

PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI MODERNI. SAGGIO SULL'ATTUALITÀ E I DILEMMI DI UNA CATEGORIA FONDANTE

di Francesco Antonelli*

Abstract

Why we cannot but call ourselves modern. Essay on the actuality and dilemmas of a foundational category

The thesis supported in this contribution is that it is not possible to think and define contemporaneity without building some kind of comparison with modernity. In the first part of the paper the analysis aims to build an ideal type of modernity: rationalization, subjectivation and sociocultural hybridization are the points of arrival of the analysis. In the second part of the paper, instead, we will draw attention to how the comparison with modernity is still at the basis of the articulation of the most important debates on the transformations in progress: digitalization, the consequences of climate change and the relationships between peoples and states of the global world. These three major issues can be related to four discourses: the weakening of modernity, the modernization of modernity, the decolonization of modernity, the re-traditionalization of first modernity. Main conclusion of the paper is that we are still modern. Consequently, the classical (modern) dilemma between “open” and “closed” society is also relevant.

Keywords

Modernity, Postmodern, Reflexivity, Sociological Theory

* FRANCESCO ANTONELLI è Professore di Sociologia Generale presso l'Università degli Studi “Roma Tre”, Dipartimento di Scienze Politiche, e Coordinatore della Sezione Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS).

Email: francesco.antonelli@uniroma3.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/tgh7-1y49>

1. INTRODUZIONE

La tesi sostenuta in questo contributo è che non è possibile pensare, definire e agire sulla contemporaneità – soprattutto con obiettivi emancipativi – senza costruire un qualche genere di confronto con quel complesso di pratiche socioculturali e di idee che definiamo “modernità”: da questo punto di vista non possiamo non definirci ancora moderni.

Durante un recente convegno, uno dei più stimati e autorevoli sociologi italiani appartenente alla generazione immediatamente successiva a quella dei Ferrarotti e dei Gallino pose, ad un certo punto del suo intervento, una serie di domande: ma perché alcuni continuano ad organizzare seminari e lezioni dedicati alla modernità e alla modernizzazione? Non è forse passata definitivamente l'epoca – e l'epopea – del moderno, tanto che ormai, anche chi come Alain Touraine (2019) si è proclamato difensore della modernità ha in realtà contribuito a mostrare l'esaurimento di tutte le sue possibilità? Si tratta non solo di quesiti enormi nella loro portata ma anche, a ben vedere, piuttosto ricorrenti; almeno negli ultimi quarant'anni: l'affermarsi stesso di un vasto movimento culturale che si è definito “post-moderno” e poi, durante gli anni Ottanta del Novecento, l'ingresso di questa categoria nelle scienze sociali per sintetizzare le enormi trasformazioni socioculturali maturate dopo il declino della società industriale, testimoniano esattamente questo. Tuttavia, da Habermas (1997) sino a Bauman (2000) – che pure aveva attivamente partecipato al movimento post-modernista – solo per citare alcuni dei maestri del pensiero sociologico contemporaneo, altrettanto ricorrente è stata la risposta negativa a queste interpretazioni “dopo-moderne”: la modernità, sia come progetto sia come condizione, forma di civiltà, referente di senso ecc., continua ad essere viva e vegeta. E come proteo assume mille forme diverse persino “radicalizzandosi”. Ovviamente, questo ribadire la centralità del progetto moderno come della modernità quale complesso di istituzioni, processi e valori non deve farci dimenticare le contraddizioni che ciò porta con sé: se da una parte la modernità è stata levatrice e vettore della democrazia, dell'emancipazione umana, dei diritti, del pacifismo – cioè dell'ascesa della dignità e del riconoscimento del soggetto personale – dall'altra ha anche rappresentato la matrice fondamentale del totalitarismo, dello sfruttamento capitalistico, del dominio coloniale, dello sviluppo delle più terribili armi – cioè della costruzione del controllo e disciplinamento sociale. Così, a ben vedere, possiamo

concepire la modernità anche come un campo di lotta tra attori diversi che mentre definiscono loro stessi in rapporto a quella, entrano in conflitto – spesso una lotta mortale – per imporre un determinato senso – il loro senso – in un certo contesto e momento storico, al progetto astratto e universale della modernità: è questo ciò che Alain Touraine (1975) definiva “storicità” delle società moderne.

I dibattiti pubblici e scientifici che si svolgono nelle scienze sociali, nella maggior parte dei casi, terminano non perché si giunga ad una soluzione oppure perché una delle parti in causa prevale definitivamente sull'altra: semplicemente, si esauriscono perché studiose e studiosi passano ad altri *hot topics*; condizione sempre più frequente in una società altamente mediatizzata come la nostra dove, in più, chi fa ricerca ha bisogno di finanziamenti e quindi di rimanere aderente alle urgenze (o mode?) del momento. Ma anche uno schema del tutto normale per discipline che hanno come missione quella di analizzare il presente e chiedersi, tutt'al più, “dove stiamo andando”: l'autoreferenzialità che sempre l'accademia si porta dietro ha qui un limite salutare. Tutto questo sembra accaduto anche nel caso dei dibattiti intorno al moderno ormai, per lo più, canonizzati e inclusi nella “storia” più che nella “sistematica” della sociologia. Un processo che è stato reso possibile dal crollo del socialismo reale e dall'ascesa della globalizzazione che si è presentata sia come progetto interno al moderno sia come “fine stessa della storia” (Fukuyama, 2020): la lotta politica per il senso da attribuire alla modernità e quindi per la direzione da far intraprendere alla società avrebbe decretato la vittoria definitiva – di fatto e di principio – della democrazia liberale e dell'economia capitalistica di mercato. Tuttavia, già Fukuyama avvertiva a conclusione della sua analisi – più citata che letta a fondo – che questo orizzonte che si proponeva come definitivo non aveva però spento le lotte per il riconoscimento; il *thymòs*, da cui la storia stessa – compresa quella della modernità – aveva preso avvio. La “fine della storia” poteva dunque essere una fine illusoria, pronta a far riemergere nuove volontà di potenza e nuove lotte mortali. La modernità, la lotta per il senso del moderno, poteva dunque essere richiamata in causa in ogni momento.

Ecco perché, come la vecchia talpa di Marx, il dibattito sul moderno oggi ritorna prepotentemente protagonista: dal momento che scienze sociali – e in particolare sociologia – e modernità sono genealogicamente legate, nel senso che le prime si sono date e prodotte solo nel moderno come una delle sue più significative espressioni, più le urgenze del presente sono drammatiche e dirompenti (pensiamo alla digitalizzazione o al cambiamento climatico) al punto da indicarci delle significative

discontinuità storiche, più si ritorna a reinterrogare la modernità; e il nostro posizionamento rispetto ad essa. Insomma, le riflessioni e le analisi sulla modernità stanno alla sociologia – e alle nostre società – come la Grecia classica sta alla filosofia. Si tratta quindi di un ineludibile problema epistemologico che ha ricadute fondamentali sul piano politico e sostantivo: basti pensare al programma della sociologia pubblica lanciato a suo tempo da Micheal Burawoy (2007) e altri come reazione al neoconservatorismo e alla guerra in Iraq scatenata nel 2003 dagli USA. Tale sociologia si propone, infatti, un uso pubblico del discorso sociologico e dei risultati della ricerca empirica volto a:” rappresentare gli interessi dell’umanità – interessi a tenere a bada sia il dispotismo di Stato che la tirannia del mercato” (Burawoy, op. cit: 36). Cioè a richiamare in causa i valori universalistici al centro della versione illuminista del progetto moderno.

Senza alcuna pretesa di esaustività, cercheremo dapprima di ricostruire un idealtipo della modernità: razionalizzazione, soggetto e ibridi socioculturali saranno i punti di arrivo della nostra analisi. Nella seconda parte del paper, invece, richiameremo l’attenzione su come il confronto con la modernità è ancora alla base dell’articolarsi dei più importanti dibattiti sulle trasformazioni in corso: la digitalizzazione, le conseguenze del cambiamento climatico e i rapporti tra i popoli e gli Stati del mondo globale, in corso di dissoluzione. Queste tre grandi problematiche possono essere messe in relazione con quattro discorsi: il depotenziamento, la radicalizzazione, la decolonizzazione e, infine, la tradizionalizzazione della prima modernità. Ciascuno di essi porta all’interno del campo di lotta sulla storicità delle nostre società una diversa opzione politica.

2. LA COMPLESSITÀ DEL MODERNO

Comparsa per la prima volta nel latino medievale, etimologicamente modernità vuol dire “ciò che appartiene al presente” come si rinviene nell’*Epistulae Pontificium* di Gelasio, del V secolo, volta a definire la rottura che l’ascesa del cristianesimo aveva introdotto rispetto al mondo pagano: modernità è quindi un termine coniato dalla tradizione, un’espressione di cui i moderni si appropriarono via via che dovranno non solo definire il nuovo mondo che stava emergendo nel XVIII e nel XIX secolo; ma anche – e forse soprattutto – segnare la loro discontinuità rispetto alla società tradizionale, al mondo del vecchio regime: modernità, insomma, è “presentismo” e dunque presa di distanza – una distanza critica se non distruttiva – verso un certo passato. Non è dunque un caso

che il termine *modernité* entri definitivamente nell'uso comune con il saggio del 1863, *Le peintre de la vie moderne*, nel quale Baudelaire la definì come ciò che è: “transitorio, fugace, fortuito, la metà dell'arte di cui l'altra metà è l'eterno e l'immutabile” (Baudelaire 1999: 34), tra fascinazione – quella verso il dinamismo della grande città, Parigi, capitale del XIX secolo, per dirla con Benjamin (2010) – e orrore.

Come soggettività e condizione obiettiva che classicamente si associa all'ascesa della scienza e della tecnica, al razionalismo, all'industrializzazione, all'urbanizzazione, alla nazionalizzazione e alla secolarizzazione, la modernità è ovviamente stata analizzata in tanti modi diversi e sarebbe probabilmente inutile farne una rassegna. Ciò che conta è invece comprendere le nuove epistemologie e metodologie che vengono mobilitate, innanzitutto, per definirla e per guidarne l'ascesa, sempre nel segno della continuità con l'antropocentrismo ereditato sia dal mondo greco-romano che da quello cristiano: le epistemologie costruite attorno alle scienze sociali che ad esempio Foucault (1969) – come faranno in tanti prima e dopo di lui – riconosce come fondamentale nell'affermazione della modernità. Non si può dunque dire il moderno senza le scienze sociali e in particolare la sociologia. Una situazione che crea da una parte un nuovo sistema di opposizione tra scienze sociali e letteratura – parallela a quella tra scienze naturali e discipline umaniste (Snow, 1965); e, dall'altra, tra “integrati” e “apocalittici” del moderno. Tutto questo è stato studiato e messo in luce in modo molto convincente da Lepenies (1987) il quale afferma che, dai tempi di Comte a quelli di Weber e Durkheim – circa settant'anni, dalla metà del XIX secolo alla fine della Grande Guerra – “la sociologia, che volle farsi scienza, fu sempre costretta a misurarsi con la letteratura” (Lepenies 1987: 14). Il conflitto in questione non è epistemologico ma addirittura ontologico ed etico-politico: esso riguarda due modi diversi di rintracciare la verità del mondo moderno, stabilendo fini e valori della società – quella nuova dimensione del vivere collettivo che era emersa e apparsa come una realtà a sé stante rispetto allo Stato, solo poco prima¹. È lo scontro tra due autorità culturali di cui quella delle scienze sociali era nuova e si basava sull'applicazione di un certo ideale (prima che un metodo), quello della scienza moderna, ai “fatti umani”; e l'altra, molto più antica, quella della letteratura, che si ridefiniva come coscienza critica del proprio tempo: il

¹ Ad esempio, come ricorda Raymond Aron: “le tre parole sociale, socialismo e sociologia sono di uso recente. A metà del XVIII secolo, la famosa *Encyclopédie*, o *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) di Diderot e d'Alembert, definisce nei termini seguenti il concetto di sociale: ‘ parola recentemente introdotta nella lingua per designare le qualità che rendono un uomo utile alla società, atto al commercio degli uomini: virtù sociali’” (Aron 1991: 23).

romanzo borghese diventa così, rapidamente, il romanzo sulla crisi del mondo borghese e sull'avversione, di vario segno, verso di esso. Se all'interno di questo solco diversi letterati – soprattutto conservatori, si pensi a Maurras che detestava Durkheim quanto ammirava Comte – prenderanno di mira la sociologia “scientifica” come una delle peggiori espressioni della degenerazione umana e culturale introdotta dalla modernità (borghese), alla fine i due ambiti finiranno per fecondarsi a vicenda: nei temi, nelle sensibilità, nello sdoganamento di tecniche e strategie di ricerca più “qualitative”, per la sociologia, di modalità narrative, per la letteratura. E, naturalmente, di sensibilità critica per le scienze sociali di fronte a quello che è il loro baricentro tematico e identitario, appunto la modernità.

In questo intreccio, sei appaiono essere le caratteristiche che via via vengono attribuite al moderno dal discorso della sociologia, soprattutto quello sviluppato dai classici, da Marx a Weber, da Durkheim a Simmel, senza che se ne tragga un'unica e coerente immagine ma, piuttosto, una sorta di variegata “Costituzione del moderno”: a) la discontinuità della nuova era rispetto alle società tradizionali espressa, in particolar modo, da quello che sarà ad un certo punto definito processo di secolarizzazione. L'emergere quindi di un tipo di società che, per dirla con Franco Ferrarotti, è:

storicamente tanto ardimentoso e irresponsabile da rinunciare alle certezze ricevute dal passato per esprimere da sé, dal proprio interno, i propri valori, operando la transizione dal concetto di società come dato immodificabile di natura a quello di società come progetto razionale e come “prodotto” di cultura (Ferrarotti 1997: 13).

b) Una gerarchia assiologica di ere, popoli, soggetti: la convinzione – già espressa nel tardo Illuminismo, si pensi a Condorcet e a Turgot – che i “moderni” siano superiori agli “antichi” ma anche ai “popoli selvaggi”, poiché essere moderni diventa sinonimo di “civilizzati”, di “razionalità” – e dunque di “uomo”, a cui viene attribuita questa caratteristica, rispetto alla “donna”, indicata invece come irrazionale – e poi di maggior efficacia nell'azione e nell'organizzazione grazie alla tecnoscienza. c) L'orientamento verso il futuro, il cambiamento, la distruzione creatrice (Schumpeter, 2023), la crescita, il mutamento, il progresso, dei quali la politica diventa una fondamentale camera di compensazione – o, talvolta, di vera e propria costruzione. d) La centralità della liberazione e dell'emancipazione dei soggetti personali e sociali rispetto sia ai contesti tradizionali di vita sia rispetto alle disuguaglianze e alle forme di dominio che la stessa modernità porta con sé. Non solo, quindi, il contrasto tra

libertà e eguaglianza ma anche il modo diverso di intendere e praticare entrambe, anche nell'azione collettiva, come base della "coscienza di sé" (Mannheim 2020; Touraine 2019). e) L'ossessione per l'ordinamento e la classificazione chiara degli esseri, umani e non-umani, indipendentemente dalla loro "natura" secondo il noto motto: "un posto per ogni cosa e ogni cosa al suo posto". Base tanto dello sviluppo del diritto positivo e del suo intreccio con la statistica quanto, come messo in luce da una certa tradizione critica di pensiero sociale – dalla Scuola di Francoforte (Fazio, 2020) sino a Bauman (2010) – del totalitarismo, dei genocidi, della segregazione. f) L'essere sia una "qualità" della vita contemporanea che una nuova dimensione estetica, fondata sulla novità contingente, effimera ed eccitante del presente, sulla metamorfosi costante delle cose alla superficie dell'esistenza quotidiana. La modernità, quindi, come esperienza discontinua e disgregatrice di un tempo transitorio, di uno spazio fugace (mobile, frammentato), e di costellazioni fortuite o arbitrarie di eventi non più legati da nessi causali nonostante il culto ufficiale del razionale.

3. SOGGETTIVAZIONE, RAZIONALIZZAZIONE, IBRIDAZIONE

Per trasformare questo discorso meramente descrittivo in una teoria della modernità e della modernizzazione, la sociologia ha proceduto per via additiva: prima ha messo al centro il termine-chiave "razionalizzazione"; poi a questo è stato affiancato – e talvolta dialetticamente contrapposto – il concetto di "soggettivazione"; quindi, in una fase a noi più prossima, è comparso un terzo termine: "ibridazione".

Con la sua teoria delle *pattern variables* Talcott Parsons (1965) ha offerto la versione più compiuta e più organicamente legata alla sociologia classica² della prima soluzione, quella centrata sulla razionalizzazione. Parsons era un difensore della modernità e credeva che la civiltà moderna, con la sua tecnologia e le sue istituzioni in costante mutamento, fosse ben salda ed essenzialmente orientata verso il progresso. L'idea di base di Parsons era semplice: mentre la tradizione era incentrata sulla "comunità", la modernità lo era sulla "società". Se dalla personalità individuale scaturiva una certa volontà di azione, nella sua realizzazione quest'ultima era vincolata dal sistema sociale (norme) e culturale (valori): in sintesi e ragionando per tipi ideali, nella "modernità societaria" ciò significava che l'interazione era plasmata dai codici della razionalità; vale a dire dall'orientamento acquisitivo, dall'universalismo, dalla neutralità

² Sociologia classica che, tra l'altro, il sociologo americano ha contribuito in maniera determinante a canonizzare.

affettiva, dall'orientamento al Sé individuale e dalla specializzazione dei compiti. La razionalizzazione era la grande forza alla base della modernizzazione. Tuttavia, come già rilevato da Durkheim, ciò poteva condurre alla disgregazione della società: la grande sfida intellettuale di Parsons fu sino alla fine quella di individuare strade e meccanismi attraverso i quali le forze coesive tipiche della comunità potessero essere incluse nella modernità senza pregiudicarne il dinamismo e la razionalità. Il concetto di "comunità societaria" (Parsons 1966), uno dei più controversi della sua produzione teorica, serviva esattamente a questo scopo: mostrare che la lealtà e la condivisione dei valori – che nella modernità si facevano sempre più astratti e formali, si pensi all'uguaglianza davanti alla legge o alla libertà di espressione – erano la vera pietra angolare del tutto. Dal punto di vista dei componenti, la comunità societaria – distinta eppure intrinsecamente legata all'organizzazione politica di una società – è una categoria dell'impegno reciproco dei membri e nei confronti della collettività in cui sono associati. Essa è la base per definire quelle regole del gioco fondamentali per l'espressione degli interessi individuali mantenendo, ad un tempo, l'integrazione (Bortolini, 2005).

Questa posizione che identificava modernità e razionalità senza essere in grado di mostrare i limiti e gli effetti perversi che questa "accoppiata" aveva nei fatti prodotto, così come di spiegare adeguatamente il ruolo che i conflitti sociali svolgevano nella dinamica storica e sociale della modernità, fu radicalmente messa in discussione tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Ottanta: alla vecchia dialettica "comunità" "società" subentrò ben presto una nuova dicotomia che relativizzava il ruolo della razionalità in nome di una nuova centralità dell'individuo. Alain Touraine fu uno degli studiosi più rappresentativi della nuova teoria del moderno in sociologia. Sin dal suo fondamentale saggio del 1992 *Critica della modernità* il sociologo francese ha chiamato in causa la dialettica tra due figure o meglio processi: la razionalizzazione e la soggettivazione. Infatti:

la modernità ha infranto il mondo sacro, che era naturale e divino al tempo stesso, trasparente alla ragione e creato. Essa non l'ha sostituito con quello della ragione e della secolarizzazione, rinviando i fini ultimi in un mondo che l'uomo non potrebbe più raggiungere; essa ha imposto la separazione tra un soggetto sceso dal cielo sulla terra, umanizzato, e il mondo degli oggetti, manipolato dalle tecniche. All'unità di un mondo creato dalla volontà divina, dalla ragione o dalla storia, ha sostituito la dualità razionalizzazione e soggettivazione (Touraine 1997: 12).

La soggettivazione è secondo il sociologo francese soprattutto una tendenza alla presa di distanza dal ruolo socialmente imposto, in nome

del proprio desiderio di auto-determinazione e di riappropriazione dell'Io. Questo processo ha un retroterra culturale profondo: l'agostinismo nel medioevo cristiano ha rappresentato la tendenza all'emersione e all'affermazione della coscienza individuale come punto di riferimento fondamentale del dialogo interiore tra Dio e il mondo. Tale tendenza, ossificata nel luteranesimo, trova nel pensiero di Descartes la sua riformulazione moderna, l'idea di un soggetto che, pur scisso tra corpo e mente, afferma il suo primato di creatività e libertà rispetto alla presunta oggettività del mondo. Nel corso degli anni Novanta, questa capacità individuale che Touraine chiama "soggetto" si identifica prevalentemente con "l'Io penso, dunque sono", cioè è in primo luogo razionalità, storicità – intesa come possibilità di auto-trasformazione che dalla società transita all'individuo. In questo primo schema di ragionamento, razionalizzazione e soggettivazione non costituiscono solo i due poli del moderno: essi sono una coppia ambivalente poiché l'uno ha permesso l'altro. Nella sua produzione successiva, Touraine (2008; 2009) è invece spinto sempre più a identificare la soggettivazione con il processo di costruzione di un *soggetto personale* che fa appello alla propria dignità e ai valori universali dell'umanesimo in contrapposizione sia ad un sistema politico-economico globale che aspira a dominare e manipolare completamente le persone; sia ad una società in dissoluzione al cui posto subentra la doppia trappola dell'atomismo e del comunitarismo intollerante. Se ricomporre questa separazione nel segno dell'egemonia della soggettivazione sulla razionalizzazione è al fondo uno dei possibili compiti che la sociologia può assegnare a sé stessa nel moderno – che Touraine (2019) considera, alla fine della sua produzione, come l'unico orizzonte socioculturale dove è possibile costruire reali percorsi di emancipazione – tale prospettiva risulta però troppo limitante. In un mondo sempre più dinamico, complesso e differenziato – cioè di fronte al trionfo e all'ipertrofia di quella che Popper aveva definito la "società aperta" (Popper, 2004) – occorre riconoscere che le molteplici forme di rapporto e conflitto creato dai due macro-processi avevano aperto nella modernità uno spazio nuovo, non riconosciuto – né forse riconoscibile – dal posizionamento teorico di Touraine: quello degli ibridi non assimilabili, delle "cose grige" non riconducibili pienamente alla soggettivazione e alla razionalizzazione ma, in un certo senso, ad entrambe. Nasceva una nuova teoria della modernità incentrata sull'ibridazione e ancora più radicalmente critica verso la razionalizzazione come forza integratrice univocamente benefica.

Nel suo lavoro seminale *Non siamo mai stati moderni* (1991), Bruno Latour affronta proprio questa tematica mostrandoci come la sociologia

classica, nel costruire quella complessa e contraddittoria “Costituzione della modernità” alla quale ci siamo riferiti nel paragrafo precedente, ha fatto soprattutto appello allo spirito di ordinazione e classificazione – esso stesso uno degli elementi fondamentali di tale Costituzione: la sociologia classica come altre forme di pensiero moderno hanno separato e quindi riunito in compartimenti stagni orientamenti e oggetti resi diversi e inconciliabili dalla rigida applicazione (teorica) dell’aristotelico principio del terzo escluso. Così facendo si sono affermati e teorizzati, in modo più o meno latente, tre dimensioni in cui il reale della modernità si articolerebbe: a) il dominio degli esseri umani, nel quale al primato dell’uomo – neutro universale coincidente in realtà con il maschio bianco, cristiano ed eterosessuale – si accosta anche il suo superamento, la sua morte ontologica e il suo dissolvimento nelle forme dello strutturalismo e dei collettivi [Cultura, Società, Politica; Generi; Classi; Razze e Popoli]. b) Il dominio dei non-umani, fatto dalla natura e dalle cose “inanimate”, producendo una serie di dualismi tutti basati sull’antropocentrismo: quello tra Natura e Cultura; tra Naturale e Artificiale; tra Scienza e Superstizione. c) Il dominio del Dio fuori gioco, barrato, cancellato eppure invitato di pietra in ogni ambito che si rivela nel desiderio mimetico e onnipresente di sacro e sacralizzazione riemerso, in parte, con le grandi ideologie del Novecento che alcuni, tra cui Voegelin (1968), definiscono efficacemente religioni secolari. Così: “la modernità sorge dalla creazione congiunta di questi tre elementi, quindi dall’occultamento di questa triplice nascita e dal trattamento separato delle tre comunità” (Latour 2018: 28). Ma per inerzia, come effetto emergente e continuamente rinnovantesi del dinamismo stesso della modernità, si continuano a sviluppare ibridi che attraversano e invalidano tutti questi ordini o regni:

Le pagine di economia, politica, scienze, libri, cultura, religione e varie si scambiano di posto sul menabò come niente fosse. Il minuscolo virus dell’AIDS vi fa passare dal sesso all’inconscio, all’Africa, alle culture di cellule, al DNA, a San Francisco, ma gli analisti, i pensatori, i giornalisti e chi dovrebbe prendere le decisioni suddivideranno la rete sottile disegnata dal virus in tanti piccoli scomparti [...] Questo filo fragile che collega il tutto sarà spezzato in tanti segmenti quante sono le discipline pure (Latour, 2018: 13).

Mentre rivendica la necessità di sviluppare nuove epistemologie e nuove metodologie, l’analisi di Latour consente di vedere come la modernità e la modernizzazione, a dispetto delle divisioni categoriali introdotte e rivendicate, ha in realtà creato enti – da lui definiti attanti, quindi sia oggetti sia soggetti – che mischiano i caratteri di diversi regni

epistemologici e che sono definiti solo all'interno delle reti complesse che li uniscono l'uno all'altro: le religioni politiche, i computer, i limiti dello sviluppo, la politica scientizzata sono tutti esempi di enti ibridi che vanno al di là della dicotomia sociologica soggetto/razionalità strumentale – ma anche di quelle soggetto/oggetto, natura/cultura, naturale/artificiale.

Nella società contemporanea, la tematizzazione riflessiva e le nuove pratiche che si generano intorno ai concetti chiave sinora discussi, definiscono la postura assunta intorno a tre grandi dibattiti o problemi: la digitalizzazione, le conseguenze del cambiamento climatico e i rapporti tra i popoli e gli Stati del mondo globale – in corso di dissoluzione. Senza una corrispondenza biunivoca, queste tre grandi tematiche possono essere messe in relazione ad altrettanti posizionamenti rispetto alla modernità e, dunque, a razionalizzazione, soggettivazione e ibridazione: il depotenziamento, la modernizzazione della modernità, la decolonizzazione del moderno. Tutti e tre questi discorsi assumono come punto di partenza il già citato orizzonte della fine della storia: mercato, democrazia e società aperta – cioè liberale – sono assunti ad un tempo come oggetti di studio e come presupposti normativi via via da accogliere oppure, più spesso, da migliorare eticamente. Infine, mentre ciascuno di questi discorsi assume progressivamente il riferimento alla modernità in senso positivo e quello alla tradizione – invariabilmente identificata con la modernità espressasi con la società industriale – in senso negativo, un quarto discorso, incentrato sulla contrapposizione generalizzata ad essi, inverte e ridefinisce la polarità: in questo caso l'ipostatizzazione e la mitologizzazione della società industriale viene positivamente assunta come “tradizione” e la necessità di un certo ritorno ad essa, contrapposta a tutto il resto. Definiremo questo discorso di stampo politico conservatore o, addirittura, reazionario, “tradizionalizzazione della prima modernità”.

3. MODERNITÀ E CONTEMPORANEITÀ: QUATTRO DISCORSI

3.1 Depotenziare

Il primo discorso, quello centrato sul depotenziamento della costituzione del moderno, si lega al filone post-strutturalista, post-moderno e del pensiero debole. Come abbiamo già detto in un precedente contributo (Antonelli, 2007), una tale prospettiva è in realtà profondamente differenziata al suo interno, tanto che lo stesso termine post-moderno deve essere assunto come un lemma *omnibus* intrinsecamente polisemico. Tuttavia, come insieme di teorie sociali e sociologiche che

pretendono, soprattutto dalla fine degli anni Settanta di cogliere aspetti emergenti della realtà sociale – si pensi ai lavori di Vattimo e Rovatti (1985), Maffesoli (2004), Jemson (2007) o Lyotard (1997) – dobbiamo riconoscere che tutte partono dall'assunto che la Costituzione del moderno dominata dalla logica del terzo escluso e dell'ordinazione/categorizzazione del mondo, non corrisponde più né alle pratiche sociali né alla narrazioni costruite su di esse dagli attori sociali.

Questo riconoscimento della sfumattizzazione del mondo che rimanda all'emergere della logica fuzzy³ si traduce sia in un atteggiamento analitico che in uno normativo: l'ibridazione viene messa al centro della scena e travolge con il suo fluire la razionalizzazione e la soggettivazione. Ne deriverebbe, quindi, la necessità di assecondare questo movimento, in grado di spazzare via, in teoria, le tentazioni totalitarie che invece caratterizzavano la modernità classica, quella legata alla società industriale. Mentre come discorso di rottura e anche matrice ideologica quello sul depotenziamento della Costituzione del moderno ha ormai perso appeal rientrando nel senso comune tanto degli attori sociali quanto delle scienze sociali – e il senso comune è sempre il deposito dei simboli depotenziati di trasformazione sociale, immessi in una fase precedente o anche antica dalla teoria, dagli intellettuali e dall'ideologia (Geertz 2001) – esso si esprime oggi prevalentemente nei termini di un discorso sulla complessità. Morin (2017), Latour (2020) e tanti altri studiosi – assumono le sfide e i problemi suscitati in particolare dai processi di digitalizzazione, dall'ascesa dell'intelligenza artificiale ma anche del

³ La logica *fuzzy* è innanzitutto una teoria matematica che nasce nell'ambito dell'ingegneria ad opera di Zadeh nel 1965. Su cosa si basa la logica *fuzzy*? Fondamentalmente, essa si basa sulla rimozione del principio del 'terzo escluso' tipico della logica aristotelica e guarda al mondo non più in termini di bianco e nero, ma in modo più complesso e sfumato; all'alternativa fra 0 e 1, la *fuzzy logic* oppone un intervallo di infiniti punti compresi fra questi due estremi, che corrisponde ai diversi stati del mondo reale. In questo senso, la logica *fuzzy* mira ad avvicinare le costruzioni, le misurazioni e le *classificazioni* della scienza al senso comune, che pensa il mondo in termini di grigio; il seguente esempio può chiarire queste affermazioni. Se un fruttivendolo ricevesse una cassetta di mele mezzette rosse e mezzette gialle e gli si chiedesse di dividerle in base al criterio del colore – le rosse in una cassetta e le gialle in un'altra – è evidente che la sua divisione non potrebbe rispettare il criterio della logica binaria, poiché nessuna delle mele apparterebbe completamente ad *uno e uno solo* degli insiemi creati; qualunque divisioni egli effettui, condurrà sempre ad una situazione nella quale le mele, *in una certa misura* (compresa fra 0=mele gialle ed 1=mele rosse) apparterranno sempre ad entrambi gli insiemi: la logica *fuzzy*, è la formalizzazione matematica di questo mondo sfumato – anziché la sua forzatura –, in cui le cose non sono – se non in casi estremi – tutte bianche o tutte nere, ma diverse sfumature di grigio. La realtà infatti, è complessa, ambigua e multiforme, fatta di sovrapposizioni e contraddizioni; per darne conto occorre così adottare modelli logici che riescano a rappresentare in modo efficace e credibile questa complessità. Per una trattazione più approfondita di tutti questi aspetti, *cfr.* Veronesi, 2000.

cambiamento climatico, come necessità di confrontarsi con un mondo post-dicotomico nel quale gli ibridi devono avere una rappresentazione e, addirittura, una rappresentanza all'interno degli stessi processi decisionali. In questo quadro, il ripensamento dell'educazione e delle pedagogie svolge un ruolo fondamentale per assecondare il cambiamento e generare opportuni processi di adattamento soggettivo ed istituzionale. Di conseguenza, i luoghi della politica si spostano in basso, nel corpo sociale, nella vita quotidiana e nelle sue istituzioni mentre la "politica di palazzo" è intrinsecamente svalutata: l'originaria carica anti-totalitaria è dunque ricalibrata nella sfera socioculturale.

3.2 *Radicalizzare*

Il secondo discorso è fortemente intrecciato con quella che si può ormai chiamare "teoria canonica della globalizzazione" e mette al centro l'idea che nel passaggio alla società post-industriale e, poi, al mondo globale, la modernità ha radicalizzato ulteriormente i propri presupposti mentre la globalizzazione è vista la principale (e contraddittoria) manifestazione di questa "modernizzazione della modernità". Giddens (1994) e Beck (2000) – ma, per certi versi, lo stesso Bauman dopo la pubblicazione di *Modernità liquida* (1999) – sono senz'altro gli studiosi più rappresentativi di tale filone che incrocia, a tratti, altre riflessioni come quella della teoria critica – in particolare i contributi di Habermas – ma anche della sociologia del soggetto di Touraine e della sua scuola. La modernizzazione della modernità comporta sia effetti perversi (come l'individualizzazione, la precarietà, l'accentuarsi delle disuguaglianze, il declino del sociale, la moltiplicazioni di rischi e pericoli incontrollabili) che nuovi orizzonti di emancipazione (cosmopolitizzazione, europeizzazione, affermazione della dignità e dei diritti umani, maggiori gradi di libertà personale): in altre parole, questa chiave di lettura politicamente orientata in senso riformista guarda all'orizzonte della modernità come l'unico in cui realizzare un autentico progresso sociale, a patto di fare i conti con i cambiamenti strutturali nel frattempo verificatisi e, quindi, di liberarne il potenziale positivo. L'abbandono della centralità dello Stato-nazione viene visto – con uno sguardo, in verità, eccessivamente eurocentrico – sia come un dato di fatto sia come una prospettiva desiderabile, data l'incapacità di questa istituzione di far fronte a tutti i problemi e le sfide messe in moto dalla "modernità liberata" dalla stessa globalizzazione. In questo quadro, il processo di ibridazione non è in verità riconosciuto in tutta la sua portata mentre l'orizzonte della ricomposizione viene limitato alla dialettica tra razionalizzazione e soggettivazione: in fondo, questo

discorso finisce per rilanciare il classico antropocentrismo della modernità, indicandola come la dimensione ancora valida per affrontare sia i problemi generati dai nuovi rapporti tra popoli e nazioni; sia per sciogliere e governare il nodo dei cambiamenti climatici. Il pluralismo sociale e istituzionale, la dialettica tra società civile transnazionale e istituzioni, tra movimenti sociali e governo, tra “politica della vita” e “politica sul sistema” è vista come la quintessenza di un ripensamento complessivo della politica volto a far fronte e ad adattarsi proattivamente alle sfide e alle contraddizioni messe in moto dalla globalizzazione neoliberale.

3.3 *Decolonizzare*

Infine, l'ultimo discorso preso in considerazione si incentra sul tentativo di decolonizzare la modernità, mondarla dalla sua carica totalitaria senza rinunciare alla sua spinta emancipatrice, per riconoscere il decentramento in atto, la de-occidentalizzazione, i limiti dello sviluppo, il superamento del sessismo, dell'etnocentrismo ecc. Politicamente orientata in senso radicale, tanto da aver ispirato l'orientamento *woke* (“stare svegli”, “stare all’erta” di fronte alle discriminazioni e ai soprusi) questa chiave di lettura condivisa dai *post-colonial studies*, dai *queer studies*, dai *global south studies* che riconosce tra le sue origini culturali sia i movimenti libertari degli anni Sessanta e Settanta sia il pensiero di studiosi come Antonio Gramsci – in verità riletto e reinterpretato in modo piuttosto creativo – ha in figure come Appadurai (2012) o Connell (2007) alcuni dei suoi esponenti più significativi. In questo caso, il processo d'ibridazione torna ad essere il grande protagonista della teoria e, addirittura, esso viene elevato a verità essenziale dello stesso processo di globalizzazione: il meticciato, il mescolamento, il superamento di tutti i binarismi e di tutte le gerarchie che essi si portano dietro, sono visti sia come un irreversibile processo in atto; sia come un flusso che va liberato, sdoganato, riconosciuto e difeso in modo da favorire processi di soggettivazione diffusi al livello planetario. È insomma la voce di quei gruppi che la modernità classica ha relegato a minoranze e subalterni che rivendicano e lottano – praticamente e teoricamente – per l'uscita definitiva dallo stato di minorità. Proponendosi anche una trasformazione del mondo sociale in grado di ridefinire sia i rapporti tra popoli e nazioni; sia il nostro posizionamento rispetto al cambiamento climatico. In questo caso è la razionalizzazione – spesso identificata semplicemente con il capitalismo globale oppure con le dinamiche di dominio – ad essere messa in mora, stigmatizzata o a volte ignorata da questo discorso che tende, per contro, a super-determinare il ruolo e l'impatto di ibridazione e soggettivazione. Anche in questo caso, la politica viene ripensato come uno sforzo e un processo che si

dipana dal basso e che investe, con la sua forza, le istituzioni favorendone il cambiamento.

3.4. *Ri-tradizionalizzare*

Superando l'idea ottocentesca che per tradizione si debba intendere la società pre-moderna e comunitaria che ha segnato la nascita e il posizionamento del discorso sociologico classico, questo filone che ha in Roger Scruton (2007) uno dei suoi esponenti più significativi, punta ad esaltare tutte le principali idee, istituzioni e valori che avevano caratterizzato la società industriale: la sovranità nazionale, lo Stato, la famiglia eterosessuale fondata sul matrimonio, la difesa dei confini, un certo equilibrio tra religione, politica e società, il primato morale dell'Occidente rispetto al resto del mondo. La "prima modernità", la "modernità solida" viene così eretta a nuovo e perduto orizzonte tradizionale che la globalizzazione – ma anche i precedenti discorsi, intesi come forme diverse di un eguale globalismo *déraciné* – tende a minacciare con la propria spinta frammentatrice, alienante e mistificante. Il "popolo" – inteso come l'insieme dei minacciati e degli sconfitti della globalizzazione e della globalità – viene indicato come il principale referente di una nuova politica di massa che, sterilizzate le conseguenze più nefaste del liberalismo, dovrebbe accudirlo e proteggerlo. Di questa chiave di lettura del rapporto tra modernità e contemporaneità esiste anche una versione progressista: quella incentrata su un anticapitalismo che passa per la rivalutazione della comunità e il rifiuto, neo-materialistico, della politica dell'identità (Formenti, 2018).

4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

La breve analisi che abbiamo svolto ci consegna innanzitutto la consapevolezza che "modernità" è un termine evocativo che indica non solo una dinamica di scomposizione e ricomposizione di elementi caratteristici, qui sintetizzati sotto il richiamo alla razionalizzazione, la soggettivazione e l'ibridazione; soprattutto, essa è una modalità pratica e teorica sorta ad un certo momento dello sviluppo storico, di operare questa scomposizione/ricomposizione mettendo al centro il movimento, il cambiamento, la storicità come base della società. E, dunque, di attivare processi di riflessività che, innanzitutto, sono modalità di presa di distanza critica da sé stessi e dal proprio ambiente, visto sempre più come una creazione in gran parte umana. Non possiamo non dirci ancora moderni innanzitutto, per questo nostro

essere ancora pienamente inseriti in questa sensibilità e in una tale traiettoria di sviluppo; ma anche perché, corrispondentemente, la tematizzazione e la costruzione delle pratiche intorno alle grandi sfide che caratterizzano le nostre società – e dunque la definizione della stessa contemporaneità – non può non passare per il confronto e l'interrogazione su cosa sia stata la modernità e cosa possa ancora essere – con tutte le sue contraddizioni – come condizione e forma di trasformazione sociale. Ad essere ancora una volta in gioco è quindi il dilemma di fondo che ha assillato le nostre società negli ultimi due secoli: cercare di costruire una società davvero aperta e inclusiva, con tutte le incertezze e le insicurezze che questo comporta; oppure, rinchiuderci in un'apparentemente più semplice e rassicurante società chiusa, con i rischi che questo rappresenta per le nostre libertà.

BIBLIOGRAFIA

- ANTONELLI, F. (2007). *Caos e postmodernità. Un'analisi a partire dalla sociologia di Michel Maffesoli*, Roma: Philos.
- APPADURAI A. (2012). *Modernità in polvere*, Milano: Raffaele Cortina [ed. orig. 1996].
- ARON R. (1991). *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Roma: Armando [ed. orig. 1984].
- BAUDELAIRE C., (1999). *Le peintre de la vie moderne, in Curiosités esthétiques: l'art romantique*, Paris: Garnier [ed. orig. 1863].
- BAUMAN Z. (2000). *Modernità liquida*, Roma-Bari: Laterza [ed. orig. 1999].
- BAUMAN Z. (2010). *Modernità e olocausto*, Bologna: il Mulino [ed. orig. 1989].
- BECK U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma: Carocci [ed. orig. 1986].
- BENJAMIN W. (2010). *I passages di Parigi*. 2 volumi, Torino: Einaudi [ed. orig. 1982].
- BORTOLINI M. (2005), *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Milano, Meltemi.
- BURAWOY M. (2007), Per la sociologia pubblica. *Sociologica*, 1.
- CONNELL R.W. (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, London & New York: Routledge.
- FAZIO G. (2020). *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Roma: Castelvecchi.
- FERRAROTTI F. (1968), *Trattato di sociologia*, Torino: UTET.
-

- FERRAROTTI F. (1997). *Manuale di sociologia*, Roma-Bari: Laterza.
- FORMENTI C. (2018). *Il socialismo è morto. Viva il socialismo! Dalla disfatta della sinistra al momento populista*, Milano: Meltemi.
- FUKUYAMA F. (2020), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Torino: UTET [ed. orig. 1992].
- GEERTZ C. (2001). *Antropologia interpretativa*, Bologna: il Mulino [ed. orig.1983].
- GIDDENS A. (1994). *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna: il Mulino [ed. orig.1990].
- HABERMAS J. (1997). *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza [ed. orig.1985].
- JAMESON F. (2007). *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano: Garzanti [ed. orig.1989].
- LATOUR B. (2018). *Non siamo mai stati moderni*, Milano: Elèuthera [ed. orig.1991].
- LATOUR B. (2020). *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano: Meltemi [ed. orig.2020].
- LEPENIES W. (1987). *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*, Bologna: il Mulino [ed. orig.1985].
- LYOTARD J.F. (1997). *La condizione postmoderna. Rapporto sullo statuto del sapere*, Milano: Feltrinelli [ed. orig.1979].
- MAFFESOLI M. (2004). *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Milano: Guerrini & Associati [ed. orig.1988].
- MANNHEIM K. (2020). *In difesa della sociologia. Saggi 1929-1936*, Milano: Meltemi.
- MORIN E. (2017). *La sfida della complessità*, Firenze: Le lettere [ed. orig.2011].
- PARSONS T. (1965). *Il sistema sociale*, Milano, Edizioni di Comunità [ed. orig. 1951].
- PARSONS T. (1966). PARSONS, T. (1966). *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Upper Saddle River, NJ., PRENTICE-HALL.*
- POPPER K. (2004). *La società aperta e i suoi nemici, 2 vol.*, Roma, Armando [ed. orig. 1945].
- SCHUMPETER J.A. (2023). *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano: Mimesis [ed. orig.1942].
- SCRUTON R. (2008). *Manifesto dei conservatori*, Milano: Raffaello Cortina [ed. orig. 2007].
- SNOW C.P (1965). *Le due culture*, Milano: Feltrinelli [ed. orig.1959].
- TOURAINÉ A. (1975). *La produzione della società*, Bologna: il Mulino [ed.

- orig. 1973].
- TOURAINÉ A. (1997). *Critica della modernità*, Milano: Il Saggiatore [ed. orig.1992].
- TOURAINÉ A. (2008). *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza [ed. orig. 2006].
- TOURAINÉ A. (2009). *Il pensiero Altro*, Roma, Armando editore [ed. orig. 2007].
- TOURAINÉ A. (2019). *In difesa della modernità*, Milano: Raffaello Cortina [ed. orig.2018].
- VATTIMO G., P.A. ROVATTI (a cura di) (1985). *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli.
- VERONESI G. (2000). *Logica fuzzy*, Milano: Franco Angeli.
- VOEGELIN E. (1968). *La nuova scienza politica*, Roma: Borla [ed. orig.1968].
-