebbe addirittura necessario un superamento del moderno *principium individuationis*, fondato sull'autonomia e sulla libertà del soggetto, in direzione, non di una qualche soluzione socio-organicistica, ancora alla

Dal mito del
«totalmente altro»
all'«estetica sociale»

Durkheim, quanto piuttosto di una fusione empatica, dell'annullamento di ogni distanza, in una parola, in direzione di una «estetica sociale», la quale, a ben vedere, non è altro che il frutto di una rappresentazione «estetica» della società o, se si vuole, una sorta di conferma di quella che Arnold Gehlen (1994: 276) aveva già individuato come «aspirazione delle civiltà metropolitane intellettualizzate» a tornare alla «cultura arcaica». «Per conto mio – scrive Maffesoli (1993: 129) – penso che l'estetica sociale si organizzi intorno a quattro perni essenziali: la prevalenza del sensibile, l'importanza dell'ambiente o dello spazio, la ricerca dello stile e la valorizzazione del sentimento tribale».

6.3. Come l'esaltazione della «differenza» individuale possa conciliarsi con l'esaltazione del «sentimento tribale» è un problema per coloro che rimangono ostinatamente ancorati a certi schemi di pensiero tradizionale, ma non lo è per chi, come Maffesoli, ritiene che si debba passare da una logica dell'identità a una logica dell'identificazione, tale per cui «l'io si piega e si dispiega all'infinito, mostrando che la sfera della comunicazione è una reversibilità costante tra poli che sono a volte oggetti, a volte soggetti, e che questa successione di sequenze costituisce ciò che viene chiamato io» (Maffesoli 1993: 274).

L'odierna società complessa apre orizzonti di senso teoricamente illimitati; qualsiasi scelta diventa comparabile con qualsiasi altra; non c'è niente che non possa essere rivisto; in una parola, per dirla con Niklas Luhmann, ogni cosa che è o che facciamo è sempre possibile altrimenti. Così non ha più alcun senso distinguere il vero dal falso, il senso dal non senso; si vive ormai in forma strutturalmente «rivedibile»: oggi le cose stanno in un modo, ma domani potrebbero anche stare diversamente. Il cosiddetto «pensiero debole» insomma sembra danzare davvero il suo *tripudium*.

Come spesso succede, però, anche in questo caso incominciamo a intravedere una sorta di eterogenesi dei fini: se da un lato sono aumentate e continuamente aumentano per gli individui le possibilità di scegliersi percorsi personalizzati in ogni campo d'azione (cosa che di per sé non è affatto un male); dall'altro, questo che sembra essere un vero e proprio trionfo della diffe-

Dalla logica
dell'identità alla
logica
dell'identificazione

Il tripudio del
pensiero debole

renza produce di fatto un indebolimento della stessa. Se tutto è possibile altrimenti, allora anche la differenza diventa indifferente. Volevamo che il nostro io fosse in primo luogo autonomo e libero, e invece non ci raccapezziamo più, non sappiamo più chi siamo, né dove andare, e confidiamo ormai soltanto nel «sentimento tribale» (Maffesoli) o, analogamente, «in un riscatto estetico dell'esperienza» (Vattimo 1989: 84).

Possiamo ovviamente continuare a scrivere, come fa certo pensiero postmoderno dissolutivo, apologie del caso o del nichilismo, esaltando magari il gioco contro il dovere, l'estetica contro l'etica o la spontaneità contro ogni forma di potere, ma ormai incomincia ad apparire piuttosto evidente quanto sia difficile *trovarsi* (l'allusione a Pirandello non è affatto casuale) in un contesto individuale e sociale così frammentato. Il crescente scollamento tra individuo e società, tra sistema sociale e sistema psichico, più che senso di libertà, genera disordine, incapacità di gestire un rapporto soddisfacente tra l'io, gli altri e il mondo. Tutto è gratuito e al tempo stesso tutto sembra sottostare alla più rigida necessità. Di qui un paralizzante *Sense of Drift* – proprio nel senso in cui ne parlava Toynbee (1983), come tratto caratteristico dell'epoca tardo-ellenistica che tante analogie presenta con la nostra – e un desiderio crescente di fuggire dalla realtà.

Le apologie del caso e del nichilismo

7. Moderno e postmoderno nella prospettiva «sistemica» di Niklas Luhmann.

7.1. Questo senso (paradossale) di assoluta gratuità e insieme di rigida necessità che sembra aleggiare sulla nostra epoca è reso alla grande, anche se in forma inquietante, dalla sociologia sistemica di Niklas Luhmann. I concetti luhmanniani fondamentali – senso, complessità, contingenza, rischio, autopoiesi – si direbbero di natura «debole», fatti apposta cioè per rendere la crescente gratuità delle nostre relazioni sociali. «Complessità – scrive Luhmann (1990: 95) – vuol dire necessità di selezione, necessità di selezione significa contingenza, contingenza significa rischio»: ecco, a suo avviso, il tratto fondamentale della società odierna. La differenziazione funzionale dissolve ogni punto fer-

Differenziazione sociale e contingenza

L'individuo relegato
fuori della società

mo, ogni centro; occorre fronteggiare, ridurre la complessità che essa produce, ma lo si può fare soltanto differenziando ulteriormente il sistema sociale, e questo a proprio rischio e pericolo, senza garanzie preventive, con l'unica certezza che la complessità, ridotta per un aspetto, è destinata comunque nel complesso ad aumentare. Quanto all'individuo, in questo processo di differenziazione esso guadagna sì in autonomia, ma perde paradossalmente in termini di capacità di incidere sulla società, fino a ritrovarsi relegato nell'«ambiente» di un sistema sociale che, per quanto non possa sussistere senza di esso e viceversa (il famoso fenomeno della «interpenetrazione» (Luhmann 1990: 351-412), procede tuttavia «autopoieticamente», alle spalle cioè dell'individuo stesso. «L'uomo non è più il metro di misura della società», scrive espressamente Luhmann (354). Quanto al concetto di senso, infine, esso, molto sinteticamente, altro non significa se non «costrizione alla selezione», qualcosa cioè «che immerge l'attuale esperienza in una serie di ulteriori possibilità e fa apparire tutto ciò che si prova o si fa, in seguito a ciò, come contingente, cioè come diversamente possibile» (Luhmann 1982: 135). In questa prospettiva parlare di mancanza o di perdita di senso di una vita individuale o sociale diventa impossibile in linea di principio; il senso viene trattato come «un concetto indifferenziato, come un concetto che include il suo contrario, poiché il negare stesso è un'operazione che prende in considerazione il senso» (134).

L'irreversibilità della
società moderna

7.2. Prese alla lettera, direi che tali affermazioni avallino senz'altro l'impressione di avere a che fare con una teoria nella quale i tratti di gratuità di certo pensiero postmoderno «dissolutivo» trovano una sintesi mirabile. Al tempo stesso, però, bisogna riconoscere che pochi altri approcci, in confronto a quello sistemico luhmanniano, sono capaci di trasmettere lo stesso senso di ineluttabilità, il senso cioè di una struttura sociale che è diventata ormai nella sua assoluta contingenza, una vera e propria «gabbia d'acciaio», un processo «irreversibile». Non a caso, una volta abbracciata la prospettiva sistemica, per Luhmann, si nota che essa «toglie fondamento al contrasto tra moderno e postmoderno. Sul piano strutturale non si può più parlare semplicemente di tale cesura. Si può dire tutt'al più che quelle conquiste dell'evoluzione,

che distinguono la società moderna da tutte le società che l'hanno preceduta, vale a dire il pieno sviluppo dei media della comunicazione e la differenziazione funzionale, partendo da modesti inizi hanno raggiunto dimensioni che pongono la società moderna su un piano di irreversibilità» (Luhmann 1995: 27).

L'ultima parola del testo che ho citato non deve trarre in inganno, quasi che si possa pensare di essere di fronte a una delle tante variazioni sul tema della *post-histoire*, già approfondito da Arnold Gehlen (1962: 321), o quasi che per Luhmann tutto sia finalmente compiuto. È vero piuttosto il contrario. Soltanto ora che i media comunicativi si sono dispiegati tutto può davvero incominciare. L'unica «irreversibilità» sistemicamente possibile è «la costante creazione della diversità» (Luhmann, 1995: 11). E se per postmoderno intendiamo la fine di ogni descrizione unitaria del mondo, la fine del potere della kantiana «ragione umana universale» o di una qualsiasi universale normatività, allora Luhmann ci ricorda «che proprio questo è il risultato delle condizioni strutturali, alla mercè delle quali la società moderna pone se stessa. Essa non tollera alcuna idea definitiva, e pertanto non tollera alcuna autorità. Essa non conosce posizioni dalle quali la società potrebbe essere descritta in maniera vincolante per altri all'interno della società (27-28).

7.3. Nata all'insegna della differenziazione rispetto al passato, la modernità si qualifica come spostamento verso il futuro della propria compiuta realizzazione. «Fin nel nostro secolo inoltrato si parla del progetto non concluso del Moderno e si richiede maggiore democrazia, maggiore emancipazione, maggiori possibilità di autorealizzazione, ma anche maggiore e migliore tecnica, in breve, di più di tutto quello che era stato promesso come futuro. Sia nell'ambito tecnico che in quello umano la società descrive se stessa attraverso la proiezione del proprio futuro. Ma questo Moderno – si domanda Luhmann (83-84) – è ancora il nostro Moderno? Lo è ancora il Moderno di Habermas? Questa società che ha approfittato dell'imbarazzo di non sapersi autodescrivere per proiettarsi nel futuro, è ancora la nostra società? Possiamo mantenere – e ci si potrebbe chiedere: dobbiamo – conservare una tale immagine del futuro, perché non sapremmo come

La modernità come proiezione sul futuro

proporne un'altra, poiché non sappiamo chi siamo e dove ci troviamo?»).

La contingenza e
l'incertezza del futuro

La crescente differenziazione sociale ha prodotto secondo Luhmann una discontinuità sempre più netta tra passato e futuro. Sia sul piano individuale sia su quello sociale il riferimento al passato, fondamentale per la costituzione di qualsiasi identità, non avviene più per «identificazione», ma per «de-identificazione» (11). Quanto al futuro, esso diventa sempre più incerto, tanto incerto che oggi né la poesia, né la politica, né la filosofia sono più in condizione di anticiparlo. Non possiamo più far conto sulla «parola», né sul «linguaggio», né su un «senso» che rimanga stabile; possiamo essere sicuri soltanto del fatto che «non possiamo essere sicuri che qualcosa di ciò che noi ricordiamo come passato in futuro resterà com'era» (85).

Decisione e rischio

Dipendendo sempre di più dalle decisioni che siamo chiamati a prendere nel momento presente, il nostro futuro si configura ormai come essenzialmente «rischioso». È il rischio la forma più adeguata delle nostre descrizioni del futuro; e questo, secondo Luhmann, nel senso più radicale, nel senso cioè che sempre e soltanto in riferimento ai rischi possiamo optare per un'alternativa o per un'altra. Se insomma Durkheim poteva ancora pensare ai rischi nell'orizzonte di un «ordine» da mantenere o da rafforzare, per Luhmann oggi possiamo pensare l'«ordine» soltanto nell'orizzonte del rischio. «I rischi – egli scrive (89) – riguardano i danni possibili, ma non ancora determinati, anzi improbabili, che derivano da una decisione, che possono essere causati da essa, e che decisioni diverse non comporterebbero. Di rischi si parla dunque solo e nei limiti in cui si attribuiscono delle conseguenze a delle decisioni. Ciò ha indotto all'idea che si potrebbero evitare i rischi e poggiare su delle sicurezze, qualora si decidesse diversamente, cioè per esempio non si installassero impianti nucleari. Tuttavia si tratta di un errore. Ogni decisione può determinare conseguenze indesiderate. Solo la ripartizione di vantaggi e svantaggi, come probabilità e improbabilità, avviene in maniera diversa, a seconda di come si decide».

7.4. Una volta frantumata la continuità tra passato e futuro, una volta che il futuro dipende dalle nostre decisioni e la situazione dell'odierna società viene tematizzata dal punto di vista del

rischio, inteso nel senso suddetto (i due fenomeni sono, come è ovvio, strettamente connessi), secondo Luhmann non c'è più via di scampo; l'idea di un qualsiasi «fine» a cui la società dovrebbe tendere o l'idea di una qualsiasi «razionalizzazione» sociale che vada oltre il «calcolo dei rischi» diventano obsolete, poiché non tengono conto della complessità prodotta dalla moderna differenziazione funzionale. Non c'è più spazio, in altre parole, per nessuno dei tre paradigmi in virtù dei quali la società moderna ha tradizionalmente rappresentato se stessa: l'individualistico viene accantonato, dal momento che l'individuo non fa più parte del sistema sociale; quanto al paradigma organicistico e a quello critico, è un po' come se Luhmann ci dicesse che essi vivono entrambi dell'illusione che la società odierna possa avere un «ordine» o un «fine»: due concetti assai difficili da conciliare con una società differenziata e complessa, dove, come abbiamo visto, «complessità vuol dire necessità di selezione, necessità di selezione significa contingenza, contingenza significa rischio».

Abbiamo dunque a che fare con una realtà sociale «acentrica», la cui unica determinazione è quella dei singoli sistemi parziali volta a volta presi in considerazione e il cui unico «ordine» è dato dall'equilibrio, sempre instabile, che i sistemi sociali, finché funzionano, realizzano tra loro. Per questo motivo non sono più ragionevoli secondo Luhmann certi progetti in grande, capaci di abbracciare la realtà sociale *in toto*; la moderna differenziazione funzionale ha creato interdipendenze e problemi completamente nuovi, padroneggiabili, non più soggettivamente né organicamente, ma soltanto con la logica del più rigido funzionalismo, e pertanto la nostra società non aspira più, non può più aspirare, a emanciparsi razionalmente, essendosi ormai già «emancipata dalla ragione», almeno per quanto riguarda la capacità di quest'ultima di orientare ancora la prassi sociale.

L'ordine in una
società acentrica

7.5. Alla larga da ogni retorica epocale, moderna o postmoderna che sia, è un po' questo l'esito del discorso luhmanniano sulla modernità. Si tratta di un discorso che, come ho già detto, per alcuni versi sembra come alimentarsi parassitariamente degli aspetti «dissolutivi» della postmodernità, superandoli tuttavia in un apparato concettuale «forte», il quale certamente richiama più la «logica» moderna che l'«estetica» postmoderna. Ad ogni mo-

Parassiti della
dissoluzione

do, per quanto stimolante sia, il discorso luhmanniano non manca di suscitare serie perplessità. E non alludo tanto ad alcune sue discrepanze, diciamo così, «teoriche», su alcune delle quali mi sono soffermato altrove (Belardinelli 1993), quanto alla concreta possibilità che esso diventi hegelianamente «vero» nei fatti, che cioè la nostra realtà sociale, nel tentativo di scrollarsi di dosso ogni «normatività», si affidi ciecamente al funzionamento autopoietico dei suoi sistemi. Non è forse sempre più scontato che la politica, l'economia, la tecnica, i massmedia, e via di seguito, abbiano ciascuno un codice specifico sul quale nessun altro ha il diritto di interferire?

Oltre il funzionalismo

Alcuni fenomeni inducono però a pensare che anche il rigido funzionalismo luhmanniano incappi in qualche seria difficoltà. Ci sono settori della società che certamente hanno avuto e hanno tutto da guadagnare da un'organizzazione funzionale – penso, per fare qualche esempio, alle assicurazioni, alle reti del traffico urbano o alla gestione delle fonti energetiche –, ma ci sono altri settori – e penso agli ospedali, alla scuola, alle università –, dove l'organizzazione e il semplice «funzionare» non sono affatto sufficienti e che vanno in crisi se non si provvede a valorizzare in essi quel minimo di «umano» (Rombach, 1994; Donati, 1994) che soltanto può conferire loro un'identità e renderli veramente funzionali. Qualcosa di analogo può essere detto per l'organizzazione del mondo del lavoro. Si possono escogitare tutti gli incentivi e immaginabili per incrementare l'occupazione, la produttività e la qualità dei prodotti, ma incomincia ormai a essere abbastanza evidente per tutti quanto sia importante che l'operaio senta di «lavorare in proprio», sappia cioè dare un senso al lavoro, in vista della propria realizzazione come uomo. Proprio se si hanno a cuore obiettivi economico-funzionali è opportuno quindi che si tenga conto di un elemento non funzionale, del fatto, ad esempio, che l'operaio non può più essere considerato un produttore e basta, che cioè anche nelle sue attività, diciamo così, strumentali, l'uomo attualizza un significato che non è mai meramente strumentale, ma appunto «umano».

Se queste considerazioni hanno una qualche attendibilità, allora vuol dire che la stessa «struttura della società», le crisi che essa manifesta incoraggiano «semantiche» del moderno e del postmoderno meno rigide di quella funzionalista. In ciò che segue,

prima di soffermarci sul paradigma «relazionale» di Pierpaolo Donati, ci soffermeremo su quello «comunicativo» di Jürgen Habermas, in modo da avere così un quadro abbastanza esaustivo di quelli che sono un po' i principali paradigmi della sociologia contemporanea.

8. Il paradigma comunicativo.

8.1. *La modernità. Un progetto incompiuto* è il titolo di un discorso ormai celebre che Habermas tenne nel settembre del 1980, in occasione del conferimento del «Premio Adorno», con lo scopo principale di contrastare l'«antimoderno» che si nasconderebbe a suo avviso «nelle teoria del postilluminismo, del postmoderno e della *post-histoire*», e sul cui sfondo starebbe soltanto la ripresa di un «nuovo conservatorismo» (Habermas 1981: 444).

Incapace di cogliere il nesso tra la modernizzazione sociale, da un lato, e i molti problemi che questa comporta (edonismo, crisi dell'autorità, perdita di identità e di responsabilità, narcisismo, ecc.), il neoconservatorismo, nelle sue diverse varianti, finisce per attribuire immediatamente i suddetti problemi a una cultura, che da parte sua «influisce su questi processi soltanto in maniera molto indiretta» (451). Ma il disagio della civiltà odierna, secondo Habermas, non può essere imputati agli «intellettuali modernisti»; esso è dovuto piuttosto a una modernizzazione sociale che, sotto la forte pressione degli imperativi sistemici che regolano la crescita economica e l'organizzazione statale, va a intaccare la struttura comunicativa del mondo della vita. Invece, proprio da questi «processi sociali», nei quali consiste in ultimo la vicenda della modernità, «i maestri neoconservatori distolgono il loro sguardo, proiettando le cause, che hanno lasciato nascoste, sul piano di una cultura ostinatamente sovversiva e sui suoi avvocati» (452).

Anche Habermas, sulla scia di Weber, ritiene che il «progetto moderno» si possa capire soltanto muovendo dalla frantumazione della razionalità sostanziale che si esprimeva nelle grandi concezioni metafisico-religiose del passato. Non appena i

La modernità come
«progetto incompiuto»

problemi tradizionali vengono affrontati, non più sotto un'unica e totalizzante concezione del mondo, ma, distintamente, dal punto di vista della verità, della validità normativa e della bellezza, appunto come questioni di conoscenza, di giustizia e di gusto, si produce una differenziazione di sfere di valore; scienza morale e arte diventano autonome l'una rispetto all'altra; ciascuna può sviluppare al proprio interno un sapere specifico, specifici processi di apprendimento, una specifica classe di «esperti». Accanto a questo fenomeno se ne produce però un altro: la cultura degli esperti si allontana sempre di più da quella del pubblico più vasto; ciò che viene elaborato riflessivamente all'interno delle varie sfere di valore non diventa più automaticamente patrimonio della prassi quotidiana, anzi, la razionalizzazione culturale rischia di «impoverire» quest'ultima, la cui sostanza è quella di un mondo della vita ancora legato alla tradizione. Ebbene, secondo Habermas, il «progetto moderno, elaborato nel XVIII secolo dai filosofi dell'Illuminismo, consiste non soltanto nello sviluppo imperterbato delle scienze oggettivanti, dei fondamenti universalistici della morale e del diritto, dell'arte autonoma, ciascuno nella propria specificità, ma anche nella volontà di liberare i potenziali cognitivi, che in questo modo si assommano, della loro forma esoterica e di utilizzarli per la prassi, ossia per una configurazione razionale dei rapporti di vita» (454).

Di questo ottimismo il nostro secolo conserva ovviamente ben poco, e Habermas ne è consapevole. Ma il problema, a suo avviso, è rimasto: si tratta sempre di decidere se i potenziali cognitivi della modernità riguardano soltanto il progresso tecnico, la crescita economica e un'amministrazione razionale, o possono incidere positivamente anche per una migliore prassi di vita, non più orientata a tradizioni ormai prive di consistenza. Weber, come è noto, descrive il processo di razionalizzazione come istituzionalizzazione di un agire economico e amministrativo guidati dalla razionalità rispetto allo scopo, che a poco a poco va a colonizzare ogni forma di vita. Ma Habermas denuncia l'unilateralità della posizione weberiana e dei suoi maestri «francofortesi», la loro incapacità di ricondurre le patologie del moderno a uno sfruttamento soltanto parziale del potenziale razionale dispiegatosi in esso; si appella quindi a Durkheim e a Mead, ai quali attribuisce il merito di aver visto come «i mondi della vita raziona-

lizzati fossero modellati piuttosto da un rapporto divenuto riflessivo con tradizioni che hanno perduto la loro naturale spontaneità; dall'universalizzazione di norme d'azione e da una generalizzazione di valori che sciolgono l'agire comunicativo da contesti strettamente delimitati per concedergli spazi opzionali di maggiore ampiezza» (Habermas 1987: 2).

8.2. Secondo Habermas i discorsi sulla «modernizzazione» per lo più ignorano questo potenziale «comunicativo» che in essa viene liberato; soprattutto il funzionalismo sociologico accentua l'idea di un processo irreversibile in cui, per ridurre complessità sociale, non si fa altro che replicare la formazione di nuovi sistemi, rafforzando così l'unica forma di razionalità ritenuta ancora possibile: quella funzionale. Ma qui la critica di Habermas è netta. «Ravviso la debolezza metodologica di un funzionalismo sistemico assoluto – egli scrive (1986: 965) – nel fatto che esso sceglie i concetti teorici fondamentali come se fosse già compiuto quel processo i cui primordi sono stati percepiti da Weber; come se la burocratizzazione divenuta totale avesse disumanizzato la società nel suo complesso, l'avesse cioè integrata in un sistema che si è disancorato da un mondo della vita strutturato in modo comunicativo, mentre quest'ultimo, dal canto suo, è stato abbassato allo *status* di un sottosistema accanto ad altri. Questo 'mondo amministrato' era per Adorno la visione dell'estremo orrore; per Luhmann è diventato banale premessa».

In antitesi rispetto alla posizione luhmanniana, il cui messaggio, come abbiamo visto, sembra porsi al di là di ogni disputa tra moderno e postmoderno, Habermas vede dunque proprio nell'«irreversibilità» del moderno, così come lo intende Luhmann, uno dei «presupposti necessari» del postmoderno in sociologia: «l'osservatore sociologico può infatti prendere tanto più facilmente congedo da quell'orizzonte concettuale del razionalismo occidentale in cui è nata la modernità, quanto più si pone dalla prospettiva di una modernizzazione automatica, evolutivamente autonomizzata» (Habermas 1987: 3).

Le tesi di Arnold Gehlen sulla «cristallizzazione» della civiltà moderna (1962) si basano non a caso proprio su una presunta separazione che si sarebbe verificata tra «modernità culturale» (divenuta sterile per esaurimento delle sue possibilità) e «moder-

Il potenziale comunicativo della modernità

Contro il funzionalismo

Il postmoderno «neoconservatore»

nizzazione sociale» (la cui inarrestabile, automatica accelerazione viene assunta come riprova dell'impotenza della cultura). Le premesse dell'Illuminismo sarebbero insomma morte, soltanto le sue conseguenze continuano a svolgersi. Ecco, in sintesi, la sostanza della variante «neoconservatrice» del postmoderno, accanto alla quale, secondo Habermas, ne va posta un'altra: quella «anarchica».

Il postmoderno
«anarchico»

Gli autori di riferimento in questo secondo caso sono Heidegger, Bataille, Derrida, ma anche Horkheimer e Adorno, a ciascuno dei quali Habermas dedica un capitolo del suo *Il discorso filosofico della modernità*. A differenza di un Arnold Gehlen o di un Daniel Bell (1976), il commiato di questi autori dall'Illuminismo non si riferisce al distacco tra «cultura» e «modernizzazione», bensì alla «modernità nel suo complesso» (Habermas 1987: 4). Una volta smascherata la natura intimamente strumentale della razionalità che si è storicamente e socialmente «oggettivata» nell'epoca moderna, svelato il senso del suo «mito», nemmeno la modernizzazione sociale sopravviverà all'anarchismo che in questo modo viene liberato. Basta con il potere della ragione, basta con la ragione calcolante, e largo invece ai giochi d'artificio del linguaggio, alle decostruzioni, alla mistagogia: ecco un po' il messaggio che viene da questa seconda sponda del postmoderno.

Postmodernità e
soggettivismo

8.3. Pur vedendovi coinvolti anche i suoi maestri «francofortesi», Habermas cerca di mostrare l'«alto prezzo» (336) che questa critica radicale della ragione paga per il suo presunto congedo dalla modernità. Esso consiste nell'impossibilità di tematizzare adeguatamente, ossia in maniera razionalmente accettabile, ciò che nella modernità viene violato, vilipeso, strumentalizzato. E questo perché, in un modo o in un altro, il postmoderno rimane ancora prigioniero di una prospettiva soggettivistica, che il moderno, pur essendo nato all'insegna del soggetto, aveva invece già messo in discussione. Significativa in proposito l'interpretazione che Habermas fornisce della «intersoggettività», balenata per la prima volta negli scritti jenesi di Hegel, vista come una specie di anticipata consapevolezza della natura «comunicativa» della ragione liberatasi nella modernità. Ugualmente significativa la «ricostruzione» che in questo senso egli opera del

materialismo storico marxiano. Molto sinteticamente, è come «comunicazione distorta» che la totalità etica hegeliana e la prassi estraniata di Marx si lasciano riconoscere come forme di una intersoggettività mutilata, scissa (347). È questa ragione comunicativa che costituisce secondo Habermas «il contenuto normativo della modernità»; un contenuto che, lungi dall'essere superato, è ancora tutto da realizzare in quell'incontro-scontro tra imperativi del sistema e mondo della vita che a suo avviso segna il carattere proprio, nonché l'ambiguità, della modernizzazione sociale. In questo senso, dunque, è da intendersi la modernità come «progetto incompiuto»: una variante, certamente meno utopistica, della «teoria critica» francofortese (Belardinelli 1996).

Il contenuto
normativo della
modernità

9. Oltre una concezione enfatica della modernità.

9.1. Al di là della radicale opposizione in cui si pongono il paradigma comunicativo di Habermas e quello sistemico di Luhmann, mi pare che dal modo in cui i due autori si rapportano alla modernità emerga almeno un elemento che li accomuna: l'idea che, una volta apertosi al futuro, dal moderno non si possa più uscire, e conseguentemente l'antipatia, diversamente motivata, per tutto ciò che passa sotto il titolo di «postmodernità». Con spinoziana, lucida indifferenza Luhmann, con più passione Habermas, entrambi danno l'impressione che, per dirla con Hegel, siamo pervenuti davvero «all'ultimo stadio della storia, al nostro mondo, ai nostri giorni» (1963: 192).

L'antipatia per la
postmodernità

Ovviamente nessuno dei due autori ritiene che sia possibile rinverdire le premesse di una qualsiasi filosofia della storia universalistica alla Hegel, alla Marx o alla Comte, tanto per fare qualche esempio tipicamente moderno; al contrario. Tuttavia per entrambi si tratta non soltanto di prendere atto della fine delle «grandi narrazioni» della modernità, ma anche di prendere le distanze da tutto ciò che passa per postmoderno, quindi non soltanto da quella esaltazione della frammentarietà, della differenza, della spontaneità o della trasgressione, nella quale si esprime la sua variante da noi definita «dissolutiva», ma anche dalla sua variante più sobria che, muovendo dalla crisi di alcune tonalità do-

minanti del moderno, cerca, tra l'altro, di salvarne su altre basi (ad esempio, relazionali) l'eredità.

In questo contesto la radicalità con la quale Luhmann sviluppa la «irreversibilità» del moderno e l'ostinazione con la quale, nonostante tutto, Habermas cerca di far valere un'istanza normativa, che la modernità può e deve attingere da se stessa, sono aspetti, come abbiamo visto, molto stimolanti e istruttivi. Mi pare tuttavia che in entrambi gli autori permanga per certi versi una concezione enfatica del moderno, col rischio che spesso, più che «comprenderlo», sembra che essi semplicemente lo «rispecchino», e quindi non siano in grado di vederne fino in fondo le difficoltà e i problemi. Soprattutto direi che, rimanendo all'interno delle loro prospettive (a dire il vero, questo vale molto di più per Luhmann che per Habermas), è difficile non soltanto cogliere a pieno la «crisi» di alcune tonalità dominanti dell'epoca moderna (penso ai tre paradigmi di rappresentazione della società moderna dei quali abbiamo parlato, all'idea di progresso, all'assimilazione di scienza e dominio, alla stessa idea di razionalità scientifica), ma anche salvaguardare quella che dell'epoca moderna rimane pur sempre la più grande eredità: l'autonomia e la libertà del soggetto, nonché lo stato liberale e democratico di diritto.

Una concezione
enfatica del moderno

9.2. L'entusiasmo per una scienza che avrebbe finalmente aperto all'uomo cieli nuovi e terre nuove, facendone addirittura il «padrone e possessore» (Cartesio 1975: 44) sembra aver lasciato il posto a un diffuso pessimismo. Cresce la sensazione che le cose si facciano da sole. Altro che padroni! Scienza e tecnica hanno come cessato di essere strumenti nelle mani dell'uomo, e tendono a diventare sempre più fini in se stessi. Lo stesso, e forse in forma ancora più accentuata, potremmo dire dell'economia. Volevamo essere totalmente liberi e ci ritroviamo inseriti in un'anonima processualità. Chi oggi se la sentirebbe ancora di condividere l'idea di progresso di un Comte? Forse ci sentiamo molto più vicini alla disperata ironia di Leopardi sulle «magnifiche sorti e progressive», a conferma, tra l'altro, della profonda ambiguità del cosiddetto moderno. La natura in ogni caso non accetta più di essere considerata un mero oggetto di dominio, da sfruttare senza limiti; si ribella, rivendica per così dire i suoi di-

La crisi dell'idea
di progresso

ritti. È tempo quindi che ricominciamo a considerare anche i nostri doveri nei suoi riguardi. Le cose della natura hanno una loro dignità in se stesse, non sono semplicemente oggetti di cui possiamo disporre a piacere; hanno anch'esse un loro specifico *telos*. E si parla non a caso di svolta ecologica della nostra cultura.

9.3. Un altro segno di svolta e quindi di crisi di un certo spirito della modernità lo possiamo riscontrare nelle discussioni connesse alla cosiddetta ingegneria genetica e a quella nucleare. Checché ne pensi Luhmann, le potenzialità e i rischi che queste scienze hanno sviluppato ci costringono ad abbandonare la pretesa ottimistica che la fattibilità tecnica di qualcosa sia condizione necessaria e sufficiente perché qualcosa venga realizzato; checché ne pensi Habermas, proprio queste scienze mettono in discussione l'idea che il «contenuto normativo» della modernità risieda soltanto nella ragione comunicativa, nel consenso degli interessati, e reintroducono prepotentemente una normatività, diciamo così, «naturale» (Belardinelli 1996). A dispetto di molta filosofia moderna, esse ci costringono a ripensare un concetto di libertà e un concetto di natura che non siano più antagonisti. Con una terminologia un po' sofisticata, potremmo dire che la natura è un *fine per noi* che dobbiamo saper padroneggiare se vogliamo sopravvivere, ma è anche un *fine in sé* (sia come natura esterna, sia come natura umana) che dobbiamo rispettare se vogliamo vivere bene (Belardinelli 1983).

Non tutto ciò che è fattibile è anche lecito

Natura e libertà

9.4. Sul piano più strettamente sociologico, a conferma della crisi di alcune rappresentazioni troppo unilaterali della società, vuoi in senso organicistico, vuoi in senso individualistico, merita di essere menzionata la discussione che si è aperta di recente tra i cosiddetti «universalisti» e i cosiddetti «comunitaristi», in ordine alla possibilità che anche le società complesse possano trovare una forma di integrazione razionale, non sistemica (Ferrara 1990).

La differenziazione, la diversità, il conflitto, la contingenza, l'instabilità sono da considerare ormai elementi strutturali della nostra società, la quale, sebbene stia diventando «mondiale», sembra dover fare i conti con una sorta di deficit endemico

L'integrazione in una società complessa

d'integrazione. Tuttavia, se da un lato è impossibile che la società odierna venga integrata *nel suo complesso*, secondo i canoni organicistici del passato, dall'altro dobbiamo anche constatare la tendenza dissolutiva di un certo individualismo. Si tratta pertanto di individuare strategie teoriche e pratiche che, in alternativa a quella che definirei la «ferrea flessibilità» dell'ordine sistemico, ci consentano di arginare la progressiva disgregazione della nostra società e di sfruttarne al massimo le innumerevoli opportunità.

9.5. Come ha scritto Christopher Lasch in un saggio molto bello sull'odierna cultura di massa, «lo sradicamento sradica tutto, salvo il bisogno di radici» (1993:90). E siccome «l'esperienza dello sradicamento non porta al pluralismo culturale, ma a un aggressivo nazionalismo, alla centralizzazione e al consolidamento del potere statale e finanziario» (*ibid.*), occorre trovare il modo di soddisfare il nostro bisogno di radici in una maniera che sia conciliabile con la struttura pluralistica della società in cui viviamo e con i principi universalistici che stanno a fondamento della cultura occidentale. Con la terminologia di Ferdinand Toennies (1963), potremmo dire che l'odierna «società» non è più, né può tornare a essere o è auspicabile che torni a essere una «comunità». Il pluralismo che la caratterizza può essere considerato senz'altro come una conquista al pari delle istituzioni dello Stato di diritto, nelle quali fondamentalmente esso si articola. Quando però, come abbiamo visto, all'insegna del pluralismo, si finisce col perdere il senso stesso di ciò che è degno dell'uomo e ciò che invece non lo è, si producono una molteplicità di effetti che mettono poco a poco in discussione, fin quasi a vanificarle, proprio quelle libertà e quei diritti individuali che stanno a fondamento dello Stato di diritto liberale e democratico. La nostra società è diventata insomma troppo «societaria» (nel senso di Toennies); ha allentato eccessivamente ogni suo legame, col rischio di mettere a repentaglio proprio quell'autonomia e quella libertà individuali, in nome delle quali ha combattuto le sue battaglie contro i troppo rigidi legami «comunitari». Se è vero infatti che questi ultimi hanno rappresentato sovente una resistenza all'affermarsi di una cultura pluralistica, è altrettanto vero che ne hanno rappresentato anche una sorta di condizione di possibilità.

Come aveva ben intuito Alexis de Toqueville (1968: 507), le libertà e le istituzioni liberali moderne faticano a stare in piedi senza il sostegno di quelle convinzioni forti che per tanto tempo sono state garantite dalla tradizione religiosa e tramandate di famiglia in famiglia; né è da pensare che, specialmente oggi che viviamo in una società complessa, esse possano essere prodotte per altra strada, magari politicamente, senza che la politica diventi a sua volta religione.

L'autonomia individuale, il pluralismo, la tolleranza, che stanno alla base della moderna cultura liberale e democratica, vivono di presupposti che quest'ultima, da sola, non è in grado di garantire. Si potrebbe anche dire che il carattere «societario» della società odierna si esplica tanto più conformemente al bene dell'uomo, quanto più la stessa società riesce a salvaguardare, da qualche parte, certi elementi «comunitari» (legami e convinzioni «forti», amore, amicizia, senso dell'autorità), i quali, di per sé, non hanno la dimensione contrattuale dei rapporti «societari», ma ne costituiscono, come ho già detto, una specie di condizione di possibilità. A questo proposito, si pensi al ruolo fondamentale che viene svolto da un'istituzione come la famiglia, e ai pericoli di disgregazione sociale che potrebbero scaturire e che scaturiscono dalla sua crisi (Belardinelli 1996a). Come ha scritto Pierpaolo Donati (1995: 29), «la società è umana nella misura in cui istituzionalizza una sfera di relazioni orientate alla totalità della persona umana: e questa sfera non può essere altro che la famiglia. In secondo luogo, la famiglia rappresenta il punto di intersezione tra pubblico e privato necessario per una differenziazione non anomica e non alienante del sociale. In altri termini, la famiglia è certamente sfera del privato, ma essa deve costantemente relazionarsi alla società: in caso contrario, la privatizzazione diventa soggettivizzazione, fino al narcisismo, e ciò priva la società di quel minimo di norme e valori condivisi che consentono un'ordinata vita civile. Senza la famiglia, una cultura non può realizzare i suoi potenziali umani (specie quelli simbolici) e la società non può dispiegare i suoi dinamismi associativi. Quando la famiglia si eclissa, i simboli e le forme associative della società rischiano sempre di diventare modi di alienare l'umano, anziché esprimerne i contenuti distintivi».

Tanto più sono forti e vivi i suddetti valori «comunitari» e

Famiglia e
integrazione sociale

tanto meglio si affrontano gli esperimenti sociali quotidiani in cui consiste la nostra vita «societaria», trasformandoli addirittura in un'esperienza gratificante. Checchè ne dica Dahrendorf (1993: 11), non è affatto vero che pluralismo, democrazia, differenziazione sociale, individualizzazione debbano essere considerati come «infelici compagni di letto» dell'«anomia». Lo possono certo diventare e, di fatto, per molti versi lo sono diventati. Ma poiché le prime vittime di questo processo rischiano di essere proprio l'identità individuale, il pluralismo, la democrazia, la tolleranza e le istituzioni dello Stato di diritto, oggi più che mai occorre che la comunità familiare, per dirla con Horkheimer (1974: 47), anche se in un senso radicalmente diverso dal suo, provveda «alla riproduzione dei caratteri umani, secondo le esigenze della vita sociale».

**Una conciliazione tra
comunitarismo e
universalismo**

9.6. Se quanto ho detto finora ha una qualche plausibilità, allora, riprendendo i termini di una discussione oggi molto accesa, si tratta in primo luogo di conciliare, non di porre in alternativa, gli argomenti «comunitaristi» e quelli «universalisti». In quanto uomini, tutti dobbiamo sentirci accomunati dall'appartenenza alla stessa specie e magari da universali diritti di cittadinanza, ma proprio la concreta determinatezza storico-sociale della nostra natura ci lega a una determinata terra, a una determinata lingua, a particolari gruppi umani, che vanno dalla famiglia fino al gruppo o all'insieme di gruppi etnico-culturali che siamo soliti chiamare nazione. La situazione planetaria in cui ci apprestiamo a vivere esige certo che si insista su ciò che ci accomuna, quindi sugli elementi «universalistici», ma questo non deve porre in secondo piano la rilevanza delle nostre differenze etniche, religiose, culturali. Ben vengano dunque i discorsi di Habermas (1992: 136) sulla «cittadinanza cosmopolitica» o quelli di Dahrendorf (1989: 40) sulla «società civile mondiale» e sui «diritti comuni di cittadinanza», purché non si dimentichi il fatto che non c'è cultura politica che, per quanto universalistica, non si radichi profondamente in una storia, in un contesto socio-culturale, religioso e istituzionale, sempre particolari. L'exasperazione della dimensione «universalistica» rischia di sfociare nell'astrattezza o, peggio ancora, nella più squallida omologazione; l'exasperazione della dimensione «comunitaria» potrebbe sfociare invece nella

più radicale chiusura nei confronti dell'altro, fino alla più feroce volontà di annientamento (si pensi alla tragedia di certi conflitti etnici). Pertanto, sia a livello nazionale che internazionale, non si tratta certo di eliminare le diversità, quanto di imparare a convivere, convinti che, in quanto uomini, abbiamo tutti qualcosa di essenziale che ci accomuna.

A questo proposito mi sembra particolarmente incoraggiante il fatto che, senza togliere nulla alla centralità della persona umana e dei suoi diritti, anzi per valorizzarla a pieno, si faccia sempre più forte l'impulso a uscire dalla semantica angusta dell'individualismo e a utilizzarne invece un'altra, attenta soprattutto alle «relazioni» sociali, la quale, senza essere nemmeno organicista, guarda all'uomo anche a partire dai suoi legami e dalle sue responsabilità di fronte ai propri simili, considerati non più soltanto come *limite*, ma anche come *condizione* della sua libertà (Belardinelli 1997). Senza alcuna volontà di enfatizzare alcuni segnali, mi pare che proprio quest'ultima prospettiva, che definisco personalistico-relazionale e che certamente rappresenta il lato sobrio della postmodernità, potrebbe rendere forse meno vana, almeno a livello teorico, la ricerca di una «sintesi» tra interessi individuali e sociali, capace di aprirsi a un'idea di solidarietà, la quale, lungi dall'essere concepita come semplice compensazione (il più delle volte retorico-moralistica) di alcuni sgradevoli effetti collaterali della moderna società industriale, potrebbe diventare il fattore propulsivo di un nuovo ordine sociale.

Oltre l'individualismo

10. Per una ricomposizione dell'«umano» e del «sociale»: il paradigma relazionale.

10.1. Se dovessimo sintetizzare in una formula i principali problemi della società contemporanea, potremmo dire che siamo di fronte a «un progressivo distanziamento fra l'umano e il sociale» (Donati 1994: 158), riscontrabile ormai sia a livello dei concreti rapporti sociali, sia a livello di interpretazione sociologica. Come ha scritto Pierpaolo Donati (1994:158-159), «il sociale non è più concepito come il luogo dove abiti l'umano... L'umano è sempre più visto come carattere, impulso, sollecitazione, disturbo, 'rumore' esterno rispetto al sistema dei comportamenti,

Il distanziamento tra l'«umano» e il «sociale»

meccanismi e regole che ‘fanno’ la società. Si dice: il mercato ha le sue regole, la politica ha i suoi giochi, i mass media hanno la loro logica, e così via. Il soggetto umano fluttua nell’ambiente del sistema sociale. L’umano viene identificato con i bisogni, i desideri, i sogni – belli o brutti – di un ‘soggetto’ che è percepito e rappresentato come esterno e indeterminato rispetto alle relazioni sociali organizzate (identificate con il sistema sociale)».

Se in effetti guardiamo ai principali paradigmi sociologici che oggi si contendono il campo, da quello neo-marxista a quello funzionalista, da quello ermeneutico a quello postmoderno, il loro limite più vistoso risiede proprio nella loro incapacità di proporre in maniera adeguata il problema dell’«umano» nel sociale. A questo proposito, mentre si fa sempre più largo il paradigma «iper-modernista» luhmanniano che, come abbiamo visto, relega l’«umano» nell’«ambiente» del sistema sociale, la sociologia, per dirla ancora con Donati (1994: 168), rimane «ancora divisa tra autori moderni e postmoderni, i quali si confrontano con proposte interessanti, ma senza produrre risposte soddisfacenti». Il paradigma «relazionale» o, se vogliamo, «personalista-relazionale», dovrebbe in tal senso colmare una lacuna. Vediamo dunque, molto schematicamente, come si articola.

Il paradigma
relazionale

10.2. A differenza di coloro che pensano che tutto il sociale sia sistema (Luhmann) o di coloro che, al contrario, ritengono che solo l’umano esprima il sociale (gli individualisti) o che il sociale si debba distinguere tra il «sistemico» e l’umano del «mondo della vita» (Habermas), Donati cerca di far valere una prospettiva tale per cui si direbbe che umano e sociale sono sì distinti, ma al tempo stesso – uso un termine luhmanniano – anche costantemente «interpenetrati»: nessuno dei due termini esaurisce l’altro, ma entrambi sono destinati, con diverse variazioni, a stare l’uno dentro l’altro. «La società è fatta di relazioni per le quali l’esigenza della distinzione umano/non umano non può mai essere annullata e che si differenziano di conseguenza, secondo processi contingenti; la società sta lì, nel fatto che anche i meccanismi funzionali richiamano e richiedono relazioni, e non solo comportamenti per i quali gli orientamenti soggettivi degli attori siano irrilevanti o addirittura fattori da eliminare; parlare di ‘società dell’umano’ significa prendere atto che la società umana

L’interpenetrazione di
«umano» e «sociale»

non è più un dato in-mediato, ma deve essere prodotta riflessivamente, attraverso nuovi conferimenti di senso ai nessi in cui l'umano viene distinto dal non umano» (Donati 1994: 170).

Si tratta di un approccio che, senza alcuna chiusura preconcetta nei riguardi della modernità, non ha tuttavia la preoccupazione di presentarsi come «moderno», né altre preoccupazioni di tipo, diciamo così, ideologico, e forse proprio per questo riesce a offrire una rappresentazione, parziale come tutte le rappresentazioni, ma «adeguata» della nostra realtà sociale, riuscendo sia a esprimere il senso profondo delle sue patologie, sia a indicare una strada plausibile per il loro superamento. «Possiamo dire che una forma sociale è umana in quanto le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orientano reciprocamente in base a un senso sovralfunzionale» (171): ecco, in una formula stringata, la sostanza dell'approccio relazionale. La sua intima intenzione polemica nei confronti del funzionalismo sistemico è evidente; direi però che la sua forza sta principalmente proprio nella capacità di utilizzarne in modo diverso l'armamentario concettuale. «L'analisi sociale – scrive Donati (1994: 173) – non è distinguibile da questioni relative a chi agisce; e chi agisce sta dentro e fuori del sistema sociale, ossia il (sistema) sociale può essere considerato ambiente del (soggetto) umano, e viceversa; il confine tra umano e sociale esiste in virtù di questa relazione immanenza/trascendenza dell'umano rispetto al sociale e viceversa del sociale rispetto all'umano».

10.3. Occorre ovviamente guardarsi bene dall'idea che oggi una qualsiasi «antropologia filosofica» possa essere trapiantata immediatamente nella realtà sociale o che l'umano possa essere definito dalla sociologia, magari come «pura costruzione sociale»; altrettanto bene, però, occorre sapere che la validità di una qualsiasi teoria sociologica, quale che sia il suo oggetto o la sua funzione, dipende non da ultimo anche dal modo in cui viene articolato il suo rapporto con l'«umano». E mi pare che in questo senso la prospettiva relazionale consenta alcune mosse decisive.

Anzitutto, come è stato già accennato, essa permette di ridefinire il sociale senza rimanere impigliati nel «dilemma classico», sempre vivo e operante, che lo considera una proiezione individuale o qualcosa di indipendente dal soggetto (da una parte

Sociologia e
antropologia

La strategia
relazionale e il
processo di
modernizzazione

Weber, dall'altra Durkheim); in secondo luogo essa rende possibile una teoria «critica» della «modernizzazione», incentrata su alcuni suoi limiti umani, senza concedere nulla né all'utopismo dei «francofortesi», né a certo revanscismo tradizionalista, che, anche con una buona dose di cinismo, sembra semplicemente godere delle crisi nelle quali ci dibattiamo. I limiti della modernizzazione «non possono essere intesi come barriere più o meno fisse, a mo' di 'recinti' che dovrebbero contenere le azioni sociali dentro un umano pre-scritto»; essi «possono essere spostati, e di fatto si spostano, relazionalmente. In altri termini: le soglie della differenziazione non sono predefinite, ma soggette a sempre ulteriori relazionamenti» (Donati 1994: 173).

Una normatività
relazionale

Come si può constatare, la strategia relazionale non impone alcun rifiuto della contingenza o della complessità in cui consiste il nostro mondo; cerca piuttosto di farsene carico, contrastando però la «radicale indeterminazione nei confini tra umano e non umano», della quale sembrano soffrire non poco le società più avanzate. In questo senso, cosa per niente affatto trascurabile, mi pare che essa cerchi di far valere anche un'importante istanza normativa, tutta incentrata sulla «qualità umana» di determinate relazioni sociali. «È la qualità delle relazioni che una forma sociale esprime che decide del tipo e del grado di umanità che quella forma sociale contiene rispetto ad un'altra» (Donati 1994: 172).

Salvare l'«umano»

Ovviamente non dobbiamo dimenticare che qui abbiamo a che fare con una teoria che, volendo essere soprattutto «sociologica», può lasciare sullo sfondo il problema strettamente filosofico riguardante l'antropologia che assumiamo come criterio di giudizio del «tipo» e del «grado» di «umanità» di una determinata relazione sociale. È comunque già abbastanza significativo il fatto che l'approccio relazionale mal si concili sia con le antropologie «deboli», relativistiche, sia con quelle della morte dell'uomo, e spinga invece in direzione del loro superamento, proprio per salvare l'«umano» che c'è nel sociale.