

Razionalità e modernizzazione. Sulla tesi della “modernità incompiuta”

Abstract

Il saggio introduce il concetto di modernità come un oggetto d'analisi obbligato già dal punto di vista del necessario chiarimento sul contesto di genesi delle scienze sociali e dell'auto-comprensione della nostra idea occidentale di “spirito del tempo”. Segue l'analisi sociologica dei processi di modernizzazione sociale e razionalizzazione culturale che definiscono il principio di organizzazione delle moderne formazioni storico-sociali e la tesi habermasiana della “modernità come progetto incompiuto”.

Keywords: Modernità, razionalizzazione, Habermas

1. Il moderno come nuovo “spirito del tempo”

Nella *Premessa al Discorso filosofico della modernità* Habermas scriveva che il tema, ricco di sfaccettature, della “modernità come progetto incompiuto” è la traccia inquieta lungo cui si sviluppa l'intera sua riflessione, dalla prima ricezione critica delle diagnosi epocali dei maestri francofortesi, attraverso l'analisi sociologica dei processi di razionalizzazione e modernizzazione occidentale, con la disamina delle crisi delle società a capitalismo maturo, sino alla difesa della modernità dal rigetto aporetico del pensiero postmoderno (Habermas 1985; tr. it. 1987, VII). In effetti, la “modernità” si presenta come un “oggetto d'analisi obbligato” già dal punto di vista del necessario auto-chiarimento sul contesto di genesi delle scienze sociali. È nella modernità che, dallo sfondo delle immagini religiose e metafisiche del mondo, si differenziano come “forme del sapere specialistico” la scienza politica, l'economia, l'antropologia, la psicologia e la sociologia. Prima che le scienze sociali ponessero al centro dei

propri interessi la modernizzazione, tuttavia, è stata la filosofia hegeliana a concepire il moderno come “autocomprendimento” di un’epoca storica. La *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* presenta lo “spirito del tempo” (*Geist der Zeiten* o *Zeitgeist*) moderno come una transizione che si consuma nella coscienza dell’accelerazione e nell’attesa della diversità del futuro: «[...] non è difficile a vedersi come la nostra età sia un’età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato, e versa in un travagliato periodo di trasformazione [...]. La fatuità e la noia che invadono ciò che ancora sussiste, l’indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Questo lento sbocconcellarsi [...] viene interrotto dall’apparizione che, come in un lampo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo» (Hegel 1807, tr. it. 1863, 8-9). E nelle *Lezioni di filosofia della storia* il moderno assume il significato enfatico e oppositivo di un’epoca che, attraverso la scoperta delle Americhe, il Rinascimento e la Riforma, con l’Illuminismo e la Rivoluzione francese, finisce per sovvertire la concezione contemporanea del “tempo nuovo”. Il presente che si intende a partire dall’orizzonte dell’età moderna, come l’attualità dell’età contemporanea, deve rieseguire come rinnovamento continuato quella frattura che ha compiuto col passato: «Con questa “splendida aurora” noi perveniamo all’ultimo stadio della storia, al nostro mondo, ai nostri giorni» (Hegel 1837, tr. it. 1981, 197). Nella prima lezione de *Il discorso filosofico della modernità*, Habermas precisa che, secondo Hegel, se «nell’Occidente cristiano il “tempo nuovo” aveva preannunciato l’ancora attesa età futura del mondo, che si sarebbe avviata soltanto con il Giorno del Giudizio – così intesa ancora nella *Filosofia delle epoche del mondo* di Schelling –, il concetto profano dell’età moderna esprime la convinzione che il futuro è già incominciato: esso si riferisce infatti all’epoca che vive rivolta al futuro, che si è aperta al nuovo futuro»

(Habermas 1985, tr. it. 1987, 4-6). Su questo passaggio sulla coscienza del tempo, qui, ci limitiamo a ricordare gli studi di Reinhart Koselleck. Riprendendo la sua idea di matrice braudeliana dei processi di lungo periodo che improntano eventi, strutture e mentalità in un rimando continuo (Koselleck 1959, tr. it. 1972; 1979, tr. it. 1986), anche Habermas individua nel secolo XVIII una coscienza del moderno come temporalità di un'età nuova (Habermas 1985, tr. it. 1987, 5). La modernità non mutua più i criteri d'orientamento dai modelli passati ma attinge la normatività da se stessa. E ciò spiega «la facilità con cui la sua autocomprensione si confonde, la dinamica dei tentativi, proseguiti senza posa fino al nostro tempo, per “rendersi conto” di se stessa» (ivi, 7). In effetti, dall'Ottocento è un fiorire di concetti di movimento, già presenti nelle parole-chiave dell'hegelismo, che con la modernità nascono o acquisiscono nuovi significati, e ancora oggi improntano il nostro orizzonte di pensiero: rivoluzione, progresso, emancipazione, sviluppo, crisi, e appunto spirito del tempo.

Sarebbe una fallacia idealistica, però, ridurre il concetto di modernità alla visione filosofica del mondo. Questa traccia – peraltro presente negli scritti di Habermas – va ricondotta nel quadro della ricostruzione delle formazioni storico-sociali moderne con cui definisce il programma di ricerca di “teoria dell'evoluzione sociale”, considerando assieme i processi di “razionalizzazione culturale” del mondo vitale e la “differenziazione” di nuovi “principi di organizzazione sociale” rispetto a quelli con cui si erano riprodotte le formazioni storico-sociali tradizionali. In tal senso, egli segue la tradizione dei classici del pensiero sociale, da Comte sino a Parsons e oltre, attraverso i tre “padri” Marx, Durkheim e Weber.

Vediamo qui solo il nesso tra razionalizzazione e modernizzazione che consente ad Habermas di formulare anche la tesi del moderno come “progetto incompiuto”.

2. *La razionalizzazione culturale*

Habermas dedica molte pagine alla cultura della prima modernità. Al fine di spiegare il potenziale necessario alla modernizzazione sociale ritiene di dover esaminare la “razionalizzazione” delle immagini religioso-metafisiche del mondo, sotto l’aspetto della sistemazione interna e, soprattutto, sotto quello del “disincantamento” della cultura tardo-medioevale con l’approfondirsi della “riflessività” e dell’“autonomizzazione” delle differenti sfere di sapere culturale. Si tratta del mutamento nell’esperienza simbolica dei mondi “naturale”, “sociale” e “soggettivo”, che favorisce lo sviluppo delle scienze sperimentali nella spiegazione dei fenomeni naturali, sociali e psichici, delle dottrine morali e giuridiche post-convenzionali nella legittimazione del potere politico e di un’arte profana che rappresenta una nuova soggettività ed è mediata dalla critica estetica. È dal “processo storico-universale” della razionalizzazione delle immagini religioso-metafisiche del mondo emergono le “strutture della coscienza moderna”. È un modo di essere che non conosce «sfere risparmiate dalla forza critica del pensiero ipotetico» e che egli esamina con le espressioni «riportare a principi» e «decentramento delle prospettive del mondo» (Habermas 1981, tr. it. 1986, 312-313).

Ecco i caratteri che deve possedere una tradizione culturale affinché la produzione istituzionalizzata del “sapere specialistico” si apra un varco sul piano della comunicazione quotidiana sostituendo il “sapere tradizionale” nella sua funzione di guida. In primo luogo, essa deve apprestare “concetti formali” per il mondo oggettivo, sociale e soggettivo, deve ammettere “pretese differenziate di validità” (verità proposizionale, giustizia normativa, autenticità soggettiva) e stimolare a una corrispondente “differenziazione di atteggiamenti di fondo” (oggettivante, conforme a norme ed espressivo). In secondo luogo, La tradizione culturale deve consentire un “rapporto riflessivo verso se stessa”, cioè deve essere privata della

propria dogmatica in modo che le interpretazioni alimentate dalla tradizione possano essere messe in discussione in linea di principio e sottoposte a revisione critica. Solo così possono affermarsi “attività cognitive di secondo grado” forieri di processi di apprendimento – guidati da ipotesi e argomenti – nelle sfere del pensiero oggettivante, del convincimento pratico-morale e della percezione esistenziale ed estetica. In terzo luogo, questi argomenti specialistici devono istituzionalizzarsi in “sottosistemi culturali di azione”: la scienza, la morale e il diritto, la musica, l’arte e la letteratura, nei quali si formano tradizioni suffragate da professionalità, criteri e canoni eppur sempre fluidificate da una critica permanente. Se nella prima modernità si sono realizzati le condizioni di una differenziazione e razionalizzazione delle sfere di valore, soltanto a partire dalle società borghesi questo potenziale culturale è stato istituzionalizzato socialmente (ivi, 139-140).

3. La modernizzazione sociale

Il concetto di “modernità” ha un carattere ideal-tipico che permette di comparare società diverse su aspetti rilevanti, come ad esempio l’estensione della vita urbana, l’imporsi di un’amministrazione centrale, la secolarizzazione dei valori e delle norme, la separazione tra religione e stato, la realizzazione dello stato di diritto, del benessere sociale e della democrazia, lo sviluppo dell’economia, ma anche il ruolo della scienza, della morale e dell’arte, la formazione delle astratte identità egoiche dell’individualismo istituzionalizzato, etc. (ivi, 656-662). Habermas ha contestato però l’uso del termine nella prospettiva di un funzionalismo che separa questo fascio di processi di apprendimento cumulativi che si rafforzano a vicenda dal loro contesto storico: «La teoria della modernizzazione apporta un’astrazione gravida di conseguenze al concetto weberiano della modernità: ossia, separa la modernità dalle sue origini europee moderne e

la schematizza in un modello di processi sociali di sviluppo generali, prescindendo dalle determinazioni spaziali e temporali; inoltre interrompe i collegamenti interni fra modernità e il contesto del razionalismo occidentale, di modo che i processi di modernizzazione non possono più venir concepiti come razionalizzazione, ossia come un'oggettivazione storica di strutture razionali» (Habermas 1985, tr. it. 1987, 2-3). In particolare, la modernizzazione è concepita come il graduale sviluppo nel continente europeo di un principio di organizzazione che differenzia e rende interdipendenti il sistema economico capitalistico e il potere statale territoriale, entrambi regolati dal diritto formale che funge da strumento organizzativo per l'economia capitalistica e lo Stato moderno, nonché per il rapporto tra di essi. Si tratta della complementare istituzionalizzazione, da un lato, di una amministrazione politica che monopolizza l'esercizio della sovranità, organizza l'amministrazione burocraticamente con un corpo di funzionari specializzati, dispone di una forza militare permanente, si finanzia con un sistema fiscale centralizzato, e dall'altro lato, di un'impresa capitalistica che si separa giuridicamente dal patrimonio familiare e dall'economia domestica, pianifica in modo metodico secondo criteri di efficienza i fattori di produzione – in particolare, impiega forza-lavoro formalmente libera – utilizza tecnicamente le conoscenze scientifiche e persegue il profitto su di un mercato di beni, capitali e lavori in apparenza concorrenziale (Habermas 1976, tr. it. 1979, 187). La modernizzazione è il fenomeno da spiegare sia per gli studi marxisti sulle trasformazioni dei modi di produzione sia per coloro che si sono accostati al problema della modernità seguendo gli interrogati weberiani sulle radici culturali della condotta metodica di vita (Habermas 1981, tr. it. 1986, 246-247).

Seguendo la linea weberiana, la modernizzazione risulta un processo di razionalizzazione perché gli apprendimenti mondani generati nell'elaborazione delle immagini del mondo e nella differenziazione di forme di sapere si è “imple-

mentato socialmente”, tramite l’ancoramento delle strutture della “razionalità rispetto allo scopo” nel sistema della personalità e la materializzazione dei principi normativi universalistici nel lavoro sociale, nel diritto civile e nel potere legale di un’amministrazione pubblica modellata da idee giusnaturalistiche (ivi, 315-317).

D’altra parte, nelle società moderne si compie il processo di differenziazione dei sotto-sistemi funzionali con compiti di “integrazione sistemica” dagli ambiti del mondo della vita che assolvono compiti di riproduzione culturale, integrazione sociale e socializzazione. Weber aveva spiegato la modernizzazione lasciandosi guidare dall’idea della “razionalità rispetto allo scopo” dell’“agire economico” e dell’“agire amministrativo” l’impresa privata e l’amministrazione pubblica sono organizzate da imprenditori e funzionari, i quali calcolano razionalmente l’uso dei mezzi rispetto agli obiettivi e alle condizioni delle situazioni di azione. Tuttavia, la misurazione dell’incidenza degli orientamenti razionali dell’azione dei membri sulla razionalità dell’organizzazione non coglie la specificità del “fenomeno burocratico” (ivi, 962). In condizioni di appartenenza all’organizzazione si affermano forme di interazione regolate giuridicamente e integrate non già attraverso processi di intesa su valori e norme veicolati da *media* comunicativi bensì sistemicamente attraverso “*media* non linguistici” – il “denaro” e il “potere” (Habermas 1992, tr. it. 1996, 51-52). Qui, egli abbandona gli strumenti concettuali della teoria dell’azione e segue la strategia neofunzionalista della teoria sistemica. A differenza di Luhmann, Habermas sostiene, però, che negli ambiti di azione organizzati formalmente le interazioni si “intrecciano” e “dipendono” dal mondo della vita. Senza le competenze, le solidarietà e le motivazioni dei membri i programmi formali dell’organizzazione non potrebbero assolutamente perseguire e realizzare gli obiettivi. La funzionalità dei sotto-sistemi sociali e il riconoscimento pubblico dei loro “media di regolazione e controllo” mantengono il legame costitutivo con il “cen-

tro virtuale di auto-intesa” della sfera pubblica “fluidificata” e traggono conferma nei processi di “socializzazione-individualizzazione” della sfera privata (Habermas 1981, tr. it. 1986, 786).

4. In che senso la modernità è un progetto incompiuto?

L'aspetto specifico del moderno, almeno nella storia della civiltà occidentale, è che solo alcuni nuclei della razionalità presente agli arbori si sono sviluppati. Habermas porta come esempio di questa implementazione “selettiva” dei potenziali contenuti nella razionalizzazione delle immagini del mondo le correnti culturali che aspirano a un rapporto fraterno con una natura non oggettivata, come lo fu il francescanesimo e le filosofie della natura del Rinascimento (ivi, 235). Certo il “grandioso processo di smembramento” delle visioni onni-comprehensive ha lasciato aperti dei problemi di mediazioni che sono divenuti il terreno di “controculture” il cui pungolo critico è l'aspetto speculare del moderno soprattutto dal Romanticismo in poi (ivi, 22). Tuttavia, tali possibilità oggettive di esperire diversamente la natura, la società e la soggettività sono state marginali rispetto all'istituzionalizzazione di forme di sapere – scienze e tecniche, dottrine morali e giuridiche, arti ed estetica – su cui nella prima modernità sono stati investite risorse materiali e simboliche e che hanno risposto, evidentemente, a “bisogni storico-evolutivi” più pressanti.

Questa diagnosi non lo avvicina alla diagnosi epocale sulla reificazione di Lukács e della prima teoria critica francofortese. Attraverso Weber, questa tesi ha focalizzato l'attenzione sulla genesi dello “spirito capitalismo” dell'imprenditore e dell'“etica professionalizzata” del burocrate, e quindi sulla diffusione dell'agire razionale strumentale e strategico come componente per la formazione del sottosistema economico del mercato capitalistico e del sottosistema politico-amministrativo degli Stati territoriali (ivi, 139-140). In tal mondo,

però, il concetto di ragione è stato limitato alla sola “razionalità rispetto allo scopo”, ossia la “razionalità strumentale” che si commisura alla pianificazione dell’impiego dei mezzi dati alcuni fini e la “razionalità della scelta” che si adegua alla giustezza del calcolo degli scopi tenendo conto dei valori esattamente intesi, di mezzi e condizioni marginali date. Per spiegare lo sviluppo delle istituzioni sociali e del mondo della vita della modernità però occorre considerare anche l’altra componente della ragione pratica, la “razionalità rispetto al valore” che riguarda la “razionalità normativa” di un’azione che si commisura alla forza unificatrice, sistematizzante e alla penetrazione dei criteri di valore e dei principi morali che stanno alla base delle preferenze di azione e delle condotte di vita (ivi, 263). Il “processo di razionalizzazione” non riguarda infatti solo il “progresso delle forze produttive” nella soluzione di compiti tecnici e nella scelta di strategie ma soprattutto le “concezioni morali” delle tradizioni culturali e le “coscienze morali” degli individui che sono istituzionalizzate nei nuclei strutturali di integrazione sociale.

Ai progressi scientifici e tecnologici che contribuiscono alla crescita delle forze produttive corrispondono progressi morali che si materializzano in istituzioni capaci di regolare pacificamente e in maniera sempre più egualitaria i conflitti sociali. Si tratta di apprendimenti collettivi ampiamente accettati, non solo in Occidente, tra cui rientrano, “accanto all’abolizione della schiavitù, la fine del dominio coloniale (anche se in una forma di decolonizzazione le cui conseguenze non sono molto migliori dello stesso dominio coloniale), la condanna della tortura, di pene crudeli e della pena di morte; inoltre la garanzia della tolleranza religiosa, della libertà di opinione o della pari opportunità tra i sessi, e sempre più spesso anche la garanzia della libertà sessuale; oltre a ciò vanno ricordati i sistemi statali di assicurazione in caso di malattia, incidenti, disoccupazione e vecchiaia e poi, soprattutto, la sovranità popolare e lo Stato di diritto, come pure i controlli internazionali degli armamenti e una giurisdizione penale globale per crimini contro l’umani-

tà; e infine la protezione della natura e del clima e i diritti degli animali. Anche una tutela globale della pace e un equo regime economico globale sono oggi riconosciuti come obiettivi politici moralmente giustificati» (Habermas 2019, 791). Queste conquiste, realizzate o accettate come degne di realizzazione, non hanno nulla di scontato e sono difendibili e sviluppabili soltanto nella misura in cui noi soggetti moderni siamo in grado di comprenderne la rilevanza normativa. Il progetto moderno risulta “incompiuto” se sfrutta in modo selettivo il potenziale di razionalità del moderno, privilegiando la dimensione tecnico-strumentale a scapito di quella comunicativa-normativa. Ciò accade se i processi di “monetarizzazione” e “burocratizzazione” investono tutte e quattro le figure sociali che si situano nei punti di sutura tra *Lebenswelt* e *System* – il lavoratore e il consumatore, il cittadino e l’utente –, minacciando sia la sfera privata che la sfera pubblica in cui, attraverso processi di comprensione e intesa, si ricreano gli apprendimenti che riproducono la trasmissione culturale, l’integrazione sociale e la socializzazione (Autore 1981, tr. it. 1986, 737).

Riferimenti bibliografici

Habermas, J.

1976, *Storia ed evoluzione*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979, pp. 154-206.

1980, *Il Moderno – Un progetto incompiuto*, Nuova Trauben, Torino 2019, pp. 7-44.

1981, *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

1986, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Bari-Roma 1987.

1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.

2019, *Una storia della filosofia, Vol. 1. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, a cura di L. Corchia e W. Privitera, Feltrinelli, Milano 2022.

Hegel, G.W.F.

1807, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963.

1820, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965.

Koselleck R.

1959, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972.

1979, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.

LUCA CORCHIA è ricercatore di Sociologia dei processi culturali e comunicativi (Università degli Studi G. D'Annunzio Chieti-Pescara). Tra i suoi interessi scientifici la storia del pensiero sociale, le teorie sociologiche e le trasformazioni della sfera pubblica. È membro del direttivo del Seminario RILES, della Società Italiana di Teoria critica, della sezione Teorie sociologiche e Trasformazioni sociali dell'AIS. È associato all'Officina Bourdieu, al MediaLaB – Big Data in Social&Political Research e al CNRS France.