

I Giorni del Futuro

LIBRI PER IL TERZO MILLENNIO

“I giorni del futuro stanno davanti a noi come
una fila di candele accese”

KAVAFIS

Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash

Modernizzazione Riflessiva
Politica, tradizione ed estetica nell'ordine
sociale della modernità

Asterios Editore

Trieste

Prima edizione: maggio 1999

© Asterios Delithanassis Editore
via Pigafetta, 1 - 34148 Trieste
rel. 040/811286 - fax 040/825455
e-mail: asterios.editore@asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati.

Titolo originale:

Reflexive Modernization

© 1994, Polity, Press

© 1996, Suhrkamp Verlag, per il testo di Beck tradotto dall'originale tedesco
"Reflexive Modernisierung"

Traduzione

Laura Pelaschiar (testi di A. Giddens e S. Lash) - Jvana Golubovič e Laura Papo
(testi di U. Beck)

Edizione italiana a cura di

Pierpaolo Marrone

Stampato in Italia

ISBN 88-86969-50-0

Indice

Introduzione all'edizione italiana

Pierpaolo Marrone

Prefazione.....23

Parte I Tesi

- 1 L'epoca delle conseguenze secondarie e la politicizzazione della modernità *Ulrich Beck*29
- 2 Vivere in una società post-tradizionale *Anthony Giddens*101
- 3 La riflessività e i suoi doppi: struttura, estetica, comunità *Scott Lash*.....161

Parte II Dibattito: repliche e critiche

- 1 Sapere o non sapere? Due prospettive della "modernizzazione riflessiva" *Ulrich Beck*231
- 2 Rischio, fiducia, riflessività *Anthony Giddens*251
- 3 Sistemi esperti o interpretazione collocata? Cultura e istituzioni nel capitalismo disorganizzato *Scott Lash*265

Introduzione all'edizione italiana

Rischio, contingenza, comunità liberale

Ci sono termini che vengono usati con tale frequenza e, talvolta, disinvoltura da risultare usurati ancora prima di essere definiti con precisione. Uno di questi è il termine “modernità”.

Alle difficoltà definitorie, va aggiunto che la fortuna di questo termine è alquanto singolare, poiché è entrato nel lessico filosofico e, in senso largo, culturale di questi ultimi decenni attraverso il suo contrario o per lo meno attraverso un termine e una posizione che ne sembrano rappresentare una negazione. Mi riferisco, ovviamente, al termine “postmoderno”¹. Il prefisso sembra indicare, nello stesso tempo, lo stato di una situazione attuale e il superamento o il dissolvimento di una situazione precedente. Ma, dal momento che spesso verso la contemporaneità non sembriamo possedere quella capacità di relativa distanziamento, che permette di appropriarcene nella maniera più profonda e ricca di implicazioni, conviene forse non partire dalle implicazioni semantiche che il postmoderno trascina con sé, quanto piuttosto da una disamina, ancorché sintetica e breve, di alcune linee teoriche di ciò che si può intendere con “modernità” e di conseguenza, “modernizzazione” e “modernizzazione riflessiva”.

Tanto più questa operazione pare essere, preliminarmente almeno, giustificata all'interno del presente contesto, dove “modernità” e “modernizzazione” vengono palesemente intesi, nei testi degli studiosi che qui si presentano, come termini “densi” e “opachi”, tali cioè da rendere necessaria un'operazione interpretativa. Di fatto, la più parte del loro lavoro teorico qui introdotto consiste precisamente in un'operazione teorica siffatta.

“Modernità”, dunque. Se non è facile indicare quando il postmoderno ha inizio², difficoltà analoghe devono essere riscontrate anche quando cerchiamo di fissare un inizio alla modernità. La difficoltà è generata, in un caso quanto nell'altro, dal fatto che dobbiamo già in qualche modo avere in mente la famiglia di problemi cui questo termine si riferisce, per po-

¹ Cfr. M. Nacci, *Postmoderno*, in P. Rossi, *La filosofia*, Torino, 1995, pp. 361-397.

² J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, 1981 (*La condition postmoderne*, Paris, 1979).

terne discutere teoricamente. Un'operazione largamente o puramente lessicografica ci può essere qui di scarsa utilità, né questa è la strada percorsa da Beck, Giddens, Lash.

A mio modo di vedere, la definizione concettualmente più ricca è quella che definisce il campo tematico della modernità contestualizzandolo anche storicamente. In questo senso è possibile per noi indicare, *grosso modo*, l'insorgere della modernità nel periodo in cui l'Europa fu scossa dai tremendi conflitti delle guerre di religione³. Si tratta, in realtà, di un'operazione che ha il merito di delineare anche un campo di operazioni concettuali che hanno determinato una modificazione radicale degli stili di vita delle genti europee e che, quindi, ci riguardano in un senso non puramente museale.

Queste operazioni concettuali possiamo, a loro volta, raggrupparle sotto il nome di "secolarizzazione". La secolarizzazione indica a sua volta un processo e un compimento, una *archè* e un *telos*. Come *archè* è il movimento che accresce lo spazio di tutto ciò che viene percepito come "profano" ("ciò che sta al di fuori del tempio") a scapito della sfera del "sacro". In questo caso, le analisi fenomenologiche e le ricerche sul campo di Mircea Eliade si rivelano fondamentali per comprendere e integrare le analisi di Giddens che sono proprio incentrate sulla nozione di "tradizione"⁴. Giddens comprende bene, e ne fa il perno del suo persuasivo e limpido argomentare, che il movimento che corrisponde alla perdita di senso della tradizione è ancipite: falsamente progressivo e lineare, non può non avere un occhio rivolto all'indietro. Questo sguardo duplice, progressivo/regressivo, potrebbe spiegare fenomeni che mimano l'iterabilità rassicurante delle pratiche tradizionali. Iterabilità che è connessa e si identifica con una nozione di cui Giddens fa ampio uso: quella di "verità rituale". Rispetto a tale nozione va però notato come l'applicazione della coppia "connotativo *vs.* denotativo" su cui si fonda, tra le altre cose, il prestigio dei "sistemi esperti", disegna molto probabilmente un'opposizione che nel pensiero tradizionale non ha invece luogo (di nuovo, le considerazioni fenomenologiche di Eliade occorrono qui come integrazione e correzione). Fenomeni, ad esempio, come il sopravvivere, il costituirsi e il frantumarsi di piccole comunità locali su cui si sofferma Lash, o addirittura, secondo Giddens, fenomeni patologici come la coazione a ripetere indicano

³ In Italia è molto rilevante al riguardo la riflessione di C. Galli, di cui cfr. *Modernità: categorie e profili critici*, Bologna, 1988; *Etologia, sociobiologia e le categorie della politica*, in A. Panebianco (a cura di) *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, Bologna, 1989, pp. 423-450; *La 'macchina' della modernità: metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in C. Galli (a cura di) *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, 1991, pp. 83-142.

⁴ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1976 (*Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948).

tutti un bisogno di radicamento personale e sociale che la modernità compiutamente secolarizzata e riflessiva pone in crisi profonda⁵.

Il desiderio di sicurezza cui Hobbes riconduceva lo stesso bisogno religioso (“seme naturale della religione”)⁶ non può non produrre anche questi effetti in società in cui predomina sempre di più il rischio. Non che precedentemente i fattori di rischio fossero assenti. Anzi, il pensatore che con gesto radicale inaugura la modernità in campo filosofico-politico – Hobbes, appunto – indicava nella competizione, nella diffidenza, e nella gloria (l'uomo è “*lupus famelicus fame futura*”) il nodo originario del tentativo umano di superare l'assoluto rischio, ossia l'assoluta contingenza, connaturato alla natura umana. Nodo inestricabile se non con un vero e proprio salto logico: quello che dà origine all'infondata comunità politica.

La *Risikogesselschaft* di cui parla Beck,⁷ che assieme alle indagini sul caos affettivo gli ha assicurato notorietà anche al di fuori della ristretta cerchia scientifico-accademica e frequentemente richiamata nei contributi di questo volume, rischia però (mi pare soprattutto il caso di Lash) di essere individuata come una sorta di categoria emotiva piuttosto che nel suo significato “epocale” (*L'epoca delle conseguenze secondarie*, appunto, titola il saggio di Beck contenuto in questo volume, che probabilmente evoca intenzionalmente un celebre saggio di Heidegger⁸). Tuttavia, intenderla in siffatto modo, quand'anche la si veda come una specie di trascendentale soggettivo-regolativo della nostra visione del mondo e dei rapporti sociali, genera il rischio di un fraintendimento, ossia il pensare al “rischio” e cioè all'infondatezza della contingenza come a *uno* dei modi possibili di interpretazione offertoci dalla modernità. Se noi invece collochiamo lo snodo decisivo della modernità nel punto approssimativo delle guerre di religione e se assumiamo che in prossimità di quel punto si produce anche una delle prestazioni teoriche più radicali e audaci della modernità se non, senz'altro, la *più* radicale: mi riferisco ovviamente alla filosofia di Hobbes, allora dobbiamo giungere alla conclusione che il rischio, l'infondatezza, la contingenza sono categorie non solo interpretativo-normative, ma anche costitutive. “Rischio”, “infondatezza”, “contingenza” potrebbero benissimo essere assunte sotto il nome di un altro sintagma, e cioè “fi-

⁵ Del resto, è noto che membri di comunità altamente radicate, se trapiantati in un ambiente occidentalizzato, sviluppano un'incidenza di patologie nervose in maniera statisticamente significativa.

⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, Bari-Roma, 1997.

⁷ U. Beck, *Risikogesselschaft*, Frankfurt a. M., 1986 (di prossima pubblicazione presso Carocci editore, Roma).

⁸ *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, 1979, pp. 71-101 (*Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950).

ne della trascendenza". È nel momento in cui l'agire umano non può essere più confrontato e rassicurato da un fine trascendente, che lo qualifica ordinandolo, che il rischio viene ad assumere per le genti europee (e poi, quindi, per l'agire sociale *tout court*) quella funzione costitutiva che anche i nostri autori gli riconoscono. È l'inattingibilità di un unico modello di Bene, di Vero, di Uno che rende possibile la molteplicità degli stili di vita, quel "fatto del pluralismo" che molti filosofi politici contemporanei assumono come la versione secolarizzata del kantiano "fatto della ragione" (volutamente tralasciando l'assoluta contingenza del primo, così come l'universalismo trascendentale del secondo). È questa inattingibilità che si situa all'origine e alla fine dei processi di detradizionalizzazione che costituiscono tanta parte dello sforzo teorico di Beck, Giddens, Lash⁹. Il movimento, come si è detto e come è opportuno ripetere, non è lineare e non comporta l'assunzione di una qualche teleologia¹⁰.

Il richiamo a fonti filosofico-politiche non è affatto estrinseco ed epistodico nei nostri autori. Non potrebbe essere altrimenti, del resto, se si pone mente al fatto che per Beck, Giddens, Lash il sostantivo "modernizzazione" è inadeguato sin tanto che non è specificato dall'aggettivazione "riflessiva". Con quest'ultima si dovrebbe intendere il fatto che la modernità giunge alla consapevolezza di se stessa, con inevitabili effetti di *feedback* sulla costruzione del mondo sociale. Mi sembra però ineludibile chiedersi per chi si produce questa consapevolezza. La risposta di Giddens alla domanda *quis interpretabitur?* è: i sistemi esperti. È l'esperto che risponde alla domanda di carenza di senso susseguente al decadere dei sistemi di verità rituali. Ma i sistemi esperti sono per natura plurali e potenzialmente confliggenti tra di loro, cosicché il prodotto della contingenza, l'insicurezza sociale, politica, cognitiva, pare essere posto solo per riprodursi indefinitamente (punto sottolineato quasi ossessivamente da Beck).

A una logica di ripristino del senso sembra rispondere quel filone della filosofia politica contemporanea, più volte richiamato dai nostri autori, che va sotto il nome di "comunitarismo". Il comunitarismo e i suoi esponenti: Sandel, MacIntyre, Taylor, hanno sottolineato il deficit normativo e costitutivo che sembra permeare le teorizzazioni più fortunate della società li-

⁹ Sia detto per inciso e in maniera sicuramente sin troppo cursoria: in questa prospettiva interpretativa anche l'inconscio e la molteplicità degli accessi che riteniamo di averne divengono parte della vicenda di una secolarizzazione, quella dell'anima. Cfr. I. Hacking, *La riscoperta dell'anima*, Milano, 1996 (*Rewriting the Soul*, Princeton, 1995).

¹⁰ Almeno *prima facie*: rimarrebbe sempre da discutere un altro possibile modulo interpretativo di queste vicende, ossia quello heideggeriano della tecnica come "epoca dell'immagine del mondo". In quest'ultimo caso, la disponibilità tecnica del mondo, della totalità delle cose assume la forma di una teleologia negativa.

beral-democratiche (*in primis* quella di Rawls, e poi quelle di R. Dworkin, Ackerman, Gauthier¹¹). L'insistenza sui meccanismi procedurali in quanto garanti dell'imparzialità morale nelle società liberali produce, secondo l'analisi dei comunitari, un io disincarnato¹², ossia proprio quella riduzione dell'imparzialità all'impersonalità che il neocontrattualismo e le sue varie derivazioni rimproveravano al movimento utilitarista. Un soggetto che non sa mai precisamente rispondere alla domanda "chi sono io?" dovrebbe essere non di meno capace di generare procedure sufficientemente vincolanti da costituire quella che pur sempre alla fine dovremo deciderci a chiamare "comunità liberale". Ma questo io appassionato e disinteressato, capace tuttavia di provare un interesse per il disinteresse, perché dovrebbe restare fermo alla stabilità del patto sociale? Si tratta di una descrizione irrealistica del soggetto liberale nel momento stesso in cui tale descrizione viene vincolata a un assunto individualistico e atomistico. Quest'ultimo era l'assunto dello stesso Hobbes, ma egli ne evitava il presupposto radicalmente distruttivo sostenendo che usciti dallo stato di natura la risposta al quesito *quis interpretabitur?* non poteva che essere una sola: il sovrano.

La modernità riflessiva estende (o pretende di descrivere una situazione oramai generalizzata) lo *jus quia jussum* del sovrano a zone sempre più vaste e indeterminate. Non sfugge naturalmente come una simile frantumazione di quello che veniva pensato come un principio del tutto unitario contenga in sé possibilità di conflitto inestricabili (per lo meno per via razionale e argomentativa: qui la volontà sembra essere per l'ennesima volta l'hobbesiano "ultimo appetito del deliberare"). Per i nostri autori che non si accontentano di adoperare gli strumenti della sociologia descrittiva viene in soccorso il comunitarismo di MacIntyre¹³ del quale sarà opportuno ricordare molto brevemente le linee portanti. Anche per MacIntyre il dato dal quale partire è la frantumazione sociale dei piani di vita (il livello globale ripropone tale frantumazione riscontrabile localmente in ogni società liberale). Ma siffatta situazione non è un "destino", bensì il prodotto di logiche circostanziate, determinabili e forse contrastabili. È dall'Illuminismo che si diparte il progetto, rivelatosi alla fine fallimentare, di rintracciare i presupposti universalistici dell'agire individuale e collettivo avendo come modello uno schema del tutto astratto di

¹¹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, 1982 (*A Theory of Justice*, Cambridge: Mass., 1971); R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bologna, 1982 (*Taking Rights Seriously*, Cambridge: Mass., 1977); B. Ackerman, *La giustizia sociale nello stato liberale*, Bologna, 1984 (*Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980); D. Gauthier, *Morals by Agreement*, New York, 1986.

¹² C. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, 1994, (*Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982).

essere umano. Questo progetto non poteva che essere destinato al fallimento perché il bene non è un fine da raggiungere e da porre al termine di un processo di analisi, ma, al contrario, il dato da cui partire. Se *il problema etico-morale* non può che essere quello della “vita buona”, allora noi non possiamo prescindere dalle pratiche che quella vita hanno incarnato. Più precisamente il bene è assimilabile al concetto di “pratica interna”, ossia di fine intrinseco. Il fine di una partita di scacchi può essere almeno duplice: vincere e aggiudicarmi il ricco premio messo in palio oppure giocare una bella partita. Nel secondo caso, posso vincere o perdere, ma non è questo l'importante. Ciò che è rilevante è produrre con la mia partita un'azione che abbia valore all'interno della pratica stessa. Il concetto di “pratica interna” coglie qualcosa di notevole, ritengo, anche dei piani di vita dei cittadini delle società liberali e del mondo globale, ossia lo slittamento, anche nel cosiddetto “paradigma della giustizia”, da questioni di giustizia distributiva a questioni d'identità¹⁴. Ma nel comunitarismo la questione dell'identità, affrontata attraverso la nozione di “pratica interna” ha chiaramente un sapore sostanzialistico che nelle teorizzazioni liberali anche più recenti non pare esserci. In fondo, in quest'ultime il problema dell'ordine politico viene ritradotto, anche nelle sue ultime formulazioni¹⁵, come problema della giustificazione dell'*overlapping consensus*, di quella sfera di intersezione non vuota fra i piani di vita dei differenti individui. Tutti questi presupposti teorici vengono invece banditi come sterili astrazioni dal comunitarismo in favore di una concezione della comunità come *Sittlichkeit* di chiara derivazione hegeliana, che viene ampiamente utilizzata, ad esempio, da Lash. Ma in Lash è opportuno sottolineare come non sia soltanto l'accettazione dei moduli comunitari a giocare un ruolo rilevante. Infatti, Lash tenta di ridisegnare, con un'operazione teoricamente ardita, la modernizzazione riflessiva come la formazione di comunità etiche ed estetiche nello stesso tempo (con prevalenza sembrerebbe del secondo termine sul primo). È questa duplicità autodescrittiva che, a parere di Lash, rappresenta un modulo esplicativo efficace per spiegare la forza, ad esempio, di *enclave* legate alle nuove professioni mediatiche. Comunità che paiono riproporre il dilemma etico di un *deficit* sostanziale delle società liberal-democratiche.

In realtà, l'analisi di Lash è tanto debitrice nei confronti del comunitarismo quanto del pragmatismo e della filosofia della storia di Richard

¹³ Di cui cfr. soprattutto *Dopo la virtù*, Milano, 1988 (*After Virtue*, Notre Dame).

¹⁴ Si veda l'intervento di S. Veca, in S. Maffettone e S. Veca, *Manuale di filosofia politica*, Roma, 1996, pp. 153-198.

¹⁵ Cfr. J. Rawls *Liberalismo politico*, Milano, 1994 (*Political Liberalism*, New York, 1993).

Rorty¹⁶ e ne ripresenta intatte le aporie (anche se queste sono talvolta condite da Lash in salsa francofortese). Il pragmatismo di Rorty ha un'ascendenza epistemologica che deriva dalla sua lunga frequentazione della filosofia analitica anglo-americana. Nella dissoluzione del dualismo forma/contenuto (Donald Davidson) e nell'affermarsi di concezioni epistemologiche e semantiche olistiche (Quine), Rorty coglieva il tramonto del mito dello "specchio della natura" e del mito della coscienza come oggetto. Ne concludeva che la filosofia analitica, lungi dall'essere un'epistemologia generale (teoria della conoscenza) era soltanto uno stile all'interno del genere di scrittura che chiamiamo, solo per tradizione oramai e non perché individui in maniera particolarmente perspicua una serie di problemi, "filosofia". Ma Rorty trae da queste convinzioni qualcosa di più di un esito puramente scettico e relativistico. La dissoluzione della filosofia come epistemologia (che comporta tra le altre conseguenze, come è ovvio, anche l'impossibilità di fondare i saperi parziali) è compiutamente possibile solo dove esiste una specifica forma sociale e istituzionale che Rorty identifica con le società liberal-democratiche. Queste sono società dialogiche e conversazionali dove possono affermarsi e competere una pluralità indeterminata di stili di vita (dove è evidente il debito di Rorty con gli "experiments in living", cui John Stuart Mill¹⁷ riservava il compito di tenere viva la morale sottratta al puro calcolo felicifico di matrice utilitaristica).

Ma questa filosofia anti-sostanzialistica di Rorty è, in realtà, una metafisica del soggetto, poiché va di pari passo e si fonda sull'idea che non esista un io stabile, permanente, duraturo (questa sarebbe anzi per Rorty, secondo una lettura molto parziale dell'opera di Freud, l'acquisizione più significativa della psicoanalisi). L'io non è altro che un flusso di maschere con più o meno successo pragmatico, ma al di sotto della maschera non c'è quella sostanza che la metafisica chiamava "io" o "coscienza"¹⁸. Sennonché questa concezione, un misto in verità delle notazioni di Hume sull'io come "rappresentazione teatrale" e di quella di Sartre della coscienza come "malafede", assume una portata estetico-moralistica in Rorty. Noi, uomini del ventesimo secolo e cittadini delle democrazie affluenti, siamo i primi a poter dare un vero e forte contenuto alla concezione milliana degli "experiments in living", essendo nelle condizioni di poterci permettere di giocare con le nostre identità. L'ultimo vincolo al libero corso della nostra volontà di maschera è evitare la crudeltà. È questo che in ultima analisi distingue il cittadino liberale da qualsiasi altro.

¹⁶ Per la quale cfr. principalmente i due volumi di *Scritti filosofici*, Roma-Bari, 1993-1994 (*Objectivism, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, 1991; *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge, 1991).

Come dicevo, questa concezione che viene adombrata più volte nei saggi che seguono: la democrazia liberale come produttrice di identità indefinite tra le quali, a determinate condizioni, siamo chiamati a scegliere, ha due aspetti di forte implausibilità. Il primo è di genere teorico: anche se accettiamo una concezione della identità *à la* Hume, non segue affatto che noi abbiamo su questa una presa maggiore di quella che potrebbero averne le circostanze esterne che la costituiscono: è questa, tra le altre cose, la lezione che ci consegna la psicoanalisi; il secondo è di carattere empirico: quand'anche questa possibilità fosse disponibile, lo sarebbe per gruppi molto ristretti. Basta, credo, guardarsi attorno per vedere come nell'epoca della "fine della storia", giusta l'espressione immeritabilmente celebre di Francis Fukuyama¹⁹, interi popoli vengono sterminati e milioni di individui muoiono di fame. È ragionevole proporre a questi individui il liberalismo come gioco dell'/sull'identità personale? In realtà, nel sistema-mondo globale, teso fra scarsità moderata e scarsità smoderata, il gioco dell'identità ricorda l'utopia comunista di Karl Marx: qualcosa che vale e che potrebbe avere forse significato per società prive di scarsità. Ma in queste fantasiose società, come notava Hume, venendo meno le circostanze oggettive per l'esercizio della giustizia: la scarsità moderata appunto, verrebbero meno anche le circostanze che ci inducono all'esercizio di quella virtù che è la giustizia distributiva. Si tratterebbe di società, in certo modo, al di là della giustizia. La loro esistenza non è certo all'ordine del giorno.

Lash è talvolta forse fuorviato da alcuni aspetti estetici dei comportamenti sociali, che, se possono essere utili strumenti di interpretazione analitica, non devono invece essere assunti come criteri di individuazione di fenomeni altrimenti complessi. Detto questo, è certamente vero che la costruzione dell'identità individuale non può essere mai essere disgiunta con cesure nette dalla costruzione dell'identità collettiva (si vedano i modelli cooperativi aziendali nei sistemi anglo-americano, tedesco, nipponico, che vengono estesamente richiamati²⁰), ma questo equivale a dire che l'identità individuale ha solo fino a un certo punto a che fare con scelte individuali.

Andrebbe ricordata qui la conclusione cui giungeva Schumpeter²¹. La

¹⁷ J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Milano, 1985 (*On Liberty*, in *Collected Works*, vol. XVIII, Toronto, 1977).

¹⁸ In Italia, esiti analoghi sono stati raggiunti da G. Vattimo, di cui cfr. *Il soggetto e la maschera*, Milano, 1979, *Le avventure della differenza*, Milano, 1988, e *La società trasparente*, Milano, 1991.

¹⁹ F. Fukuyama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Milano, 1992 (*The End of History and the Last Man*, London, 1992).

democrazia di massa, lungi dall'essere la formalizzazione, strutturata in una forma di governo, delle capacità decisionali dell'individuo, è proprio ciò che mette in questione la nozione stessa di "decisione individuale". Le decisioni non sono il frutto dell'azione del singolo, ma piuttosto il risultato ultimo e assieme provvisorio dell'azione di minoranze attive che attraverso la manipolazione delle informazioni strategiche plasmano il volere degli individui.

È evidente, talmente a mio modo di vedere, che ne risulta confermata l'opinione che spesso ciò che ci è più distante è ciò che abbiamo sotto gli occhi, che se accettiamo questa posizione, dobbiamo anche cominciare a mettere in questione l'individualità di un individuo che non è affatto tale e la volontà di un decisore che crede di sapere che cosa significhi volere. Tutto questo dovrebbe essere tenuto presente anche rispetto a un certo, indeterminato più che determinato a vero dire, ma egualmente decisivo, utilizzo del pensiero di Derrida nelle pagine dei nostri autori. Il discorso filosofico di Derrida mi pare l'opposto di quell'orgia del significante cui viene accreditato con un tono fra il cursorio, il moralistico, l'imbarazzato, in certi passaggi delle pagine che seguono. Piuttosto, è un esercizio di vigilanza critica su nozioni che hanno assunto il loro peso formidabile: ad esempio quella di "individuo", grazie a una metafisica che troppo spesso non viene nemmeno interrogata. Qualificare questa operazione come "irrazionalistica", come fra gli altri fa Habermas in nome della sua nozione socratico-intellettualistica di "verità dialogicamente verificabile"²², mi pare una scorciatoia indebita nella misura in cui presume già di sapere che cosa sia la "ragione" della "verità", del "dialogo", della "verifica". Sicuramente anche un "aver ragione" che andrebbe di nuovo interrogato nei suoi effetti politici rispetto a nozioni quali "democrazia", "decisione", "volontà", "individuo"²³. In altre parole, la prestazione filosofica di Derrida viene accreditata di una portata "pratica", nel senso proprio della "filosofia pratica" la cui rinascita si proclama da più di due decenni, che non mi pare abbia, almeno in questi termini. Che si può attribuire invece con molta più sicurezza, ad esempio, alla filosofia di Rorty e alla sua concezione della democrazia liberale come forma ultrametafisica del pragmatismo.

Sembra cioè che la sociologia critica di Beck, Giddens, Lash, sia tesa fra due esigenze che poi percorrono (e forse costituiscono) tutta la storia della disciplina. L'esigenza della descrizione e il desiderio di intervento e di governo sociale. Di diritto, queste due esigenze non sono contrastanti, ma

²⁰ Una disamina dal punto di vista della teoria dei giochi è offerta da L. Sacconi, *Economia, etica, organizzazione*, Roma-Bari, 1997.

²¹ J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, 1964 (*Capitalism, Socialism, and Democracy*, London, 1954).

possono generare e di fatto generano delle tensioni. Questa, ad esempio: sappiamo mai qual è il momento in cui la descrizione e la comprensione dell'agire individuale/collettivo indicano una strada di risoluzione pratica dei conflitti sociali? Il concetto di "sovranità del consumatore" che è così importante in economia e nelle teorie dei giochi e delle decisioni, che impone di partire dalle preferenze individuali dell'attore sociale è, ad esempio, sia esaltato sia rimosso da ogni analisi che ritenga che siamo avviati o siamo già dentro a una fase postmetafisica nelle democrazie liberali. Esaltato perché è la logica conseguenza della fine della trascendenza del bene; rimosso perché pare indicare un punto ultimo e incomprimibile dell'analisi e della comprensione teorica. Non che Beck, Giddens, Lash cadano in un'ingenua tentazione di ingegneria sociale, ma l'idea che possibilità di autodescrizioni, di costruzione del proprio stile di vita siano offerte oggi a un numero crescente di individui come mai era accaduto prima, può inclinare le analisi verso la sopravvalutazione di questi aspetti. Tuttavia, non bisogna scordare che benessere, modi nuovi di produzione, nuove tecnologie comunicative fanno parte ancora di quelli che sono pur sempre arcipelaghi di ricchezza in oceani di povertà. Se effettivamente mai come ora ci troviamo nel mezzo di fenomeni di disgregazione/aggregazione sociale che inclinano verso la "modernizzazione riflessiva", mai come ora milioni d'individui muoiono di fame, epidemie, guerre. Che cosa può dire e quale cammino può indicare loro la modernizzazione riflessiva? È molto semplicemente, attuale e parte della loro *agenda*, così come lo può essere per noi? Una risposta negativa sarebbe in fondo piatta e banale, proprio di fronte alle dinamiche della globalizzazione, ma può essere forse sufficiente a non cedere nella tentazione di considerare onnicomprensivi fenomeni dai quali miriadi di esseri umani rimangono esclusi, forse anche per le stesse esigenze della globalizzazione economica.

Ciò che gli autori dei saggi che seguono, forse di più di ogni altra cosa, impongono alla nostra riflessione è l'idea di una complessità radicale e incoercibile dei sistemi sociali. Complessità che non possiamo probabilmente fare a meno di tentare di dominare, ma che sempre più frequentemente e inaspettatamente prende la via dell'incertezza e del rischio. Ed è, io credo, la riflessione sul rischio, l'incertezza, la contingenza che Beck, Giddens, Lash consegnano efficacemente e coraggiosamente alla discussione pubblica.

Pierpaolo Marrone
Università di Trieste

²² J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, 1988 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985).

²³ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano, 1995 (*Politiques de l'amitié*, Paris, 1994).

Prefazione

Esiste ancora la sociologia? Esiste di nuovo? Di fronte all'attuale fase di ristagno questa è una domanda lecita e doverosa. Questo libro vorrebbe favorire una risposta e, nello stesso tempo, segnare una strada, invitando a chiarire, con i metodi della scienza sociale, la trasformazione delle basi delle società tardo-industriali, essendo questo un argomento su cui si discute e si ipotizza, davanti e dietro le quinte. Si può capire il tipo e la portata di questa trasformazione innanzitutto tenendo presente che nuovi concetti chiave – “semantiche conflittuali” – si sostituiscono a vecchi mondi linguistici e alle elementari “ovvietà” delle società industriali degli statinazione, scompaginandoli e aprendoli politicamente.

Una di queste parole magiche universali è “sviluppo sostenibile”. Qui l'esigenza della “sostenibilità” si è sovrapposta sia alla semantica del progresso tecnico-economico, sia al discorso della “natura” e della “distruzione della natura”: li ha cioè rimossi. L'onnipresenza strisciante di accuse e di imposizioni dello “sviluppo sostenibile” dimostra in primo luogo quanto le vecchie e “ovvie” certezze elementari della “crescita economica” e del “progresso tecnico” non soltanto si siano infrante, ma abbiano bisogno di essere rifondate ovunque o almeno difese, di fronte ad alternative a quasi tutti i livelli del processo della modernizzazione industriale.

Contemporaneamente, la disputa su ciò che veramente significa, e deve significare, includere ed escludere la “sostenibilità”, pone la misura in cui i cosiddetti problemi dell'ambiente da tanto tempo non sono più da vedere e da trattare come problemi del mondo che ci circonda, ma sono integrati nella società e esplodono *dentro*, ossia dentro quasi *tutte* le istituzioni (dal traffico, all'architettura, al consumo) come conflitti politici (etici, economici, legali). Questo vale tanto più quanto la stessa combinazione di parole “sviluppo sostenibile” rivendica una contraddizione: conservazione e sviluppo, dunque sviluppo e non-sviluppo. Quale delle due esigenze che si escludono a vicenda farà (più) strada dipenderà – seguendo un criterio sociologico fondamentale – dal gioco delle forze politiche nel caso di un contrasto istituzionalizzato.

La seconda chiave universale, con la quale attualmente vengono infrante le difese delle certezze delle democrazie del benessere, si chiama “globalizzazione”. La semantica della “globalizzazione” aggredisce, spezza, scompone quello che sembrava inespugnabile: i “capisaldi” dello stato nazionale, le conquiste dello stato sociale, il potere dei sindacati, e non ultimo le incallite certezze formatrici della struttura e dell'identità della so-

cietà del lavoro (retribuito). Anche qui vale la regola: “più oscuro diventa e resta ciò che viene inteso con globalizzazione, più cresce questo effetto”. Si tratta della globalizzazione dei mercati finanziari, del capitale, dei mercati del lavoro, dell’industria, della cultura oppure della sfera stessa dell’esistenza, e in che senso?

Qualcosa di analogo si presenta anche con la nascente richiesta di una “*democrazia capace di avere un futuro*”: le elementari certezze della democrazia parlamentare e dello stato di diritto, garantite apparentemente dal sigillo dell’eternità, vengono messe in questione, necessitano a loro volta di una fondazione e, assediate, devono reggere alla prova con delle alternative; alternative che in nessun caso devono portare alla speranza di “osare più democrazia!”, ma possono anche preparare la strada alla richiesta di uno “stato forte (assistenziale)”.

“Sviluppo sostenibile”, “globalizzazione”, “democrazia capace di avere un futuro” – queste semantiche conflittuali possono anticipare ciò che in questo libro sarà chiamato *modernizzazione della modernità* – “modernizzazione riflessiva” – e su cui si discuterà: le grandi strutture e le semantiche delle società industriali degli stati nazionali vengono a loro volta “modernizzate”, cioè *trasformate*, spostate, radicalmente rielaborate; di fronte ai segnali espliciti della trasformazione, le conquiste elementari dell’epoca moderna della società industriale si sgretolano e ovunque si comincia, dietro le vecchie semantiche oppure con i nuovi, a trattare e combattere, per rinnovare le fondamenta esistenti (ristrutturazione dello stato sociale, perdita della sovranità dello stato nazionale, ecc.).

Questo non avviene necessariamente – come suggerisce la parola di comodo “riflessiva” – perché pensato, pianificato, consapevole e voluto, come risultato dell’agire strategico, ma piuttosto perché *non* pensato, *non* voluto, con conseguenze *non* prevedibili.

Modernizzazione della modernità non significa dunque una crescita lineare della razionalità e del controllo. Non è necessariamente sottintesa nemmeno la trasformazione dovuta al *più* sapere (specialistico) o al dibattito (pubblico) – anche se la questione del ruolo del sapere nei processi di modernizzazione riflessiva segna una delle controversie centrali tra gli autori di questo volume. Le pratiche e le radicate certezze, introdotte il più delle volte con la società industriale o da queste imposte, perdono i loro pilastri istituzionali.

Questo in primo luogo significa *insicurezza*, una particolare “insicurezza creata” (Giddens). Dalla modernizzazione riflessiva tale *insicurezza* viene appunto *prodotta*, non smantellata o superata.

In secondo luogo ciò però significa anche *politicizzazione*, anzi non (solo) nel, ma anche fuori del sistema politico, in economia, nella tecnica e nella scienza, nella famiglia e nelle associazioni, perché ovunque devono essere nuovamente concordate o rifondate le basi dell’agire, sia nella piccola

sia nella grande scala.

In questo sta forse uno dei più incisivi messaggi della teoria della modernizzazione riflessiva. Non si tratta appunto solamente di conseguenze secondarie estrinseche, ma di intrinseche *conseguenze delle conseguenze secondarie*, della modernizzazione della società industriale, che causano turbolenze non all'esterno ("distruzione della natura"), ma all'interno delle istituzioni sociali, mettono in dubbio le certezze e politicizzano le società dall'interno.

Rivolto contro la sociologia classica, ciò vuol dire: si spezza la "gabbia d'acciaio della soggezione" (Max Weber) creata dalla prima modernità. Ne consegue che si presentano quasi sempre involontariamente, spesso non viste e non volute, nuove occasioni per agire nei centri e nelle agenzie apparentemente non politiche del processo di modernizzazione. Queste ultime, conservando varietà di significati e di valori, possono così aprire la strada a interessi e ad attori in conflitto.

Quello che alcuni denunciano come un congedo dalla sociologia potrebbe dunque diventare di fatto una sua rinascita, un suo improvviso mettersi in marcia verso una non scoperta "America", verso una *seconda modernità*.

Coniare parole comporta un programma: non postmodernità ma neanche un segnare il passo intellettuale e politico dei modernizzatori *a oltranza* (che infatti porta sia i sociologi sia il loro pubblico, sempre meno numeroso, a un continuo sbadigliare di noia). Gli autori di questo libro, al di là di tutti i loro contrasti, sono d'accordo che immediatamente dietro alle lamentele sulla "disgregazione" e sulla "fine", nasce una nuova visione del mondo della modernità. L'obiettivo di questi testi è di aprire e affinare lo sguardo e la curiosità su tutto questo, per coglierne i concetti, con un'autentica brama del nuovo. Vogliamo, con i nostri diversi punti di vista, contagiare la gente, preparare le basi dunque di un pubblico dibattito su come l'ortodossia della modernità della società industriale possa essere spezzata, pensata, praticata, trattata e discussa con flessibilità.

Ma per farlo non dobbiamo distinguere tra una *prima* modernità, le cui idee e istituzioni sono invecchiate, (e ciò nella foga della dinamica della modernizzazione, che essa stessa aveva avviato e impostato una volta per sempre) e una *seconda* modernità, di cui occorre individuare i contorni e formulare i principi? Che cosa, infatti, significa (dal punto di vista del pensiero sperimentale e delle ipotesi empiriche), applicare i principi della modernità sul corpo delle sue istituzioni industriali? Che cosa sono, infine, le "idee guida della modernità" (ad esempio, la necessità di rifondazione, ma anche di centralità dell'individuo), che si impongono e vengono *radicalizzate* di fronte alle semantiche e alle istituzioni chiave della modernità industriale? Che cosa significa la vita in un "mondo post-tradizionale"? Esiste una specie di "originalità riflessa" (Scott Lash), che in un mondo che potrebbe anche essere sempre diverso, crea coesione e compattezza? Quale ruolo

giocano in questo contesto “estetizzazioni”, emozioni, divertimento, violenza, consumo, mercati, ma anche libertà politiche?

Queste e altre questioni saranno trattate e discusse in questo libro con il linguaggio della sociologia. E lo devono *pur* essere. Poiché senza scienza sociale la gente è cieca. E senza pubblico il dibattito sociologico resta sordo, muto e impolverato. Finalmente si deve discutere su dove andiamo, coinvolgendo la scienza sociale. Che cosa significa, deve e non deve significare “modernità” dopo la felice conclusione dello scontro tra l’Est e l’Ovest e in un mondo cosmopolita, che sta mettendo a rischio il proprio futuro.

Questi testi sono un inizio. Sono stati pubblicati – con eccezione dei testi di Ulrich Beck, che sono opere nuove¹ – nel 1994 in lingua inglese dalla *Polity Press* e nel frattempo sono stati tradotti in sette lingue. Su questo piccolo esempio di collaborazione britannico-tedesca viene qui espresso un reciproco interesse delle due sociologie nazionali, ancora troppo chiuse e introversive, interesse anche per una revisione autocritica e per una riformulazione di quell’impresa gigantesca che Max Weber ha nominato “razionalità occidentale”. Saremmo ben felici se da qui cominciasse un capitolo della sociologia europea.

München/Cambridge/Lancaster

Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash

¹ Nell’edizione della Polity Press (*Reflexive Modernization*) è stata pubblicata in lingua inglese buona parte del III capitolo del libro *Die Erfindung des Politischen (La riscoperta della politica*, Trieste, Asterios Editore, di prossima pubblicazione)[N.d.T.]. Per questa edizione, quindi, si è reso necessario scrivere una nuova trattazione dello stesso concetto di base.

Parte I

Tesi

L'epoca delle conseguenze secondarie e la politicizzazione della modernità

Ulrich Beck

Che cosa vuol dire “modernizzazione riflessiva”?

Ovunque si parla della fine – dello stato-nazione, della democrazia, della natura, dell'individuo, della modernità. Arriva il momento di interrogarsi sull'inizio, che c'è in ogni fine. La prospettiva della modernizzazione riflessiva pone insieme tutte e due le domande: alla domanda su quello che scompare, corrisponde la domanda su quello che si sta formando – con i contorni, principi e prospettive che già oggi si stanno intravedendo – in una seconda modernità, non lineare, globale, con un “punto di vista cosmopolita” (Kant). Del resto, porsi questa domanda, non vuol ancora dire saper dare ad essa anche una risposta.

Ormai in sostanza in tutti gli ambiti dell'agire sociale s'afferma, o in maniera latente o clamorosa, lo sfacelo di quelle che finora erano ovvie e basilari certezze. Nello stesso tempo risalta un'ambiguità: quello che agli uni appare come declino e crisi, rappresenta per gli altri un avviarsi verso nuovi lidi. Ciò è più chiaro là dove fino al 1989 dominava l'eterno conflitto Est-Ovest: nella politica estera e in quella interna, così come anche nello schematismo sinistra-destra dei partiti politici. La NATO, le forze armate, la Comunità europea, l'OSCE, il Primo e il Secondo Mondo – ovunque sono delle formule linguistiche svuotate di significato, delle coordinate spezzate, delle istituzioni sradicate¹.

Tuttavia, l'erosione di quella moderna società industriale che si è sviluppata in Europa dal diciannovesimo secolo e da allora è stata diffusa ed esportata in tutto il mondo, non è una conseguenza del 1989. In principio ci fu la questione ecologica.

Con essa si misero in dubbio le premesse del pensare e dell'agire eu-

¹ Vedi in proposito: G. Kohler e M. Meyer (1944), U. Beck (1995) e innanzitutto il volume edito da Claus Leggewie (1994). Helmut Dubiel (1994) scrive: “... appena dagli anni Novanta, cioè dopo la fine dell'ordine mondiale bipolare, la crisi del modello occidentale sembra aver raggiunto la sua essenza, leggi: le sue basi economiche e politiche ... Anche le democrazie liberali consolidate dell'Europa occi-

ropeo: il mondo come immagine di una crescita senza limiti, la fiducia nel progresso tecnico, la natura contrapposta alla società². Tuttavia, i dubbi sulla moderna società industriale non sono più da tempo limitati agli allarmi dovuti alla crisi ecologica, ma erodono quasi tutti i modelli degli ordinamenti sociali: nell'industria e nella sociologia industriale si parla della fine della suddivisione gerarchica del lavoro taylorista e della produzione fordista di massa, addirittura della dissoluzione dell'impresa ("razionalizzazione del sistema")³. Analoghe sono le turbolenze nell'economia, nel management, nei sindacati⁴. Modelli di famiglie nucleari e norme sui relativi ruoli falliscono di fronte ad una generale impossibilità di vedere all'interno di quella che è la vita matrimoniale o non-matrimoniale, lo stare insieme o divisi in uno o più *ménage*, le possibilità di divorzio formale e informale da una parte, e di maternità e paternità in secondi matrimoni dall'altra⁵.

Nell'ambito protetto dello stato sociale scoppiano ovunque nuove insicurezze interne ed esterne.

Occorre distinguere tra *insecurities* (sociali – nel senso di insicurezze insite nello stato sociale), *lack of safety* (minacce di avvelenamenti, di criminalità e di violenza sulla salute e sulla vita) e *uncertainties* (perdita di certezza, ad esempio quella nel progresso, nella scienza, negli esperti). La conseguenza è questa: anche dietro la facciata del benessere, sorge una nuova fragilità delle posizioni e delle "biografie" sociali. Fragilità che nessuno sa bene come capire, contenere e esaminare a fondo⁶.

Questo vale tanto più in quanto le identità sociali che si sono formate con la società industriale – le culture corporative di classe, la divisione del mondo maschile (occupazione) e di quello femminile (famiglia) – si dissolvono rapidamente⁷. Così le insofferenze del postfemminismo diventano un nuovo asso nel conflitto tra i sessi⁸. Tali processi di *individualizzazione*⁹ vanno infatti di pari passo con i processi di *globalizzazione*¹⁰. "Noi siamo la

dentale diventano, paradossalmente, nel momento della loro vittoria sui sistemi autoritari nell'America del Sud e nell'Europa centrale e orientale, vittime della perdita della loro essenza. Siamo testimoni della perdita drammatica della credibilità della classe politica, dell'erosione di tutte le forme esistenti di partito ... di un alto grado di astensionismo e di apatia politica in generale, della mobilità del voto, della crescita improvvisa del voto di protesta, prevalentemente di estrema destra" (*ibid.*, p. 57).

² Dal punto di vista della teoria della storia vedi P. Wehling (1987), W. Bühl (1980), sintetico, e avanzato M. Scharping e C. Georg (1994), B. Latour (1995).

³ G. Bechtle, B. Lutz (1989), N. Beckenbach e W. Treeck (1994), H. Matthies, U. Mückenberger, C. Offe, E. Peter e S. Rasch (1994), S. Lash e J. Urry (1994).

⁴ Alfred Heerhausen, Gesellschaft für Internationalen Dialog (1994).

⁵ E. Beck-Gernsheim (1994), F. X. Kaufmann (1994), K. Lüscher.

prima generazione che vive in un ordinamento post-tradizionale di dimensione cosmopolita”, scrive Anthony Giddens in questo libro. Ciò significa anche che i vecchi confini tra il pubblico e il privato non sono più un riparo. Si creano nuove reti e monopoli della comunicazione, da una parte all'altra del mondo. Il vicinato non dipende più dalla vicinanza, diventano possibili movimenti sociali a distanza nell'intero globo. Tutto ciò si somma in una gigantesca “crisi della vittoria” delle istituzioni politiche e delle legittimazioni dell'Occidente dopo la fine della guerra fredda. Il progetto europeo dell'industrialismo democratico illuminato si sbriciola, rimane senza base.

Chi ha davanti agli occhi questi spostamenti e le erosioni nella struttura stessa della modernità europea, deve osservare come e dove nascono nuove strutture, nuove coordinate e nuovi orientamenti. Se nella situazione di stabilità degli anni Settanta e Ottanta ha dominato la prospettiva della dissoluzione, nell'incertezza che ha seguito la fine della guerra fredda prevale la prospettiva della ristrutturazione. Qui, però, si presenta una difficoltà sostanziale: le nuove formazioni strutturali, se mai si cercano, vengono cercate nell'orizzonte delle vecchie categorie.

Si punta sul pathos della nazione per risollevarla la società individualizzata. Il matrimonio, la maternità e la paternità, l'amore, la convivenza, la gestione della casa si sgretolano; e quello che ne risulta viene chiamato, con una leggerezza spudorata noncurante della storia, con un'accattivante parola di comodo, “famiglia”. Si canta vittoria per la crescita economica, *senza vedere* e registrare anche la crescita parallela dei pericoli. Noi ci addoloriamo per la crescente disoccupazione nonostante lo sviluppo econo-

⁶ Vedi in proposito più avanti il par. “La trappola della povertà”.

⁷ U. Beck (1986), parte II.

⁸ Ad esempio Donna J. Haraway (1993).

⁹ U. Beck e E. Beck-Gernsheim (1993), (1994); Talcott Parsons si occupa nel suo ultimo grande studio (1974) sia della centralità di un'individualizzazione imminente, che è cioè in corso, sia di un tipo di reazione attendibile; Parsons spazza via l'equivoco che individualizzazione e egocentrismo siano la stessa cosa: “In the pattern of institutionalized individualism the keynote is not the direct utilitarian conception of the ‘rational pursuit of self-interest’, but a much broader conception of the self-fulfillment of the individual in a social setting in which the aspect of solidarity ... figures at least as prominently as does that of self-interest in the utilitarian sense ... That is to say: I expect the new religion of love will manifest a strong individualistic emphasis, that people will love as individuals, and that they will form attachments of Love to other objects also with a very high valence attached to the individuality of the object” (p. 223 e sgg.).

¹⁰ I. Wallerstein (1986), R. Robertson (1992), S. Lash e J. Urry (1994), Parte IV, e Anthony Giddens (1990) in questo libro.

mico, ma non osiamo pronosticare come debba cambiare l'identità di una società del lavoro retribuito rimasta senza lavoro retribuito; come siano possibili le sicurezze sociali, le identità, insomma la democrazia in generale al di là del lavoro retribuito. Ciò significa che tutti i cambiamenti devono cominciare con il *pensare*, con il lavoro sui concetti. Vale a dire, per contrapporre alla *prima* modernità – che dà importanza maggiore all'industria, allo stato-nazione, alle classi, ai ruoli maschili e femminili, alla famiglia nucleare, alla fiducia nella tecnica, al monopolio sulla verità della scienza, ecc. – i contorni di una *seconda* modernità, per la quale dobbiamo appena diventare concettualmente sensibili, abbiamo bisogno di idee e di dibattiti. Nella transizione verso la seconda modernità la struttura interna della prima modernità diventa non soltanto problematica, dissolvendosi, tra l'altro, con le individualizzazioni e le globalizzazioni, con le insicurezze e le minacce prodotte dal sistema; nello stesso tempo nascono, oltre allo schematico ortodosso dell'ordinamento delle istituzioni e delle forme di vita nella società industriale, altre identità, altri attori, altri stili politici, altri modelli di relazioni e altre forme di responsabilità, per le quali, per poterle soltanto riconoscere e prendere sul serio, ci mancano spesso semplicemente delle lenti concettuali. La “modernizzazione riflessiva” mira anche a formare queste categorie.

La “modernizzazione riflessiva” non è innanzitutto la parola chiave per la formazione di un movimento – come il “dadaismo” o l’“espressionismo” nell’arte – che stabilisca per iscritto poche cose; indica piuttosto un orientamento, consente delle delimitazioni. Questa comunanza nei “contro”, si manifesta in primo luogo in una decisa svolta contro tutte le varianti di una “modernizzazione-a ogni costo” nella società e nella sociologia, automatica, separata dall’azione e di conseguenza apolitica. Queste concezioni della modernizzazione semplice possono contrapporsi ferocemente tra di loro (come hanno fatto per tanto tempo il funzionalismo e il marxismo). Sono accusate di pigrizia mentale e colpevolizzate. Non è una modernizzazione quella che si risparmia, che non sottopone le sue premesse e le sue forme sociali alla legge della scomposizione e ricomposizione. Queste teorie *lineari* della modernizzazione, che si pongono come assolute, che rifiutano di mettersi in pratica e di relativizzarsi, subiscono il verdetto e il destino che la modernità tiene pronti per tutto ciò che trova davanti e travolge: invecchiano, si irrigidiscono, diventano relitti ideologici di quello che loro stesse avevano preteso di essere¹¹.

Una seconda delimitazione riguarda i rituali del pensiero della *post*-modernità¹². Per quanto alcune di queste teorie siano emozionanti fino a essere perfino troppo stimolanti anche per una teoria della modernità modernizzata, perché ne fanno parte o addirittura la precedono concettualmente (spesso involontariamente); *quasi tutte* si perdono nel qualunquismo, nel quale vedono fondarsi la moderna industria-democrazia. Sempre però

questa contraddizione determina la seguente considerazione: la postmodernità nega ciò che la teoria della modernizzazione riflessiva richiama alla memoria: l'esigenza di chiarimento, anche se contro se stessa.

Forse la terza delimitazione, quella contro gli *antimodernisti* che ora di nuovo alzano la voce in maniera provocatoria, è la più chiara. Le teorie della modernizzazione riflessiva sviluppano una critica della modernità industriale diretta proprio contro i suoi principi. Più precisamente: esercitano un'autocritica che è prodotta nella stessa società e diventa pubblica nel gioco alterno, ad esempio, dei movimenti sociali e della politica istituzionalizzata, e anche nello scontro tra le razionalità funzionali parziali (ad esempio, le garanzie da un lato, e l'esigenza del controllo delle aziende, dall'altro) oppure, più profondamente, nella, scientificamente urgente, crisi ecologica. Quindi la loro critica non mira a respingere, ma a sviluppare ulteriormente la modernità, e la sua apertura per sfidare un mondo di "analogia globale"¹³, che ha perso la sicurezza delle sue basi e delle sue contraddizioni. Le teorie della modernizzazione riflessiva tentano di domare quel che di selvaggio vi è nuovamente nella realtà, attraverso una teoria e concetti che si sono formati sull'idea della radicalizzazione della modernità. In questo senso, non ci sono punti in comune con i *contro-modernizzatori* che cercano di far girare indietro la ruota della modernità sia nella teoria sia nella politica, non importa a quale campo appartengano. Le teorie della modernizzazione riflessiva non sono nostalgiche. Sono imbevute della consapevolezza che il futuro non può essere capito e affrontato nella cornice concettuale del passato.

Dunque, nella competizione tra le teorie della modernizzazione riflessiva si manifesta una pretesa assolutamente d'avanguardia: la noia istituzionalizzata delle più viete *routine* sia nella scienza sia nella politica, deve essere spezzata, con l'autoesame della modernità, modellata secondo lo schema della società industriale democratico-capitalista dello stato-nazione, con le sue origini, con le proprie esigenze e con le sfide che essa stessa ha provocato. La lotta che qui è disegnata è anche contro le proprie pre-

¹¹ Vedi più ampiamente il par. "Presupposti di base della sociologia della modernizzazione semplice".

¹² Non tutto quello che va sotto l'aggettivo "postmodern" è in questo senso "postmodern"; ad esempio gli scritti di Z. Bauman (1992a); vedi in proposito più avanti il par. "Il grande consenso sulla modernizzazione".

¹³ Analogia non è da confondere con uguaglianza; questo è l'enunciato centrale di Tocqueville nel suo libro, ora di grande attualità, *La democrazia in America*. Mentre l'uguaglianza si intende come il contrario della gerarchia, l'analogia invece è il contrario alla diversità; nello stesso modo, questa "cultura dell'uniformità globale" non (necessariamente) risulta in un superamento delle disuguaglianze, ma in un superamento delle differenze sostanziali tra le persone e le culture. Con l'analogia si elimi-

messe. La sociologia non dovrebbe essere mai pacificata – soprattutto quando con le basi della società moderna mette in questione anche le proprie basi.

“Nell’Occidente”, scrive Gottfried Benn nel 1948 nella famosa *Lettera berlinese* “lo stesso gruppo di teste discute da quattro secoli sullo stesso gruppo di problemi, con lo stesso gruppo d’argomenti, ricorrendo allo stesso gruppo di proposizioni causali e condizionali, per giungere allo stesso gruppo sia di risultati, che chiamano sintesi, sia di non-risultati che allora chiamano crisi – tutto ciò è vecchia musica, su di un libretto d’opera già conosciuto. Sembra rigido e scolastico, sembra come una tipologia fatta di quinte e di polvere”¹⁴.

Le teorie della modernizzazione riflessiva cercano di uscire da queste quinte del pensiero e di portare alla coscienza il terzo escluso. È un curioso rovesciamento della disputa tra Marx e Feuerbach: deve cambiare il *modo di pensare* perché il mondo della modernità possa rinnovarsi, partendo dalle sue origini ed esigenze. Lo spazio delle riforme politiche, magari di una Riforma della simbiosi occidentale, solo in apparenza eterna, del capitalismo con la democrazia, deve essere conquistato innanzitutto con la forza dell’idea. Dobbiamo imparare a *capire* che i fatalismi che dominano il nostro pensiero, sono antiquati, non reggono alla prova di un deciso confronto della modernità con se stessa.

Il disagio della cultura occidentale per le conseguenze della sua dinamica è di vecchia data, e acquista, al più tardi negli anni Settanta, con la coscienza pubblica della globalità delle sfide, una drammaticità nuova, forse addirittura una dominanza. La teoria della modernizzazione riflessiva prende sul serio questa consapevolezza, di mettere cioè se stessa a rischio. È proprio il deciso tentativo di utilizzare questa stessa sfida come una bussola, un criterio storico di validità della teoria e della ricerca sociale. La modernizzazione riflessiva è lo sforzo di riconquistare il linguaggio, e con questo la capacità di agire, e la realtà – e tutto ciò di fronte ad avvenimenti che, da una parte sono le conseguenze dei successi della modernizzazione, dall’altra mettono in questione, dall’interno, sin dalle loro radici più profonde, i concetti e le formule della società industriale classica – non con la crisi, con la rottura, con la rivoluzione o con il complotto, ma con le conseguenze del comune “progresso” sulle sue stesse basi. A molti la

na la differenza ontologica. L’uguaglianza si intende come il contrario della gerarchia, l’analogia implica una “logica del riconoscimento sociale” (A. Honneth, 1994), e perciò non deve essere confusa con la piattezza o con l’uniformità, poiché questo concetto ha il suo contrario nella molteplicità e varietà; vedi in proposito anche il molto stimolante M. Gauchet (1990).

¹⁴ G. Benn (1986), p. 45.

modernità occidentale appare non riformabile. Forse confondono il pensare con l'agire? La non-riformabilità non rimanda forse ai limiti, agli orientamenti del pensiero, che possono e devono essere liberati?

La "modernizzazione riflessiva" deve significare: *autotrasformazione* della società industriale (il che non equivale all'autoriflessione di questa autotrasformazione); dunque la *prima* modernità deve dissolversi ed essere sostituita da una *seconda*, i cui contorni e principi devono essere scoperti e modellati. Il che vuol dire: le grandi strutture e le semantiche delle società industriali degli stati nazionali vengono radicalmente trasformate, spostate, rifatte, (ad esempio, attraverso processi di individualizzazione e globalizzazione), non necessariamente in modo consapevole e voluto – come raccomanda la parola di comodo modernizzazione "riflessiva" – ma piuttosto *non-riflettuto*, *non-voluto*, con la sola forza delle "conseguenze secondarie" nascoste (considerate nascoste).

Le conseguenze sono in primo luogo *insicurezza*, in secondo luogo *politizzazione*, in terzo luogo *battersi per (nuove) delimitazioni*. Se tutto ciò viene espresso con delle dicotomie – *sicuro-insicuro*, *politico-impolitico*, *dentro-fuori* – si può dire che queste possono diventare nuovi principi guida della seconda modernità, in base ai quali si possono costruire, cioè ricostruire, strutture e linee di conflitto (più dettagliatamente, a questo proposito, vedi i paragrafi "Democrazia riflessiva", "Politizzazione della razionalizzazione aziendale" e anche "La trappola della povertà: della fragilità delle posizioni e delle biografie sociali").

Questo è forse il più incisivo enunciato della teoria della modernizzazione riflessiva: non si tratta soltanto di conseguenze secondarie esterne, ma di *conseguenze secondarie interne delle conseguenze secondarie* della modernizzazione della società industriale. Non si tratta affatto, per fare un esempio, della malattia "della mucca pazza" in quanto nociva agli animali e agli uomini, ma si tratta di vedere quali attori, quali responsabilità, quali mercati, ecc., da ciò "elettrizzati", vengono messi in questione, o possono crollare, e quali turbolenze, con effetti a catena difficilmente contenibili, vengono in seguito involontariamente sprigionate nei centri della modernizzazione economica e politica.

Ciò vuol dire, contro la sociologia classica: "la gabbia d'acciaio della soggezione" (Max Weber) *si rompe* – con conseguenze ambivalenti. È vero che si aprono nuove opportunità per agire e per costruire. Queste però nascono da "incertezze prodotte" (Giddens), fondano una politica che segna e consolida le delimitazioni, e hanno diversi significati e valori politici; possono contribuire a far emergere interessi politici contrastanti. Confondere la modernizzazione riflessiva con una democratizzazione della democrazia, equivale dunque a un errore logico di base.

La parola chiave "autotrasformazione della società industriale" mette la situazione mondiale in una luce caratteristica: la stragrande maggioranza dei

paesi insegue, con maggiore o minore probabilità di riuscire, le mete della “*semplice*” società moderna industriale¹⁵. Le istituzioni della prima modernità sembrano altrettanto allettanti quanto irraggiungibili a molte società, che non dispongono né di un monopolio di potere garantito, né di uno stato di diritto, dunque nemmeno della combinazione di queste due cose: lo stato costituzionale. Non hanno inoltre neanche un’economia efficiente. Gran parte della popolazione non sa né leggere né scrivere e vive al di sotto del minimo di sussistenza. *Contemporaneamente* (nel contrasto di età diverse, coesistenti) vengono realizzati politicamente, nei centri della modernità, sia i fondamenti sia gli obiettivi della modernità industriale. Così, da una parte, si potenziano le insicurezze e si acquisiscono le dipendenze, dall’altra, però, si spezza anche il monopolio dell’Occidente sulla razionalità e sullo sviluppo e le culture del mondo si possono finalmente aprire al dialogo globale. Uno scambio a livello mondiale, su quello che lo “sviluppo” può e deve significare in futuro, diventa necessario e possibile, non soltanto nei paesi cosiddetti “sottosviluppati”, ma anche in quelli “sviluppati”¹⁶.

Al passaggio nel terzo millennio il mondo si trova in una caotica contemporaneità di quello che contemporaneo non è: alla transizione verso la prima modernità che scuote il mondo postcomunista e i paesi del Sud, vengono tolti con l’autotrasformazione della società industriale, le basi e gli obiettivi.

“Il vero e proprio centro del dilemma sullo sviluppo, sta nella *non-contemporaneità* dei processi di modernizzazione da un paese ad altro, nello sfasamento dello sviluppo della competenza e del potere dei singoli paesi e, come conseguenza di tutto ciò, nella marginalizzazione delle società inferiori ... Il mondo consolidato del vecchio Occidente si trova dunque di fronte a problemi complessi: ... la concorrenza che porta alla marginalizzazione e alla migrazione sono ... solo due facce della stessa medaglia, sono gli estremi degli effetti dell’abbozzata non-contemporaneità dei processi di modernizzazione che hanno vinto, di quelli falliti e di quelli che non hanno avuto successo”¹⁷. È da aggiungere: e di processi della modernizzazione riflessiva che mette in dubbio se stessa.

La modernizzazione riflessiva significa dunque: un cambiamento innanzitutto *non* pensato, ma prodotto meccanicamente dalla propria dinamica, un cambiamento delle basi della società industriale sviluppata, che si attua in maniera *non* pianificata e strisciante nel corso della modernizzazione *normale* e che in un ordinamento politico e economico, costante e possibilmente intatto, ha tre obiettivi: una *radicalizzazione* della modernità, la *dissoluzione* delle premesse e dei contorni della società in-

¹⁵ U. Menzel (1992), D. Senghaas (1994), M. Zuern (1994).

dustriale e l'aprire le strade alle *altre* modernità – oppure alla contromodernità¹⁸.

La modernizzazione riflessiva sostiene, dunque, ciò che viene escluso dai due testimoni principali della modernizzazione “semplice” – cioè di quella classica – della società industriale, cioè marxisti e funzionalisti: *nessuna* rivoluzione ma un'*altra* società nel consenso nonostante il loro contrasto. Il tabù che così viene rotto è il tacito mettere alla pari la latenza e l'immanenza della trasformazione sociale. Il fatto che la transizione da un'età della società verso un'altra, avvenga in maniera *non*-politica e *non*-voluta, noncurante di tutti i luoghi deputati delle decisioni politiche, noncurante delle linee di conflitto e delle vertenze dei partiti politici, è in contraddizione sia con la democrazia di questa società, sia con i principi della sua sociologia.

La modernizzazione riflessiva vuol dire – semplicemente – una modernizzazione *potenziata* capace di un *cambiamento della società*. Fino ad ora si riteneva che innanzitutto la decadenza e le amare esperienze segnalassero i cambiamenti sociali. Ma nemmeno questo deve essere così. Un'altra società non nasce sempre e solo con dolori. Non soltanto una povertà crescente, ma anche la ricchezza crescente e il venire meno dell'avversario dell'Est, cambiano dalle fondamenta le situazioni critiche, il quadro delle priorità e la qualità della vita politica.

Lo slogan “più lavoro retribuito per le donne” viene ad esempio salutato e praticato da tutti i partiti politici dell'Occidente, a sentirli dire almeno, ma conduce verso un cambiamento, anche se a passo di lumaca, di quello che finora è stato l'ordine mondiale del lavoro, della vita politica e di quella privata. Di fronte al numero terrificante dei disoccupati, viene generalmente richiesta e praticata la flessibilità degli orari e dei contratti del lavoro retribuito e la riduzione degli orari, che però, tutto sommato, cancellano i confini che l'industria mette tra il lavoro e il non-lavoro. Nei “paradisi dell'occupazione” degli Stati Uniti e della Gran Bretagna, soltanto un terzo dei lavoratori è ancora “pienamente occupato” nel senso classico della parola, mentre in Germania, al contrario, circa un terzo lavora in situazioni non conformi alle norme – con una tendenza alla crescita del fenomeno. Infine, *dopo* le sicurezze dello stato sociale si è minacciati dalle insicurezze dovute alla generalizzata riduzione degli orari e sotto la voce “flessibilità”, si “modernizzano” la povertà e in forme nuove, i rischi del primo capitalismo.

Proprio *perché* queste piccole misure con grandi conseguenze globali

¹⁶ U. Menzel (1994), U. Beck (1993).

¹⁷ U. Menzel (1994), p. 92 e sgg.

¹⁸ Vedi per le seguenti sezioni U. Beck (1993), cap. III.

non arrivano con tamburi e trombe, con scontri e votazioni in parlamento, contrasti tra programmi politici, o non giungono sotto la bandiera di cambiamenti rivoluzionari, dunque non usano mezzi “illegittimi” e spettacolari, la modernizzazione riflessiva della società industriale si svolge per lo più a passi di velluto, inosservata, anche dai sociologi che forniscono, non documentati, i dati secondo le vecchie categorie. Il suo essere discreta, affidabile e spesso la sua aspirazione al cambiamento, nascondono la sua capacità di cambiare la società. Si pensa che aggiungendo uguale a uguale, non si ottiene niente di qualitativamente nuovo. *Desiderato + affidabile = altra modernità*. Questa formula suona e appare paradossale e sospetta.

Il discorso sulla modernizzazione riflessiva riguarda i cambiamenti delle basi, sia della società sia della sociologia, delle basi dell'agire istituzionale, o anche del pensiero e della ricerca sociologica. Questi due piani non coincidono né si possono dedurre l'uno dall'altro. Per fare un esempio: alla trasformazione ecologica della società industriale non deve seguire o corrispondere una trasformazione ecologica della base concettuale della sociologia e della teoria della società industriale. La sociologia può, detto con altre parole, diventare l'antiquariato della società industriale. Anche se viceversa, una modernizzazione riflessiva può, per mezzo di una ricostruzione, anticipare le premesse della sociologia, può dunque indicare le trasformazioni di base nelle istituzioni.

Nella fase della modernizzazione riflessiva ci si trova ovunque di fronte alle premesse esistenti – quali sono stati finora la condotta di vita, il lavoro, la produzione, l'organizzazione, la politica – e dunque anche di fronte alle sociologie specializzate. Si tratta di vedere nelle norme e nei fatti, nella scienza e nella politica, se e come si sgretolano o continuano a valere i luoghi comuni e come possono essere rinnovati e garantiti, di fronte a ciò che li mette in questione. Il fatto che proprio la ricerca sociale empirica, altamente specializzata e meccanica, è attenta piuttosto alla stabilità e alla costanza, certamente dipende non da ultimo, dalla sua impreparazione e inadeguatezza alla trasformazione di categorie e di premesse. (Come posso trasformare un piroscampo – la sociologia – che si trova in un mare in tempesta perché affronti nuove sfide?) Così spesso la sola possibilità di una ricostruzione dei concetti di base della sociologia viene vista come una pretesa totalmente erronea (non invece come matura).

La ricerca sociale empirica altamente specializzata presuppone una costanza di categorie, dunque una grande stabilità sociale, nei fatti rara. Come una società storica le cui categorie cambiano, possa essere osservata dalla scienza sociale, è una domanda che resta senza risposta. La sociologia occidentale presuppone non soltanto assetti stabili, ma anche un ordine sociale non-rivoluzionario, costruito su certezze durevoli, più precisamente: su certezze e contraddizioni della società industriale, “calcolabili”, nel vero senso della parola e che cambiano secondo il gioco delle probabilità.

Non sono previsti i crolli, le divisioni degli stati, il confondersi delle coordinate, la scomparsa di interi gruppi di paesi e di strutture militari. Anche la riunificazione dei due stati tedeschi – vista con rigore – non è un evento sociologico, non almeno per una sociologia interessata e specializzata per studiare solamente quello che esiste. Come correttore deve essere “reinventato” e metodologicamente standardizzato un bilanciato insieme di teoria sociale, di empiria e esperienza nella società, che permetta di portare anche l'esterno, l'estremo e l'esplosivo, al livello del pensabile, osservabile e spiegabile con la sociologia. Altrimenti l'orizzonte della sociologia si stringe, in un orizzonte di rappresentazioni della nuova classe media, matematicamente costruito, che esclude tutto quello che la minaccia: le eruzioni, le erosioni, le trasformazioni, la Riforma. Ciò vuol dire che la sociologia della seconda modernità deve essere ancora inventata¹⁹.

La modernizzazione riflessiva – in quanto ampia, a maglie larghe, capace di cambiare le strutture – è anche, dal punto di vista politico, un fenomeno di primo ordine, che richiede estrema attenzione. Da una parte, comporta profonde insicurezze per un'intera società, difficilmente contenibili, e altrettanto poco contenibili lotte di orientamento, su tutti i livelli dell'agire. Nello stesso tempo, la modernizzazione riflessiva comprende solamente *una* dinamica di sviluppo, che di per sé, ma anche di fronte ai diversi retroscena, può avere conseguenze esattamente *opposte*. A ciò si aggiungono, in diverse parti del mondo e in diversi ambienti culturali il nazionalismo, la povertà di massa, il fondamentalismo di diversi orientamenti e religioni, le crisi economiche, le crisi ecologiche, le eventuali guerre e rivoluzioni e, da non dimenticare, gli stati di emergenza provocati da catastrofi, dunque la dinamica del conflitto della società (mondiale) del rischio, nel senso più stretto dell'espressione.

Tra le numerose questioni e problemi che sono state affrontati, due, qui di seguito, dovranno essere meglio chiariti e discussi. Con il primo ragionamento si cercherà di definire e formulare con più precisione la teoria della modernizzazione riflessiva, attraverso un *confronto con le teorie sociologiche della modernizzazione*. Si ritiene cioè, che le diverse sociologie, comprese le loro contraddizioni interne, si trovano ancora di gran lunga nella sfera delle esperienze e dei problemi della modernità industriale semplice. Qui, al contrario, occorre sviluppare una tipologia delle società moderne, che impara e insegna a distinguere tra la prima e la seconda modernità.

Si cercherà poi di illustrare le categorie e i principi così ottenuti nei campi della *ricerca sociologica speciale*. Infine, ci si chiederà in che misura la dimostrata distinzione tra la modernizzazione semplice e quella riflessiva può, nello stesso tempo, valere e essere interpretata come linea di un futuro conflitto. Ci troviamo all'inizio di una nuova Riforma?

Sociologia della modernizzazione semplice e riflessiva Un confronto

Il grande consenso sulla modernizzazione

La sociologia nasce in Europa nel contesto dell'esperienza della "questione sociale", della "questione di classe", che ricostruisce teoricamente e politicamente in contrasto con Karl Marx, rifacendosi alla differenziazione tra *lavoro e capitale*. La confusione tra la questione sociale e la questione sociologica va tanto lontano che spesso "socialismo-sociologia-questione sociale" diventano, nella società, una cosa sola – così come oggi qualche volta lo sono "femminismo-ricerca sulla donna-questione femminile"²⁰. Qui però, a questo proposito, c'è parecchio da osservare.

Da una parte, nonostante tutte le critiche, il rapporto tra il lavoro e il capitale, in una o nell'altra forma, rimane l'asse centrale dell'argomentazione sociologica²¹. Questo tema fino ad oggi non è stato sostituito, non è stato messo da parte, superato. Vi sono aggiunti altri argomenti, che hanno relativizzato il valore dell'accesso politico-economico a un modo di vedere (un sistema). Questa visione rimane però centrale, ha avuto e continua ad avere un senso sempre rinnovabile. L'economia politica vale per molti addirittura come l'asso nella manica della sociologia, che anche, proprio di fronte alla globalizzazione dei mercati finanziari e a un capitalismo "senza lavoro" (Beck, 1996) può di nuovo servire bene per aggiudicarsi un punto. Così forse non si dovrà aspettare a lungo che, dopo il crollo della sfera del potere comunista, di fronte a una mancata concorrenza tra capitalismo e comunismo, di fronte alla disoccupazione crescente di massa, alla disintegrazione, cioè di fronte alla ristrutturazione dello stato sociale e a una generale erosione delle strutture e istituzioni sociali, i teorici del "tardo tardo-capitalismo", con il talento per la riflessione, si daranno da fare per dare una nuova vita alle teorie in crisi.

D'altra parte, in questo modo si conferma che nella percezione della teoria dell'economia politica da parte della scienza sociale, è stato regolarmente sottovalutato il livello della sua astrazione. Si tratta di un modello teorico abbastanza generale, che resta interpretabile per contesti storicamente del tutto diversi, perfino opposti²². Si potrebbe dire che anche il "globalismo neoliberale" prepara la strada per un neomarxismo che però è accecato dall'utopia.

¹⁹Sto preparando uno studio su un'analogia metodologica che avrà come titolo *La ricerca della verità*.

Non è in contraddizione con questo il fatto che Max Weber e tutti quelli che seguono le sue orme, hanno addirittura superato l'astrattezza dell'impostazione economico-politica. È da notare che Weber non si rifà a una critica sistematica del fondamento economico della teoria sociale, ma lo critica solamente in quanto limitativo, e sostituisce la rappresentazione di un *processo di accumulazione* capitalista con quella più astratta e più aperta, del *processo di razionalizzazione* a scala sociale. Parallelamente a questo, compare al posto della categoria sociale-economica "*forza-lavoro*", quella più generale dell'"*agire (sociale)*"²³. Nessuno può negare che questi elementi di base di una teoria della modernità della società industriale, siano ancora oggi di grande efficacia. A questo proposito è da notare che Max Weber parte da una crescita *lineare* della burocratizzazione e della razionalizzazione, che di conseguenza assumono carattere coercitivo sull'"*agire sociale*". In questo modello lineare della modernità l'evasione dalla "gabbia d'acciaio" porta alla trepidazione e alla speranza. Tale evasione, secondo Max Weber, può riuscire solamente con il carisma di una figura di grandezza storica – una "*Leit(d)idee*" che non a caso ricorda il motivo ideologico del "Führer" a cui molto presto fu data un bel po' di fiducia, negli ambienti degli intellettuali nazional-liberali della Germania di Guglielmo II, ben prima del suo debutto fascista. Anche questo rapporto, teso tra l'intendimento soggettivo e le coercizioni soprasoggettive imposte a vari livelli dalle razionalità dominanti, è rimasto fino a oggi nelle scienze sociali; il funzionalismo delle scienze sociali e i suoi prodotti di scarto, rosicchiano questo "osso-pensiero", e si nutrono diligentemente di questi resti.

Poiché anche il bisogno di razionalità e di controllabilità dell'industria (ad esempio dovuto alla crisi ecologica) si è logorato sia sul piano teorico sia su quello morale, ci si deve chiedere se oggi non siano necessarie e possibili simili astrazioni, ma diversamente orientate. Di fatto, a questo scopo, sono a disposizione due principi: *globalizzazione* e *individualizzazione*. Il primo fa saltare sia teoricamente sia politicamente l'orizzonte dello stato-nazione e della sua sociologia, il secondo, fa saltare l'orizzonte della sociologia, orientata ontologicamente sulla priorità dei gruppi, dei collettivi (quest'argomento per ora non potrà essere qui approfondito). Nelle discussioni politiche e scientifiche sin dagli anni Sessanta di questo secolo, si intravedono all'orizzonte problemi e questioni che fino ad ora hanno avuto poca influenza su quel che è centrale nell'argomentazione sociologica (misurata sulla "questione sociale"): la *questione ecologica* (movimenti ambientalisti e antinucleari), la *questione femminile* (movimenti femministi), la *questione democratica* (crollo del blocco dei paesi dell'Est). Visto in que-

²⁰H.-P. Müller (1994), p. 121.

²¹N. Luhmann (1986).

sto modo, si capisce che nella sociologia, al di là di tutte le contraddizioni teoriche, predomina sempre *sulla modernizzazione un grande consenso Ma(r)x-Weber*, ancora in gran parte integro.

La sociologia *appare* come una scienza controversa. Formulata in maniera positiva, dispone di una ricchezza di teorie di base e di linguaggi teorici diversi e qualche volta addirittura difficilmente collegabili (chiamati nel gergo specialistico, con riferimento a Thomas Kuhn, “paradigmi”)²⁴. Questo pluralismo teorico può però facilmente indurci a pensare, erroneamente, che nel centro dell’uragano regni la pace di un consenso di base, che cioè la modernizzazione, al di là di tutte le differenze linguistiche, viene compresa ovunque, per analogia strutturale, pensata e riesaminata in problematiche tra loro strettamente collegate²⁵. Questo consenso sulla modernizzazione-Ma(r)x-Weber, ancora in auge, viene messo in questione dalla teoria della modernizzazione riflessiva. Così questa teoria deve combattere con due orientamenti concorrenti e definire chiaramente e confermare in questa battaglia i propri limiti e presupposti.

Da una parte, ci sono le teorie dominanti della *semplice*, classica modernizzazione della società industriale; con tutte le diversità e con tutte le contraddizioni interne; la loro caratteristica è di mettere alla pari la modernizzazione con la modernizzazione *della società industriale*. Entro l’orizzonte delle teorie semplici della modernizzazione ci sono due scuole, quella *fun-*

²² “Dopo il crollo del regime fondato su un presunto marxismo, il paesaggio che sorge ormai dalle rovine assomiglia sorprendentemente alla situazione che Marx aveva denunciato in maniera così eloquente! Una minoranza di burocrati tempestivamente convertiti alle virtù del libero mercato saccheggia e specula, e la maggioranza della popolazione affonda nella povertà. E anche in Inghilterra, culla dei sindacati e modello di *welfare*, si presenta un fenomeno paragonabile: mentre il numero dei milionari in sterline si è raddoppiato nell’ultimo decennio, la disoccupazione di massa è aumentata, si è verificato il tramonto dei sindacati, l’impoverimento e un rinnovato sfruttamento dei bambini lavoratori, come mette in evidenza l’*Observer*. Ritorniamo dunque nel mondo dei romanzi di Dickens, alla descrizione di Engels della *Posizione della classe operaia in Inghilterra*. Coloro che disperatamente si aggrappano agli ultimi, grotteschi rappresentanti di un modello defunto, perché si ostinano ancora di fronte dell’illimitata arroganza dei vincitori e vogliono salvare l’inventario di prima della disfatta, desiderano soltanto la paralisi intellettuale e protraggono la realizzazione di un nuovo democratico contratto sociale. Finché Fidel Castro e Kim Il Sung sono al potere, fanno la parte dello spaventapasseri, e gli intellettuali che conoscono l’intera truffa: l’abisso senza fondo tra i loro discorsi e la verità, sono ostacolati nello svolgimento del loro compito su una nuova base e nel cominciare un’offensiva contro l’intero mercato, perché al popolo resti almeno una parte di libertà nel determinare il proprio destino” (Juan Goytisolo 1994, p. 3 e sgg.).

²³ M. Weber (1968, 1972).

*zionalista*²⁶ e quella *marxista*²⁷, che, pur combattendo tra di loro, hanno sviluppato anche le varianti del postindustrialismo²⁸ e del *tardo capitalismo*²⁹. Nelle teorie del postindustrialismo, ad esempio, l'orizzonte dei possibili futuri, viene ristretto a uno spostamento del punto focale, dal settore industriale a quello dei servizi. Esattamente questo, e solamente questo, viene qui teoricamente esaminato, approfondito e analizzato. Però non viene esaminata la parificazione della modernizzazione con la modernizzazione della società industriale (anche per il presupposto della teoria dei settori)³⁰.

Dall'altra parte si sono raggruppate le teorie della *postmodernità*³¹: esse non negano soltanto, con insistenza, la questione ecologica, e si caratterizzano proprio per l'*abbandono*, in un modo o nell'altro, *dei principi della modernità*. Anche in base a ciò si ha una confusione tra la modernità e la modernità della società industriale, ma questa volta con conseguenze negative. Poiché si ritiene che la modernità e la modernità della società industriale non sono separabili, quando la falsità storica comincia ad apparire chiara, si salta dalla modernità della società industriale democratico-capitalista non in un'altra modernità, ma nella *postmodernità*. Qui dunque, al primo segno di un mutamento strutturale, si comincia ad abbandonare i principi della modernità e a sbarazzarsene come delle cose inutili³².

Tutte e due le posizioni, pur concorrenti, escludono a loro volta ciò su cui invece ci dobbiamo interrogare, cioè le *diverse* modernità, che nascono nella dinamica propria dell'ulteriore modernizzazione e questo in quanto conseguenze secondarie delle conseguenze (meglio: mascherate dai comuni concetti astorici).

Se la modernizzazione semplice significa, in primo luogo, la *dissoluzione* e in secondo luogo la *sostituzione* delle forme della società tradizionale con quelle della società industriale, quella riflessiva significa invece, prima la dissoluzione e poi la sostituzione delle forme della società industriale con altre modernità. La differenza tra le due fasi delle società moderne sta dunque nel fatto che una volta le tradizioni della società *preindustriale* e poi le "tradizioni" e le sicurezze della società industriale diventano *esse stesse* oggetto dei processi di dissoluzione e di sostituzione. Esattamente questo significa *autoapplicazione*: nel corso delle modernizzazioni, diventate autonome, la società industriale viene travolta, "eliminata", così come la modernizzazione della società industriale ha dissolto e sostituito le forme della società fondata sugli status e sulle strutture feudali.

Come motore della trasformazione della società, non vale più la ra-

* Si tratta di un gioco di parole. Leit in ted. = guida; Leid in ted. = dolore, sofferenza. L'idea guida diventa l'idea che porta alla sofferenza. (N.d.T.).

²⁴ T. Kuhn ha ironicamente considerato le stesse scienze sociali neanche degne dello stato di *paradigmata*.

zionalità finalizzata a uno scopo, ma la *conseguenza secondaria*: rischi, pericoli, individualizzazione e globalizzazione. Dunque: quello che non si vede, su cui non si riflette, si somma, così da portare allo strappo della struttura che divide la modernità della società industriale dalle altre. Proprio qui sorgono le domande che bisogna cogliere subito: come si può pensare, nell'epoca della razionalità finalizzata a uno scopo, a una modernizzazione "riflessiva" come *non-riflettuta*, automatica, una sorta, per così dire di *riflesso*, e nello stesso tempo a carattere storico-sociale? Come si può, con altre parole, fondare una tipologia di diverse società moderne sulla categoria di conseguenza secondaria?

Presupposti di base della sociologia della modernizzazione semplice

Con il trionfo della modernità industriale, cioè di quella semplice – questo è largamente riconosciuto dai sociologi – si affermano determinate forme di vita quotidiana e determinati principi di organizzazione sistemica. Questi si possono raggruppare nei tre presupposti delle teorie della modernizzazione semplice:

(1) Posizioni e percorsi della vita sono socialmente organizzati in *classi* e sono sociologicamente rappresentabili. Queste, per quanto caratterizzate da contraddizioni e da culture appartenenti ai diversi status, hanno la propria base nella loro posizione nel processo della produzione industriale, nell'opposizione tra il lavoro retribuito e il capitale. Intorno a questo gi-

²⁵ Vedi in proposito J. Berger (1988), pp. 224-235.

²⁶ Presentata in W. Zapf (1969), nella spiegazione teorica R. Münch (1984, 1986); vedi anche lo scettico R. M. Lepsius (1977), e il critico W. Bühl (1970, 1990).

²⁷ Ad esempio G. Brandt (1972), I. Wallerstein (1986), e R. Kurz (1991), anch'egli recentemente autocritico; M. Brie e D. Klein (1992).

²⁸ J. Fourastié (1954), D. Bell (1975), A. Touraine (1976).

²⁹ C. Offe (1972), J. Habermas (1973).

³⁰ Vedi W. Zapf (1992), p. 201 e sgg., e J. Berger (1988); per il contenuto della parola chiave della modernità, dal punto di vista della teoria sociale, cfr. Z. Bauman (1992, p. 347 e sgg.), J. Habermas (1985, p. 9, dove ci sono anche altri riferimenti bibliografici), H.-U. Wehler (1975), e specialmente W. Welsch (1991, p. 45 e sgg.).

³¹ Questo confronto nasconde le sovrapposizioni, la produttività e le comunanze. Così si possono senz'altro elaborare le concordanze che *dividono* le teorie della post-modernità e della modernità riflessiva e far valere contro di esse visioni opposte della modernizzazione semplice (tra il funzionalismo e il marxismo). Per la produttività del dibattito intorno alla postmodernità vedi *nella* sociologia, tra l'altro H.G. Vester (1984, 1993), S. Lash (1990), Crook, Pakulski e Waters (1992), G. Giessen (1991), Z. Bauman (1992a).

rano discussioni infinite sul numero, sui confini, sulla rilevanza del comportamento, sulle ideologie delle “classi” e più tardi, con una nuova forza, degli “strati”. Quello che caratterizza questi conflitti politici e queste controversie scientifiche è ovvio: la posizione nel processo della produzione influisce, oppure, più precisamente, condiziona come e dove uno vive, quali abitudini di consumo ha lui o lei, come passa il tempo libero, quali idee politiche, quali legami, ecc. si possono prevedere. Con altre parole, la dinamica dell’ineguaglianza sociale viene interpretata nelle categorie dei *grandi gruppi*. All’interno di queste storiche “concezioni a priori” si accendono varie e appassionate controversie, non però sul fatto *che* queste posizioni collettive devono essere capite e empiricamente e politicamente determinate e interpretate (ad esempio, attraverso i modelli della società socialista o capitalista)³³, ma *come* ciò deve essere fatto.

(2) La dissoluzione dell’ordine tradizionale – anche su questo punto i classici sono d’accordo, nonostante le differenze delle loro diagnosi – avviene attraverso un processo rivoluzionario, e cioè, o in maniera aperta o esplosiva (come la Rivoluzione francese) oppure in maniera durevole e erosiva (come la rivoluzione industriale). Altrettanto precario è il nuovo ordine della società industriale che sostituisce l’ordine feudale e gli status voluti da Dio. La società moderna, secondo Hans Freyer, “è negativa, critica, rivoluzionaria per tutti i grandi sistemi della sociologia. Non ha né senso né freno, ma si spinge oltre i propri limiti. Ha perso il suo ordine e non ne ha ancora trovato uno nuovo”³⁴.

L’ordine della società industriale si intende nella sociologia (da Spencer fino a Parsons e Luhmann) come *differenziazione funzionale dei sottosistemi*. Le società moderne (leggi: industriali) acquistano e sviluppano, di conseguenza, particolari capacità d’adattamento e di efficienza attraverso una “*arte della separazione*” (Michael Walzer)³⁵. Si separa, nel corso di profonde scosse, quello che è politico da quello che è economico, quello che è scientifico da quello che è politico, ecc. Tutti questi sottosistemi differenziati sviluppano e esprimono le loro “leggi oggettive”, il loro “codice binario” (Luhmann).

Per lasciar parlare qui anche un autore messo da parte e efficace proprio in quanto respinto: “Supponiamo che nell’ambito di ciò che è morale le ultime distinzioni siano il Bene e il Male; nell’ambito dell’estetica il Bello e il Brutto; in quello dell’economia l’Utile e il Dannoso oppure il Reddizio e il Non-reddizio ... La distinzione specificamente politica, alla quale si rifanno azioni e motivi politici, è quella tra *amico* e *nemico*”³⁶. Contro quest’ultimo punto decisivo su cui Carl Schmitt fonda la sua teoria di ciò che è politico, molti, quasi tutti, hanno (teoricamente) imprecato. Eppure è sorprendente in quale misura queste formulazioni coincidano, fino

³² Questa (grossolana) definizione nasconde la produttività di queste teorie.

nei microcosmi della costruzione luhmanniana dei concetti, con la concezione di base dei “subsistemi autonomi con codice binario”.

(3) Questi “subsistemi” finiscono sotto il potere delle *proprie leggi*. Ciò significa: la legge di movimento della modernità semplice è un *processo di razionalizzazione* multiforme che si svolge, per quanto variamente, tuttavia nel senso della crescita e dello sviluppo della razionalità specifica del sistema; il che vuol dire: più e diverse tecnologie “intelligenti”, “ecologiche”, grandi sistemi tecnologici, nuovi mercati, esperti, brevetti. Ai pericoli che minacciano l’ambiente viene risposto, ad esempio, con l’invenzione e con la produzione di microrganismi che si possono brevettare e che divorano veleni industriali. Questo mutamento dovuto alla crescita lineare della razionalizzazione può e deve essere pensato e sollecitato su tutti i livelli e con tutti i mezzi della società: nuove organizzazioni, nuove carriere, nuove discipline specialistiche, nuovi ambiti di diritto, iniziative di consulenza, ecc., ma esprime la stessa razionalità, la stessa esigenza di controllo e di sicurezza in forma migliorata e perfezionata. “Razionalizzazione” significa in questo contesto anche *riflessione* (tecnicizzata). Il soggetto e il genere di riflessione possono cambiare (gli esperti, il pubblico, i singoli, ecc.). Quello che resta però è il presupposto che con la separazione dalla tradizione la società moderna richiede (le viene richiesto) di *rifondarsi esclusivamente a partire da se stessa*. Ora si arriva a un tipo di società che si costruisce sulle proprie fondamenta. Questo fatto viene espresso in una crescente marea di concetti di riflessione per mezzo dei quali si cerca di capire la figura base della modernità: autovalorizzazione (Marx), autoproduzione (Touraine), autoreferenza (Luhmann), crescita delle capacità di autorinnovamento (Zapf)³⁷.

Caratteristiche della teoria della modernizzazione semplice e di quella riflessiva

Il termine “riflessivo” inteso nel senso non-normativo, empirico-teorico, di una modernizzazione industriale che trasforma e dissolve se stessa, deve essere nettamente distinto dai comuni concetti legati alla riflessione in sociologia.

La “*riflessività*” della modernità e della modernizzazione non deve significare automaticamente la riflessione della modernità, oppure il negare se stessa della modernità industriale. Il cambiamento dalle basi e le incertezze che contemporaneamente si manifestano, possono, ad esempio, dare vita anche a diverse contromodernità. Anche il discorso del “ *riferirsi a se stessa*”, “*es-*

³³ Qui si consuma sempre di più la sociologia delle classi finché non la si trasforma, strutturalmente, in una teoria delle classificazioni sociali; vedi in proposito P. Bordieu (1985).

³⁴ M. Freyer (1930), p. 165, cit. secondo J. Berger (1988), p. 226.

sere orientata verso se stessa” spinge la logica dell’alternativa fino all’estremo e non riconosce le ambivalenze che sopravvengono con la modernizzazione riflessiva – intesa in termini non normativi. A questo punto viene messo in dubbio quello che là viene sostenuto: questo “se stessi” (il contorno) della modernità industriale si perde nel processo della modernizzazione che sposta le proprie basi e coordinate, viene sostituito da un altro se stessi che deve essere reso comprensibile – teoricamente e politicamente³⁵.

Il fatto che la dinamica della società industriale annulli le proprie basi, fa ricordare il messaggio di Karl Marx: il capitalismo è il becchino del capitalismo – ma significa un’altra cosa. *Primo*: non sono le crisi, ma le *vittorie* (diciamolo pure) del capitalismo, che producono la nuova forma della società. Nello stesso tempo si è detto anche, *secondo*: non è la lotta di classe, ma la modernizzazione *normale*, la modernizzazione *irrefrenabile*, che dissolve i contorni della classica società industriale. Anche la costellazione che ne deriva, non ha niente in comune con le utopie, nel frattempo svanite, di una società socialista. Si sostiene piuttosto che la veloce dinamica industriale passa in un’altra società e oltre, *senza* il big bang di una rivoluzione, *accanto* ai dibattiti politici e alle decisioni nei parlamenti e nei governi.

La questione ecologica induce a pensare così. Tale questione è prodotta direttamente, come si sa bene, dalla sua stessa astrazione, dalla crescita economica illimitata. Quando si mira *solamente* alla crescita e si oscurano le questioni ecologiche, ciò *acuisce* la crisi ecologica (non necessariamente nella coscienza della gente, nel pubblico).

Tuttavia, spunta qui un’altra differenza. Contrariamente al dibattito sull’ecologia, la modernizzazione riflessiva *non* mira all’*autodistruzione*, ma all’*autocambiamento* delle basi della modernizzazione industriale. La domanda se il mondo soccomba o meno non soltanto resta aperta, ma è completamente priva di ogni interesse sociologico. Lo stesso *minaccioso* declino e la dinamica politica di questo *percepito* autominacciarsi è un grande e finora quasi trascurato tema di una sociologia al di là del credo nel progresso industriale. Anche il tema della società mondiale del rischio non è la catastrofe sopravvenuta, ma la domanda: che cosa accade quando non accade nulla? E il punto cruciale della teoria è che, non soltanto e non appena nel caso di un incidente, ma molto prima, sotto l’impressione delle autominacce percepite dalla gente, si sgretolano le basi delle istituzioni (competenti), crollano i mercati, si spezzano le richieste di razionalizzazione tanto quanto la fiducia politica e le abitudini quotidiane. Anche l’assicurazione come sistema sociale di allarme anticipato calcola, agisce e decide nella incertezza degli incidenti *non* (ancora) avvenuti (Beck, 1993, cap. II).

³⁵ M. Walzer (1992).

³⁶ C. Schmitt (1963), p. 26.

Dunque: non una teoria sulle crisi o sulle classi, non una teoria sul declino, ma una teoria del non voluto latente dissolversi e sostituirsi della prima modernità industriale attraverso, un'apparentemente ovvia, modernizzazione "normale" dotata, di una propria dinamica, le cui conseguenze secondarie (pericoli) dissolvono le certezze di base della prima modernità. Con ciò la modernizzazione riflessiva significa sia la *continuità* sia la *rottura* nella modernità. La tesi della continuità si regge sui principi di base della modernità, come (a) necessità di una fondazione, (b) concorrenza tra le subrazionalità, (c) centralità dell'individuo, dunque, libertà politiche. (Che cosa significa questo in particolare, qui deve rimanere ancora una questione aperta.) La cesura tra prima e seconda modernità, tra quella semplice e quella riflessiva, risulta dal fatto che i principi di base della prima modernità sono applicati *contro* le istituzioni e contro i luoghi comuni della prima modernità, dunque, la modernità viene *radicalizzata*. Dal punto di vista del metodo, della sperimentazione con il pensiero, ciò significa: *autoapplicazione*, dunque modernizzazione della modernità della società industriale. Così le caratteristiche della (teoria della) modernizzazione semplice e di quella riflessiva, schematicamente e grossolanamente, si possono mettere a confronto nei seguenti termini:

(1) La modernizzazione riflessiva dissolve i presupposti culturali delle classi sociali e le sostituisce con delle forme di *individualizzazione* dell'ineguaglianza sociale. Ciò vuol dire da una parte: la scomparsa delle classi sociali e l'annullamento dell'ineguaglianza sociale non avvengono insieme. Il confondersi delle classi sociali (percepibili) va piuttosto di pari passo con un *acuirsi* dell'ineguaglianza sociale, che non si attua più nelle megaposizioni, identificabili nella loro eternità e universalità, ma è di durata temporanea (una vita) e si frammenta nello spazio e nella società³⁹.

D'altra parte, le forme, le situazioni, gli stili di vita delle persone non si possono più dedurre dalla posizione (professionale) nel processo di lavoro o di produzione. Così l'affermazione della modernizzazione riflessiva finisce con l'affermazione della *covarianza decrescente* delle differenziazioni dei *milieu*, determinati economicamente, e degli interessi soggettivi e delle definizioni delle situazioni. Questo, a sua volta, ha come conseguenza che le teorie della società dei grandi gruppi sono sempre meno in grado di descrivere gli sviluppi attuali. Nello stesso tempo le istituzioni sociali – il diritto di famiglia e il diritto sociale, ma anche i sindacati e i partiti politici – si vedono derubati dell'ordinamento delle strutture sociali, sulle quali essi si costruiscono. "Il classico modello del conflitto della società indu-

³⁷ J. Berger (1988), p. 226.

³⁸ U. Beck (1983), P. A. Berger e S. Hradil (1990), P. A. Berger (1993), J. Allmendinger e U. Beck (1993).

striale moderna, il contrasto tra più o meno stabili gruppi di interesse, viene sostituito da una *disponibilità casuale verso il conflitto*, concentrata sui temi e orientata verso il pubblico dei mass media⁴⁰.

(2) La differenziazione funzionale produce, di seguito, fondamentali problemi connessi, che a loro volta *non* possono essere risolti (o eliminati) con la differenziazione funzionale. Ciò vale, ad esempio, per la crisi ecologica (che può sì essere decifrata come “esternazione dei costi connessi”), ma anche in generale, per le questioni e i conflitti a rischio. Questo vuol dire: *la stessa differenziazione diventa un problema sociale che non può più essere superato attraverso la differenziazione*⁴¹.

Anche il modo di delimitare i sistemi dell’agire diventa problematico per le conseguenze così prodotte. Perché la scienza e l’economia, l’economia e la politica, la politica e la scienza vengono *così* separate e non possono essere *diversamente* intrecciate e “tagliate” nei loro compiti e competenze? Come i subsistemi possono essere pensati e organizzati, così da essere nello stesso tempo funzionalmente autonomi *e coordinati*? Come sono possibili dunque le “concertazioni sistemiche” che permettono entrambe: l’autonomia *e* il coordinamento?⁴² È vero che la modernità avanza – se la si considera empiricamente – nella forma di ulteriori e successive differenziazioni? Oppure, non è da notare anche il contrario, ad esempio, nell’ambito dello sviluppo della scienza e della tecnica, dove è cancellata proprio la differenza tra la ricerca fondamentale e lo sviluppo tecnico, dove è annullato il confine tra di essi?⁴³ Non si fanno ovunque reali esperimenti a proposito di quell’ “*e*”, con i quali i “codici binari”, che sono rigorosamente divisi nella teoria della modernizzazione semplice, si collegano, intrecciano e fondono?

Perché i codici binari dei rispettivi subsistemi devono poggiare esattamente e solo sulle distinzioni di base decise dai teorici del sistema? Già il confronto stesso indica arbitrarietà e decisionismo: Carl Schmitt distingue tra *amico* e *nemico*, Niklas Luhmann *sceglie* e *non sceglie* per la politica e per il sistema politico. Sono le differenze nell’ideologia politico-teorica, differenze fra temperamenti? Perché l’uno, perché l’altro? E su che cosa ciò viene misurato e deciso? È la distinzione tra “utile-non utile” veramente utile o inutile? La codifica del “bello-brutto” si può dimostrare bella o brutta? Oppure la *maniera* stessa di costituire codici binari, non è sottoposta alla distinzione con la quale opera? Su che cosa allora si appoggia? Su un capriccio? Su uno spirito del tempo? Sulla scontata presenza delle *élite* nelle rispettive istituzioni? Sulle esperienze di base che il teorico condivide – con chi? Oppure su che altro?⁴⁴

(3) Il concetto della crescita lineare della razionalità ha un doppio significato: uno *descrittivo* e uno *normativo*. Questa parte “normativa” della teoria classica della modernizzazione si può dimostrare con la teoria degli “universali evolutivi” di Talcott Parsons, ma anche in maniera più politico-

pragmatica, con Wolfgang Zapf⁴⁵. Si sostiene che le società moderne hanno avuto, hanno sviluppato, determinate esperienze che le rendono più adattabili, e così anche più capaci di sopravvivere nei mondi complessi. Zapf aggiunge a queste “istituzioni di base” la democrazia concorrenziale, l’economia di mercato e la società del benessere con consumismo di massa e stato sociale. Anche Zapf vede le sfide che si presentano davanti alle società moderne. Ma per lui non è immaginabile che queste non si possano superare con le citate istituzioni di base. “In una prospettiva in cui la modernizzazione viene vista come un processo evolutivo di riforme e di innovazioni fallite e di quelle che hanno avuto successo, non sono nemmeno garantite le istituzioni di base come la democrazia concorrenziale, l’economia di mercato e la società del benessere. Non vedo però al presente per queste istituzioni alcuna alternativa più produttiva. La dimensione dei problemi, ad esempio, la crisi ecologica, non è ancora di per sé argomento sufficiente per un cambiamento del sistema. Anche i grossi problemi, con la suddivisione spaziale, temporale, materiale e sociale, si possono trasformare in compiti da affrontare con riforme e innovazioni ... In questo senso parlo di una modernizzazione che procede come mutamento nei particolari costantemente orientato a un futuro prevedibile”⁴⁶.

Dunque, nella teoria della modernizzazione semplice la differenziazione viene equiparata alla *razionalizzazione*, più precisamente alla razionalizzazione lineare. Ciò vuol dire che *non* ci sono – alla fine – *alternative alle istituzioni di base*. Alla domanda: “come vincere le sfide?” viene qui data questa risposta: con gli strumenti familiari, con più tecnica, più mercati, ecc.

L'autonegazione, l'autominaccia e l'autotrasformazione della modernità industriale. Che cosa significa questo?

La teoria della modernizzazione riflessiva contesta proprio la tesi che sostiene Zapf – sia in modo empirico sia normativo. Dal punto di vista empirico-teoretico, essa crolla con il presupposto della linearità. Al suo posto spunta l’argomento dell’“*autominaccia*”: La modernizzazione che procede elimina le basi della modernizzazione della società industriale. Però nemmeno questo pensiero è così originale né così chiaro come sembra. Lo troviamo piuttosto già nella sociologia classica.

³⁹ C. Lau (1991), S. Hradil (1987), R. Kreckel (1992) pp. 107-211.

⁴⁰ C. Lau (1991), p. 374.

⁴¹ Così si potrebbe delineare la teoria della modernizzazione riflessiva, come ho imparato a fare, discorrendo con André Kieserling; a proposito del “mito” della differenziazione funzionale, vedi tra l’altro R. Münch (1991), D. Rüschemeyer (1991).

A questo proposito viene, *primo*, sostenuta e illustrata la tesi della *perdita della comunità* (spesso con il pessimismo e con la nostalgia della cultura) – ad esempio, da Tönnies, ma fino ai giorni nostri da Jürgen Habermas, Daniel Bell e con nuova veemenza dai “comunitari”. *Secondo*, è stato presto e esaurientemente esposto e commentato il punto di vista secondo cui la divisione del lavoro produce integrazione, ma in certe forme, che diventano dominanti con l’industrializzazione, anche la disintegrazione e di seguito l’anomia, la violenza, il suicidio (in questo sono di guida le prime considerazioni di Durkheim)⁴⁷.

È caratteristico però che i due argomenti riguardanti l’autominaccia, nella sociologia classica, vengono, in certo modo, *limitati*: i problemi connessi *non* si ripercuotono – così si suppone – sulle istituzioni, organizzazioni, subsistemi; essi *non* minacciano la loro esigenza di controllo e di guida, l’autoreferenzialità e l’autonomia dei subsistemi.

Questo, da una parte, si spiega con la “teoria dei due mondi”, dell’individuo e del sistema, dell’organizzazione e del mondo della vita privata, concepiti come largamente autonomi l’uno rispetto all’altro. D’altra parte, la diagnosi della perdita della *Gemeinschaft* e della disintegrazione viene nella sociologia classica sostenuta con l’interpretazione “ecologica”. Si parte dall’idea che le società moderne utilizzino le “risorse” dalle quali dipendono – la cultura e la natura – senza poter provvedere a recuperarle e rinnovarle. Eppure questi modi di minacciare se stessi – qui cova l’ottimismo nel progresso – *possono essere spostati sull’ambiente*: “L’ottimizzazione in una sfera dell’agire scatena problemi connessi e difficilmente controllabili, in altre sfere dell’agire”⁴⁸ (ma non all’interno dello stesso sistema).

Questa armonia prestabilita del controllo è infatti la fiaba della buonanotte, l’ingenuo credo della modernizzazione semplice. Qui interviene la teoria della modernizzazione riflessiva. Con le possibili domande, progetti da opporre, sfumature e letture differenti, che possano – in maniera più mite, o radicalmente – sollevare ed esaminare l’argomento dell’autominaccia.

⁴² H. Willke (1992), p. 292 e sgg.

⁴³ W. Krohn e J. Weyer (1989), J. Halfmann (1990), C. Lau (1991).

⁴⁴ Nel suo libro sulla scienza, N. Luhmann (1990) licenzia ancora una volta nel linguaggio e nella teoria dei sistemi autopoietici, tutte le referenze ontologiche: realtà, verità, oggettività. Egli pratica un costruttivismo radicale che spesso espone con obiezioni ironiche e perfino beffarde nei riguardi di tutti gli altri crediti che emanano il vecchio odorino europeo della ricerca della verità. Tuttavia, – udite e meravigliatevi! – al centro della sua teoria scientifica dei sistemi si trova la supposizione apodittica di un *Funktions-Code* binario della scienza, che sa distinguere tra *o* il vero *o* il falso. E,

Joseph Schumpeter ha esposto nella sua opera classica *Capitalismo, socialismo e democrazia* l'argomento dell'*autodissoluzione* che oggi non viene quasi più considerato. Secondo lui è stata proprio la dinamica che il capitalismo mette e mantiene in moto a sgretolare le basi dell'economia capitalista. È interessante che Schumpeter arriva alla conclusione di Marx, ma seguendo Max Weber. Per lui non è la lotta di classe ma la razionalizzazione, la burocratizzazione e la delegittimazione che contribuiscono all'irrigidimento e alla morte del capitalismo. "Quando lo sviluppo capitalista – il progresso – o finirà o diventerà completamente automatizzato, la base economica della borghesia industriale si ridurrà, alla fine, agli stipendi, come quelli pagati per il consueto lavoro di amministrazione – a eccezione di quel che resta delle quasi-rendite e dei profitti pseudomonopolistici che probabilmente camperanno ancora per qualche tempo. Visto che l'impresa capitalista tende, solo con le proprie prestazioni, ad automatizzare il progresso, deduciamo che tende a rendersi superflua, a crollare sotto la pressione dei propri successi. La gigantesca unità industriale, totalmente burocratizzata, non schiaccia soltanto la piccola impresa e quella medio-grande e espropria le loro proprietà, ma alla fine schiaccia anche l'imprenditore ed espropria la borghesia come classe, che in questo processo corre il rischio

ed è il colmo, questo contrasto tra il costruttivismo radicale e un fondamentalismo vero-falso addirittura agostiniano, è espresso senza alcuna obiezione. Luhmann pratica dunque un "costruttivismo-come-se-fosse", che quando si tratta della sostanza della sua argomentazione diventa il proprio contrario, un positivismo dunque strutturale conservativo vero-falso, per il cui contenuto egli infatti non può dare nessuna giustificazione. Tutto ciò che è in contrasto con la codificazione binaria del suo sistema scientifico si menziona soltanto a margine: cominciando dal calcolo della probabilità, attraverso l'impossibilità di verificare gli enunciati teorici e empirici, fino al ruolo dell'esperimento e dell'applicazione pratica nella grande tecnologia. Quasi senza prendere nota che la tecnica, la tecnicizzazione, gioca un ruolo crescente anche nella scienza. Le caratteristiche dello sviluppo della scienza moderna: la dominanza della tecnica, la priorità della produzione *prima* del controllo sperimentale, la costruzione dei modelli e degli scenari, la lunga lista dei dubbi tra gli enunciati veri e non veri non entrano in concorrenza con il vecchio schematismo con il quale Luhmann guarda alla scienza. In questo mondo "puro" della scienza pura, in questo idealismo funzionalista della scienza che si dà un'apparenza scettico-costruttivista, entrano in gioco anche cose così sporche come gli interessi, il potere, le coercizioni, il denaro, le decisioni sugli investimenti, gli intrecci culturali e politici, che non hanno nessun ruolo influente sull'automatismo delle decisioni vero-falso. La scienza produce scienza per mezzo della scienza con la scienza per la scienza e per l'amor della scienza: l'idillio della pura astrazione come via a senso unico e stadio finale dello sviluppo scientifico. La radicalità di Luhmann sta nel fatto che egli ha cambiato in un neoplatonismo funzionalista lo stato di fatto di una scienza che negava se stessa e che nel corso della sua ricerca stava diventando tecnica e politica.

⁴⁵ Ad esempio W. Zapf (1992).

di perdere non soltanto il suo reddito, ma anche la sua funzione, il che è infinitamente più importante⁴⁶.

A prescindere da come viene valutato quest'argomento, si tratta, secondo la sua struttura, di un argomento classico sull'autodissoluzione nel senso della modernizzazione riflessiva: la borghesia sotterra la propria posizione chiave non attraverso le crisi, ma attraverso le *vittorie* delle modernizzazioni normali (ad esempio attraverso la costruzione di apparati burocratici), si gioca il sostegno degli intellettuali, e perde così la sua legittimità come attore di rinnovamento sociale. Di fronte alla questione ecologica e alle sfide di una società industriale senza lavoro industriale, quest'argomento non è ancora esaurito né risolto neanche in maniera empirica.

In una variante allargata, l'autominaccia viene poi sostituita dall'*autotrasformazione*. Qui si preannuncia non il tramonto, ma il cambiamento di scena, più precisamente: il *doppio teatro*. Sugli stessi palcoscenici vengono rappresentate contemporaneamente e intrecciate due rappresentazioni: quella ben nota e la nuova spartizione dei "goods" e dei "bads"; la prima tratta dei beni desiderati, delle ricchezze prodotte razionalmente con uno scopo preciso, in tutte le forme desiderate (capitale, posti di lavoro, beni di consumo, ecc.); la seconda, invece, tratta della negazione, della parziale eliminazione, della ridefinizione dei rischi e dei pericoli (e quasi sempre nascondendosi dietro la prima), spingendosi però, sempre di più, in primo piano.

Come si sostituiscono e si confondono queste due sceneggiature, come devono e possono essere "giocati" e definiti i ruoli contemporaneamente e vicendevolmente, nelle arene allestite e attrezzate apparentemente soltanto per le vecchie guerre di posizione, quali contrasti e quali stranezze sorgono e diventano normali in quelle circostanze, oggi lo si può studiare giorno per giorno, dalle notizie che si alternano, sui veleni e sulla disoccupazione (attualmente abbiamo l'esempio della danza rituale contro la "mucca pazza" in Europa). Qui, nello stesso tempo, vengono rappresentati, mescolati, Marx e Macbeth, la tornata delle negoziazioni tariffarie nei servizi pubblici e l'apprendista stregone di Goethe.

Una variazione si può *in secondo luogo* osservare e dimostrare nel *disgregarsi dei ruoli maschili e femminili*. A prima vista l'argomento appare ben noto: la parità della posizione e lo stesso coinvolgimento delle donne nel mercato del lavoro e nella professione annulla le basi familiari della società industriale. Tuttavia, con ciò si intende una sola cosa: si lacera la base della divisione del lavoro, la sua ovvietà. Così si mescolano e si confon-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 207

⁴⁷ Classico nei suoi studi sulla divisione del lavoro e sul suicidio.

dono i ruoli e le posizioni “classiche” delle donne. Ciò non si può considerare uguale alla distruzione (come nella crisi ecologica), ma neanche al doppio gioco degli scambi (come nel sovrapporsi dei conflitti dovuti alla ricchezza e a quelli del rischio), ma vuol dire qualcosa di più modesto: la negazione delle certezze in quanto ovvie, la perdita della sicurezza, il dover decidere, trattare, ecc., ma anche il contrario: effetto di ritorno nell’interno dei contesti dell’agire.

Si arriva ora al nocciolo duro dell’argomento della riflessività: questa teoria è in contrasto con quel senso di leggerezza che fa parte della modernizzazione semplice, con il suo ottimismo utilitaristico di una predeterminata e, per così dire, da Dio voluta controllabilità dell’incontrollabile. Da ciò si può costruire un’intera catena di argomenti:

Primo – e un po’ in generale – la *globalizzazione delle “conseguenze secondarie”* nello stato nucleare e nelle striscianti catastrofi ecologiche (il buco di ozono, i cambiamenti del clima, ecc.). Come hanno dimostrato Günther Anders, Hans Jonas, Karl Jaspers, Hannah Arendt in maniera incisiva, la possibilità di un suicidio collettivo voluto e non voluto è infatti un “novum” storico che fa saltare tutti i concetti morali, politici e sociali, compreso quello della “conseguenza secondaria”. Solo questo “fatum” fabbricato dalla civiltà del rischio fa diventare il discorso dell’“esternalità” una barzelletta, un sintomo del predominio della “cecità per l’apocalisse” (Günther Anders)⁵⁰.

Secondo, il concetto dell’esternalità della sociologia classica viene messo in questione in svariati modi attraverso *effetti circolari di somma e boomerang*. Le conseguenze secondarie svalutano il capitale, distruggono la fiducia, fanno crollare i mercati, sconvolgono gli ordini del giorno, dividono i dipendenti, il management, i sindacati, i partiti, i gruppi di lavoro, le famiglie. Ciò vale anche per gli stessi costi nel senso più stretto, di fronte alle riforme legislative, che ridistribuiscono gli oneri, di fronte agli obblighi della tutela assicurativa, ecc. Qui la domanda, *come* si frantumano le esternazioni, può restare per il momento aperta⁵¹.

Terzo, gli individui, con la loro coscienza, con i loro orientamenti di base e con i loro conflitti, *riportano* i “problemi connessi” nelle aziende e nelle organizzazioni. Quando la questione ecologica appare e si impone in una società, i circoli e nuclei interni delle agenzie della modernizzazione nell’economia, nella politica e nella scienza non si possono neanche più difendere da essa. Quando si parte dal fatto che le “organizzazioni” sono, in sostanza, risultati e prodotti dell’interpretazione degli individui nei contesti sociali, allora diventa chiaro che soltanto una metafisica del sistema può proteggere i subsistemi differenziati dall’effetto di ritorno del pe-

⁴⁸ J. Bewrger (1988).

ricolo che hanno provocato. L'eternità è dunque un credo, forse addirittura *il* credo della teoria della modernizzazione semplice, che diventa assurda con il crescere e con la visibilità delle conseguenze secondarie⁵².

Quarto, quest'argomento si allarga, e ciò vale anche nel caso della equiparazione della modernizzazione con la *scientificizzazione*. La sociologia della modernizzazione semplice mette insieme due ottimismo: la prospettiva *lineare* della scientificizzazione con il credo nella possibilità di controllare anticipatamente le conseguenze secondarie – o perché queste possono essere “esternate”, o perché possono essere elaborate in dettaglio con le “più intelligenti” spinte di razionalizzazione del secondo tipo trasformandole in nuovi slanci. Proprio a questo doppio ottimismo di controllo si contrappone l'esperienza storica e con essa la modernizzazione riflessiva.

Da una parte, così viene controargomentato, la scientificizzazione sotterra la scientificizzazione. Crescono ambedue: sia l'obbligo di dare un fondamento sia l'insicurezza.

Questa condiziona quella. Anche l'immanente pluralizzazione dei rischi mette in questione la razionalità dei calcoli del rischio. D'altra parte, la società cambia non soltanto attraverso quello che si vede e si vuole, ma anche attraverso quello che *non* si vede e *non* si vuole. Non la razionalità orientata a uno scopo (come nella teoria della modernizzazione semplice), ma la *conseguenza secondaria* diventa il motore della storia della società. (Sia detto qui ora e per chiarire ulteriormente che questa conseguenza secondaria deve essere vista, capita, quindi risolta come una conseguenza secondaria, affinché la tesi possa essere completamente formulata e fondata in modo sensato)⁵³.

La società industriale è una società moderna a metà: contromodernizzazione

Contro la sociologia e la politica classica della modernizzazione della società industriale si è obiettato che queste praticino, sotto i veli dell'universalismo al di sopra dei partiti, l'americanizzazione, l'uropeizzazione, l'occidentalizzazione, in una parola: l'imperialismo. Questa obiezione implica una contraddizione difficile da formulare e confutare all'interno della sociologia della modernizzazione semplice. In un modo o nell'altro, qui viene sempre reso assoluto uno *status quo* storico, un modello particolare. Che anche le società moderne vengano modernizzate – leggi sovvertite – viene qui ugualmente escluso quanto la questione quali obiettivi le società moderne possono e devono veramente perseguire (oltre all'anonimo obiettivo di una continua modernizzazione).

A ciò la teoria della modernizzazione riflessiva si oppone sostenendo che una cosa come la società “moderna” non esiste ancora da nessuna parte. Che cosa “è” infatti una società moderna, che aspetto potrebbe avere, se è

⁴⁹ J. Schumpeter (1950), p. 218.

vivibile o meno, non lo sa nessuno, perché il “tipo” della società più moderna o più radicale di quella industriale non è ancora mai stato inventato. Abbiamo ovunque a che fare con le cosiddette società “moderne” – leggi: industriali – con le società “moderne a metà”, con le società misto-moderne, nella cui architettura vengono combinati e fusi “elementi costruttivi” con elementi contromoderni⁵⁴. L’universalismo dei diritti dell’uomo e del cittadino viene accettato e concordato secondo criteri nazionali; la società di mercato si basa sulle famiglie, su un modello di “amore disinteressato”, puntualmente contrapposto alle leggi di scambio del mercato. Basta solo immaginare realizzata l’uguaglianza degli uomini e delle donne nella professione, nella famiglia ecc., per rendersi conto che anche qui l’affermazione dei principi di base della modernità finisce con l’eliminazione del modello industriale, insieme della modernità e della contro-modernità.

Il discorso della “modernizzazione” nella società moderna a metà, diventa quindi equivoco: può essere pensato e praticato o nei percorsi e nelle categorie della società industriale, oppure come affermazione della modernità contro i dimezzamenti e limiti industriali, quindi come dissoluzione della società industriale, attraverso una radicalizzazione della modernità. Dove esiste la possibilità che venga desiderata una cosa e ottenuta un’altra. Proprio questo equivoco segna la differenza e il contrasto tra la sociologia e la teoria della modernizzazione semplice, da una parte, e quella riflessiva, dall’altra.

Dal punto di vista della diagnosi, l’equiparazione della società industriale a quella moderna significa dunque un’autoinganno, un’autoassolutizzazione collettiva, che chiude gli occhi davanti al fatto che nella società in cui viviamo nei paesi sviluppati dell’Occidente, gli elementi della modernità confinano con quelli della contromodernità, sono intrecciati e fusi tra loro. Per Claus Offe “si impone la domanda se il discorso della società ‘moderna’ non sia piuttosto un eufemismo illegittimo, e se noi al suo posto non dobbiamo parlare più precisamente di una società che pur avendo effettuato numerosi processi di avanzamento nelle opzioni settoriali, disponendo ora in seguito a ciò di burocrazia, arte, industria, vie di comunicazioni, organizzazione militare e istruzione realmente moderne, non potrebbe forse *in quanto* società, essere disposta a opzioni così come è disposta a questo insieme di modernità parziali e al loro contesto. Sembra piuttosto che l’arretratezza della modernità diventi maggiore con l’incremento della modernità dei subsistemi, e che su questo macrolivello l’e-

⁵⁰ G. Anders (1980).

⁵¹ Vedi in proposito E. Hildebrandt, U. Gerhardt, C. Kühlen, S. Schenk e B. Zimpekmann (1994).

sperienza disperata di fatalità cieche diventi una regola, nella misura in cui avanzano le maggiori capacità razionali dei subsistemi. La modernizzazione delle parti sembra che vada a danno della modernità dell'insieme. Proprio per l'apertura dei subsistemi verso il futuro e per le loro razionalità settoriali che accelerano l'innovazione, la società stessa sembra essere diventata incapace di concepire il suo futuro come progetto o di regolarlo anche soltanto su valori nominali. Come rovescio dei processi della modernizzazione si delinea uno *status quo* di confusione che pare paradossale e un'immobilità dell'intera società che non hanno più niente in comune con il motivo base della modernità, con l'incremento della capacità di disporre e di scegliere⁵².

Tutto questo è parallelo, ma non coincide con la domanda sulla contromodernità che viene qui posta. Nel concetto della "contromodernità" c'è il "moderno", anche come aggettivo: contromodernità *moderna*. Vuol dire: si tratta di – contrariamente al contenuto dei concetti chiave contro-moderni: nazione, popolo, natura, donna, uomo – proprio *non* di qualcosa di vecchio, di oltre il tempo, di antropologico, di trascendente (come al solito queste parole che designano degli status possano avere il significato di qualcosa di inesorabile). Ma di qualcosa che è stato messo e viene messo al mondo relativamente tardi, cioè *con* la modernità e *contro* di essa. L'invenzione appartiene alla contromodernità come il bianco alla neve. Si dice "natura" ma s'intende, si pratica – appunto per questo – la *naturalizzazione*. Più esattamente: *rinaturalizzazione*, poiché questa naturalizzazione reagisce al dubbio. Esattamente questo intende e fa la contromodernizzazione.

La contromodernità deve essere: a) innanzitutto prodotta, scelta: essa è dunque progetto e prodotto della modernità (che deve essere fondata, ecc.); b) inoltre, essa la contraddice; c) la limita strutturalmente e d) in seguito al suo contrasto con la modernità viene messa in pericolo con l'ulteriore modernizzazione e acquista, infine, e) la sua stabilità si costruisce soltanto attraverso una speciale "legittimazione" (contromoderna). Perciò sarebbe da completare la tipologia del dominio legittimo di Max Weber, con le forme di legittimazione contromoderne – per così dire, con gli aspetti negativi prodotti dalla modernità. In questo senso definisco la "contromodernità" qualcosa di *prodotto, producibile e indiscutibile*. Più preci-

⁵² Vedi in proposito, ad esempio, lo studio sugli operai dell'industria "verdi" di M. Osterland (1994), come anche H. Heine e R. Mautz (1989).

⁵³ Qui c'è piuttosto un doppio significato, analiticamente divisibile, del concetto della modernizzazione riflessiva: questa teoria, una volta espressa e applicata, nega il suo enunciato centrale della trasformazione non vista della modernità industriale; su di ciò più oltre e più ampiamente vedi il mio intervento conclusivo.

samente: cancellazione, eliminazione della domanda in cui la modernità si sfascia. La contromodernità assorbe, scredita, spazza via dal tavolo le domande che la modernità solleva, mette in tavola e attualizza⁵⁶.

Ora si potrebbe obiettare: la distinzione tra modernità e contromodernità non è molto di più di un cavillo terminologico. Niente affatto! Qui si tratta di scoprire ma anche di capire e porre al centro un lato rimosso della cosiddetta società moderna, ma anche la sua nascita e il suo futuro. L'abitudine di ingannare con le parole – se si vuole: il perfezionismo linguistico della società parzialmente moderna – nasconde infatti l'eclatante problema, che l'avviarsi nella modernità sia avvenuto sempre soltanto per settori, limitatamente e esclusivamente per determinati gruppi, secondo un chiaro schema del "Dentro" e del "Fuori". I cittadini hanno detto "umanità", ma – nel migliore dei casi – pensato "nazione". La democrazia è venuta al mondo sempre e soltanto in quanto democrazia nazionale, dunque non solo limitata ma anche ammansita dal suo contrario, una democrazia che, altamente attrezzata militarmente, di fronte ai nemici garantisce la sicurezza alla sua collettività. La sua esigenza universalista non era politicamente mai intesa e coniata come anazionale, quindi schiettamente universalista. E se mai l'universale fu pensato e considerato al di fuori del nazionale, allora nella maggior parte dei casi fu pensato come un insieme, una federazione di repubbliche (come in Kant), come un'Internazionale delle democrazie nazionali, ma non come una democrazia dell'umanità. Questa figura realizzerebbe così solo "politicamente" quello che è generalmente nell'aria e nelle teste della gente.

La modernità, quella pirotecnica esigenza dei luoghi comuni e degli universalismi, è stata sempre attuata in maniera limitata dal suo contrario. In altre parole: la modernizzazione – l'affermazione dei principi della modernità (la necessità di fondare, le razionalità parziali, la libertà politica) – e la contromodernizzazione – l'esclusione e l'assorbimento dei principi della modernità – provengono, innanzitutto, dalla stessa origine. Alla storia dei successi e delle crisi della modernizzazione deve quindi essere contrapposta la storia dei successi e delle crisi della contromodernizzazione. Qui è necessario rintracciare, spiegare e chiarire completamente il concetto, la teoria, le strategie, le istituzioni e le forme della "contromodernità" e della "contromodernizzazione".

Inoltre, questa dialettica della modernizzazione e della contromodernizzazione non è soltanto una questione del passato, della storiografia sociologica, ma anche una questione del presente e del futuro. Alle fasi del-

⁵⁴ Anche il concetto di "contromodernità" si inflaziona; vedi in proposito U. Beck (1986) p. 176 e sgg., W. Zapf (1991) pp. 443-503, Bohrer e Scheel (1992); per la spiegazione vedi poco più avanti.

la modernizzazione possono seguire e seguiranno dalle fasi della contro-modernizzazione. In nessun caso – mai! – è stabilito (come si è più sperato che argomentato in alcuni settori della sociologia e della teoria della modernizzazione semplice), che un determinato livello della modernità sia irreversibile. Questo è l'insegnamento amaro e sanguinoso del ventesimo secolo: la modernizzazione e la modernizzazione della barbarie non si escludono a vicenda; si completano (forse!), si intrecciano addirittura. Non soltanto i sistemi della pazzia collettiva del fascismo e del comunismo parlano questa lingua. Anche il potenziale del continuo miglioramento del mondo con la tecnica sofisticata (tecnologia genetica, genetica umana, ecc.), fermato solo in seguito alla domanda costringe a questo realismo nero. Proprio il futuro della contromodernità è il vero tema della sociologia che si è svegliata di soprassalto dalle fiabe della buonanotte, anche se indubbiamente belle, dell'irrefrenabile modernizzazione lineare.

Detto con parole più semplici: la premessa della irreversibilità della sociologia della modernizzazione semplice si contrappone alla premessa della irreversibilità della teoria della modernizzazione riflessiva. Qui non viene vista la modernizzazione soltanto come un processo a più strati con tendenze e strutture di senso opposto, ma più nettamente: come una dialettica non delimitata e non delimitabile della modernizzazione e della contro-modernizzazione. Una "dialettica" anzi, che non si manifesta e avanza, oggettivata, alle spalle dei singoli, ma che viene definita e plasmata anche e sostanzialmente nell'agire, nel pensare, nel conflitto, in breve: nella sfera politica.

Una verifica di questa teoria della contro-modernizzazione è il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, cioè la fase di affermazione della società industriale nel centro dell'Europa. In quel periodo non si è solo affermato, in modo esplosivo e rivoluzionario, il modello del rinnovamento tecnico-economico, sistemato come un *perpetuum mobile*, per durare nel tempo. Non sono state diffuse e materializzate nelle rispettive istituzioni soltanto le idee della modernità politica e culturale: la democrazia parlamentare, il diritto universale di voto, lo stato di diritto, i principi universalisti dei diritti umani così come sono stati scritti nella Costituzione americana.

Viene ideato anche il "lato negativo", anch'esso viene costruito e, nonostante le resistenze, trasformato nei fatti: la sottomissione delle donne, la loro reclusione nel ruolo di casalinghe e di madri, il nazionalismo e il razzismo del diciannovesimo secolo, l'industrializzazione delle guerre, la mobilitazione generale, il servizio militare obbligatorio, la militarizzazione dell'intera vita sociale e il suo esplodere nelle guerre mondiali, nei campi di

⁵⁵ C. Offe (1986) p. 105 e sgg.

concentramento, nei campi di rieducazione, ecc. – tutto ciò viene realizzato e programmato, insieme all'immagine strutturale e nell'immagine strutturale della società "moderna" che vanta il monopolio della modernità nella società industriale.

Questa contemporaneità, questo scontro tra la modernità e la contromodernità, non è però un caso o un incidente, poiché piuttosto – e per questo bisogna aprire bene gli occhi e tenerli aperti – essi sono sistematicamente condizionati e uniti. Con questa dialettica della modernità (discutibilità) e della contromodernità (indiscutibilità) mi accingo a pensare ai limiti e ai punti della svolta della modernizzazione riflessiva che Scott Lash pone e rivendica così energicamente nel contesto del dibattito sul comunitarismo⁵⁷.

La contromodernità non è infatti l'ombra della modernità, ma è un fatto che ha le medesime origini della stessa modernità industriale. Questo si può chiarire oggi ad esempio con il significato sociale e politico della genetica e con il dibattito pubblico a questo proposito: "È colpa dei geni", è il motto della contromodernità. "In America si può di nuovo dire ad alta voce: i negri sono più stupidi. Sin dalla nascita. Richard Herrnstein, psicologo di Harvard morto recentemente, e Charles Murray, politologo, ... hanno scritto un libro sull'argomento che scuote l'America: l'intelligenza. Nel loro valzer attraverso 845 pagine con il bel titolo *La curva a campana* sostengono che l'intelligenza sia soprattutto una questione di geni. In breve, per questi autori la società si divide in un gruppo di bambini dotati, fortunati (di regola d'origine nordeuropea e asiatica), i cui discendenti diventano sempre più dotati, e un gruppo di meno dotati, miserabili, il cui futuro è così oscuro come il colore della loro pelle. Lo stesso vale per i loro discendenti.

Questi due autori non sono i soli ad avere tali idee. Lo studioso dell'educazione Seymour Itzkoff ritiene cosa provata che la parte più stupida della popolazione americana sia da tempo vittoriosa – perché si moltiplica più velocemente. Nella sua opera polemica *Il decremento dell'intelligenza in America*, invoca una sorta di programma nazionale di emergenza: basta con il liberalismo, cancellare i programmi sociali, una più dura selezione alle università e più severe disposizioni di immigrazione per i popoli e le "razze dotate di geni più deboli".

Questi toni non sono nuovi. Già anni fa Daniel E. Koshland, editore della prestigiosa rivista scientifica americana *Science*, dichiarò che i problemi sociali di massa come la condizione di senz'atetto, la povertà, la criminalità o la tossicodipendenza sono prodotti dei geni sbagliati. E nella sua rivista non fece nessun mistero della sua convinzione che questi fenome-

⁵⁶ Vedi in proposito e ampiamente U. Beck (1993) p. 101 e sgg.

ni si possano eliminare dal mondo con il miglioramento del patrimonio ereditario degli interessati. In questo dibattito la cosa nuova è che nel frattempo queste voci sgradevoli abbiano trovato udienza in vasti settori della società americana.

Nei media il biologismo è in voga. Dorothy Nelkin, sociologa all'università di New York ha esaminato lo zelo con cui questi si buttano nel regno della genetica. La sua conclusione: "Il minaccioso declino del patrimonio genetico, l'ereditarietà del carattere e del comportamento dominano i giornali e i programmi televisivi americani." Proprio nelle riviste femminili come *Glamour*, *Mademoiselle* e *McCalls* Nelkin trova un atteggiamento profondamente fatalistico. Portare delle fibbie vistose, bere del caffè freddo, visitare delle chiese e avere disturbi alimentari – tutto ciò sarebbe condizionato dai geni. Il *Boston Globe* dichiara che ora i genetisti avrebbero da dire l'ultima parola sull'educazione dei bambini; il *Philadelphia Inquirer* pubblica l'articolo: "La personalità è innanzitutto una questione di geni", nel *New York Times* emerge in un rapporto su un quattordicenne la questione, se un certo comportamento non si debba "spiegare con una cattiva predisposizione", e una donna che soffre per un handicap di origine genetica, deve chiedersi se i suoi genitori non avessero dovuto pensare dell'aborto.

Sono questi degli annunci di un mondo nuovo in cui gli uomini vengono divisi secondo caste biologiche? Quali sono le conseguenze per l'educazione se già nell'asilo ai bambini vengono inculcati i loro limiti? Quali conseguenze ci saranno per la giustizia se un assassino non ha più alcuna opportunità di pentirsi e di rientrare nella società: una volta delinquente, resta per sempre delinquente? Quali per il mercato del lavoro, se il marchio genetico sostituisce il corso della vita della persona? Per le assicurazioni, se il contributo mensile di un cittadino dipende dal numero dei suoi geni mutati? Per la politica, per la scienza e per l'economia, se non esiste più nessuna colpa, ma soltanto deprecabili predisposizioni deficitarie?"⁵⁸

La prima e la seconda modernità. Un confronto sintetico delle caratteristiche fondamentali

Il filosofo francese, Jean Francois Lyotard, comincia un suo saggio sulla postmodernità con la constatazione che devono fallire tutti i tentativi di mettere limiti tra la modernità e la postmodernità, associandole a determinati periodi della storia. Secondo la sua tesi, la stessa successione nel tempo, come un ordinato procedere, è priva di senso⁵⁹.

Per lui il problema viene risolto dando a ciò che qui viene chiamato "modernità riflessiva", un determinato senso non periodico. Il che viene espresso già nel titolo del suo saggio: "*Riscrivere la modernità*".

Le sue trattazioni in francese e in inglese portano i titoli: "*Réécrire la mo-*

dernité”, “*Rewriting modernity*”. Sarebbe come “Riscrivere”, “Reinventare” la modernità. Il programma di riflessione e di riforma, che Lyotard ha davanti agli occhi, lo si deve intendere nei termini della prassi psicoanalitica: “ricordare, ripetere, elaborare.” La modernizzazione riflessiva significa qui che la modernità delle società moderne deve essere sempre di nuovo appresa, determinata, messa in dubbio, riconquistata, reinventata, attraverso interpretazioni e reinterpretazioni del passato, del presente e del futuro.

Non si capisce davvero perché questo ricordo critico, autocritico, della modernità – dei suoi lati oscuri e delle sue speranze, delle sue vittorie e sconfitte – non possa essere connesso con un confronto, come si tenta di fare qui, tra la prima e la seconda modernità. Si può addirittura andare ancora un passo più avanti: è innanzitutto una differenziazione (di tipo ideale) delle diverse società, delle diverse società moderne, a rendere possibile la “redazione” della modernità che vede Lyotard.

Dunque, come si distinguono le epoche e le teorie della modernizzazione semplice e di quella riflessiva? Sull’orizzonte si intravedono sei raggruppamenti caratteristici a confronto.

Primo: al posto dei modelli lineari (agli atavismi di controllo) di coloro che credono nel progresso della modernizzazione ad oltranza, emergono numerosi e complessi indizi dell’autotrasformazione, dell’autominaccia, dello sciogliersi delle basi e delle forme delle razionalità nei centri (del potere) della modernizzazione industriale, e ciò come una non controllabile conseguenza (secondaria) delle vittorie della modernizzazione resasi autonoma: l’incertezza ritorna.

Secondo: mentre la semplice modernizzazione localizza alla fine il motore del mutamento sociale nelle categorie della razionalità orientata verso uno scopo (riflessione), la modernizzazione “riflessiva” vede il movente della trasformazione anche attraverso le categorie della conseguenza secondaria (riflessività): quello che innanzi tutto non si vede, su cui non si riflette, ma che viene esternato, si somma per arrivare a una rottura della struttura che divide la modernità industriale dalle “altre” modernità nel presente e nel futuro. “Riflessivo” significa quindi *anche* una modernizzazione, diciamo, di riflesso e, nello stesso tempo, una modernizzazione che ha peso nella storia (che infatti – come l’affare dimostra – può essere capita, dunque anche pensata)⁶⁰.

Terzo: la sociologia della modernizzazione semplice eleva la società industriale a società moderna. La sociologia della modernizzazione riflessiva scopre la società industriale come una simbiosi storica contraddittoria tra

⁵⁷ S. Lash (1992), p. 263 e sgg., come anche in questo libro il par. “Perché modernizzazione riflessiva?”

la modernità, la premodernità e la contromodernità, come una società semimoderna, che si scompone a seguito della modernizzazione che procede e della radicalizzazione della modernità, e si ricompone attraverso altre forme “moderne” o “contromoderne” della società. Ciò significa: qui emerge come centrale la questione della contromodernità. La modernizzazione, alle soglie del ventunesimo secolo, si sviluppa, si analizza, in un confronto sincrono tra la modernizzazione riflessiva (che approfondisce le insicurezze e le generalizza) e la contromodernizzazione (che introduce, promette dei nuovi vecchi confini e rigidità).

Quarto: riguardo la situazione esistenziale, la condotta di vita, la struttura sociale: le categorie dei grandi gruppi e le teorie su di essi, a confronto con le teorie dell'individualizzazione (e dell'acuirsi) dell'ineguaglianza sociale.

Quinto: i problemi che derivano dalla differenziazione funzionale mettono in questione la differenziazione funzionale. Come diventano possibili il coordinamento, il collegamento e la fusione dei subsistemi differenziati (come anche dei loro “codici comunicativi”)?⁶¹

Sesto: al di là della *sinistra* e della *destra* – collocazione metaforica che con l'epoca industriale ha avuto successo nell'ordinare quello che è politico – cominciano le dispute teoriche politico-ideologiche, che si possono inquadrare nelle dicotomie *sicuro-insicuro*, *dentro-fuori*, *politico-impolitico* (dove bisogna usare piuttosto accortezza che violenza)⁶².

Questa differenziazione di una prima, semplice, modernità industriale da una seconda, riflessiva, globale, non è collegata soltanto con tutte le provvisorietà di un ipotetico progetto; si tratta innanzitutto di una teoria abbozzata, la cui elaborazione e controllo empirico, storico e metodico – a parte alcuni aspetti e studi – mancano ancora. Questo vale per gli eventuali consensi, come anche per le eventuali confutazioni. Le analisi che si pongono quest'ultimo obiettivo si perdono infatti facilmente a voler controllare (chiarire o confutare) le tesi esposte sulle nuove realtà nell'orizzonte delle vecchie categorie. Solo attraverso la *domanda* sulle condizioni e sulle possibilità di un mutamento di base nella società e nella sociologia, vengono sollevati i problemi metodologici che finora non sono stati chiariti e quasi mai discussi.

Fin che esistono queste oscurità, bisogna ricorrere al seguente criterio: è stato il teorico e storico della scienza Imre Lakatos che, per la valutazione dei più complessi programmi di ricerca (comprese le teorie implicite o esplicite in essi contenute) aveva proposto il criterio *positive* (o *negative*) *problem shift*⁶³.

Sostanzialmente con ciò si sottintende che la valutazione delle teorie non dipende o non dipende solo da *singoli* fatti oppure dai fatti che a esse corrispondono o che le contraddicono: questi ci sono sempre, come insegna la storia della scienza; dovrebbe piuttosto essere decisivo in che misura le vecchie posizioni vengono detronizzate in seguito a nuove argo-

mentazioni teoretiche e diventano possibili nuove esperienze e nuove ricerche. Nell'ambiente della ricerca deve arrivare un movimento produttivo. È dunque decisivo in che misura verranno scoperti e diventeranno oggetto di interessanti ricerche e di dibattiti pubblici (gli enunciati su) dati di fatto, problemi, falsificazioni, prospettive di sviluppo, che finora sono stati nascosti nell'ombra delle teorie e delle controversie dominanti.

È a questo criterio dello "spostamento positivo del problema" che vorrei richiamarmi; non solo perché attraverso le prospettive della modernizzazione riflessiva il mettere in dubbio se stessa della modernità, e l'ulteriore sviluppo delle sue basi, diventano anche problemi di ricerca teorico-empirica. Anche perché questa figura mentale deve mettere alla prova la sua produttività, prima nei singoli ambiti tematici – in politica, in famiglia, nelle classi sociali, in economia, nell'artigianato, tra la cittadinanza e nei mass-media, nella nazione, nello stato (sociale), nella religione, nella scienza, ecc.

Detto semplicemente: la teoria della modernizzazione riflessiva deve essere specificata con un'analisi di medio termine e poi dettagliatamente, con le relative ricerche e dibattiti. In seguito e a modo d'esempio saranno brevemente trattati i seguenti tre punti:

- (1) sulla *democrazia riflessiva*,
- (2) sulla *politicizzazione della razionalizzazione aziendale*,
- (3) sulla *nuova fragilità delle posizioni e delle biografie* nella modernità riflessiva.

Democrazia riflessiva

Le società moderne riflessive – così si può riassumere quello che è stato dimostrato fino a ora – hanno la caratteristica di mettere esse stesse in evidenza i problemi con i quali si confrontano. Con altre parole ciò significa: le basi della modernizzazione della società industriale vengono messe in questione da questa società stessa. In seguito, quindi, ci si deve chiedere che cosa ciò significhi per le regole di base della democrazia.

Le basi della democrazia appartengono all'ambito protetto di ciò che è sacro da secoli. Metterle in questione assomiglia alla violazione di un tabù.

⁵⁸ J. Albrecht e S. Ruckert (1995), p. 39 e sgg.

⁵⁹ J.-F. Lyotard (1988), p. 5: "In primo luogo, questo spostamento da 'post-' a 'ri-' (Ulrich Beck) rende chiaro come è sbagliata la periodizzazione, prima e dopo, della storia culturale nella forma di *pre-* e *post-*, già per il fatto che trascura la posizione di *adesso*, dunque la posizione del presente, dalla quale si deve poter valutare l'andamento cronologico delle singole epoche della nostra storia..." È una revisione notevole per un teorico postmoderno.

Eppure è vero il contrario: il dubbio consapevole è un'espressione autentica del civile scetticismo dei cittadini. L'autorinnovarsi della democrazia, il suo continuo sviluppo oltre i confini interni e esterni (ad esempio, le condizioni generali dello stato-nazione) della modernità industriale, non deve temere il dubbio, e non ne ha neppure bisogno, come di un qualcosa che le prepari la strada. Perché il miracolo terreno del nuovo inizio che per Hannah Arendt rappresenta il segreto della politica veramente secolarizzata, viene reso possibile soltanto ponendo in dubbio i limiti della democrazia della società industriale.

Le basi della democrazia sono come delle precondizioni dei processi democratici, sottratte (in larga misura) al mutamento stesso. Esse vengono trattate come se fossero eterne.

Il loro carattere storico, viene semmai ricordato negli anniversari, giorni di festa, per quanto riguarda la loro nascita, nel mito della fondazione della "rivoluzione borghese", ma non viene considerato soggetto alle revisioni né alle riforme nel senso di un futuro costruibile⁶⁴. Tutto ciò ha una buona ragione. Perché il sistema parlamentare delle regole è la risposta a tutte le caducità che la modernità diffonde nel mondo. Là dove ogni sicurezza nelle tradizioni, nei valori, nella verità scientifica, viene dissolta e sostituita dalle procedure, dal metodo, dal modo di votare, sembra aprirsi un abisso quando questi modi, per parte loro, vengono pensati come passeggeri o modificabili. Almeno finché resta oscuro con quali regole si devono completare o sostituire le regole del gioco democratiche e quali regole a loro volta devono regolare questa trasformazione delle regole (con tutti i "che cosa", "come", "chi", che così vengono sollevati). Inoltre, bisogna constatare che esattamente questo succede ovunque, anticipando tutte le domande senza risposta che sono nell'aria, anche se non pronunciate. Gli esempi sono leggenda; si possono richiamare alla memoria soltanto con poche parole chiave.

La distinzione tra il pubblico e il privato appartiene all'inventario di base delle democrazie moderne. Però proprio questa distinzione viene messa in dubbio dai successi del movimento femminista, perché dietro alle mura della sfera pubblica e privata restano, non risolti, invisibili, problemi

⁶⁰ Vedi in proposito, più avanti, il mio intervento conclusivo. Questa ambiguità rimanda a un'affinità elettiva tra la modernità tarda, riflessiva e la linea della tradizione del primo romanticismo così come essa decisamente esplose, si deve pur dire, nei frammenti di *Athenäum* di Friedrich Schlegel. Qui si esercita l'incompiutezza – il "frammento" – il dubbio, l'ironia, il mettere in dubbio se stessi e l'autoriduzione, per dirla con un paradosso, fino alla compiutezza, e ciò con una conseguente modernizzazione della modernità. Nel suo saggio *Über die Unverständlichkeit*, Schlegel scrive: "Io ... dico chiaro e tondo che la parola ha un significato nel dialetto dei fram-

comuni (non solo alle donne). Nel vecchio immaginario la politicizzazione del privato fa orrore. Perché sullo sfondo delle premesse concepite come immobili, deve essere pensata come politicizzazione dello stato, del partito, dunque come politicizzazione dal di sopra e dal di fuori, mentre la speciale qualità di un'autopoliticizzazione del privato, che perde le sicurezze delle sue forme sociali della società industriale (delle culture di classe, dei ruoli complementari interiorizzati dagli uomini e dalle donne, dai genitori e dai figli), si riesce a vedere solo in maniera insufficiente, con un pessimismo culturale, come perdita e dissoluzione, e non come inizio e avvio verso un nuovo capitolo della modernità.

La democrazia della società industriale si basa sulla finzione che le decisioni tecnologiche industriali non possono eliminare e modificare le basi della coesistenza e la collaborazione nella società; di conseguenza, non hanno bisogno neanche di esplicita formulazione e pubblico consenso; piuttosto di fatto vengono trasformate nel procedere rapido dell'economia e della politica misurate sulla crescita illimitata. Nello stesso tempo, la giustificazione politica della tecnocrazia (come ogni politica democratica) è legata alla possibilità di rivedere una decisione. Il cambiamento di governo è, nella scienza politica, il criterio operativo centrale che sostanzialmente segna la qualità democratica. La possibilità di controllo e di verifica – il “cambiamento di governo” – della tecnologia, proprio nelle generazioni dei cambiamenti tecnologici durevoli, che negli ultimi due decenni, sono state esposte alla critica pubblica dei movimenti sociali (anti-nucleare, ecologia, critica della tecnologia dei geni e quella umana), è però, o esclusa oppure, come nel caso dell'energia nucleare e delle tecnologie di armamento, legata a difficoltà quasi insormontabili. Qui dunque, con la ce-

menti, che tutto sia solo la tendenza, che l'epoca sia l'epoca delle tendenze... La cosa migliore potrebbe anche essere che la situazione peggiorasse ancora; quando la rabbia avrà raggiunto il massimo, allora esplose e scompare, e il buon senso può ritornare. Non siamo andati abbastanza avanti con le iniziative: ma quello che non c'è può ancora accadere.”

⁶¹ Cfr. R. Münch (1991).

⁶² Wolfgang Zapf scrive: “Come commento critico vorrei dire che la posizione di Ulrich Beck è così affascinante perché si attiene sia al programma della modernizzazione sia alla critica fondamentale della società contemporanea, compresa la maggior parte della sociologia odierna. Beck vuole concepire un'“altra modernità”, e cioè una modernità più comprensiva, più coscienziosa, più riflettuta, dunque una teoria riflessiva. Essa riesce a conquistare i seguaci della ‘teoria critica’ degli anni Trenta e Sessanta, per la quale valeva la frase di Adorno: ‘Tutto è falso.’ Essa induce i marxisti delusi a consolarsi con il fatto che anche se i loro sogni di socialismo sono infranti, hanno avuto ora la dimostrazione che anche le democrazie ad economia di mercato

cità dovuta all'ideologia centrale della crescita economica, con la benedizione di una politica che giura sulla sicurezza e l'ordine, si legifera con conseguenze a lungo termine, prevedibilmente imprevedibili, che per le generazioni future, escluse dal processo decisionale, sono irreversibilmente vincolanti e che nessuno è in grado di garantire.

Mentre questi cosiddetti movimenti sociali puntano a un allargamento, quindi in fin dei conti a una democratizzazione della democrazia, l'esigenza del cambiamento delle basi non rimane limitata a questo spettro politico, ma viene messa all'ordine del giorno e trasformata in azione anche dai suoi avversari, nel senso di una de-democratizzazione della democrazia. Già qui diventa chiaro ciò che vale in generale: la modernizzazione riflessiva non è una via politica a senso unico. Quello che viene messo in moto può essere utilizzato e mobilitato da *tutti* gli orientamenti politici per tutti gli scopi possibili. Questa forma storica che mette in dubbio le regole democratiche del gioco da parte di loro stesse, rappresenta altrettanto poco una fine (definitiva?) dell'emancipazione, quanto agevoli automaticamente la costruzione di forme cesaristiche di democrazia e di stato forte. Dalla forza con la quale si fa valere una "*politica nuova dello stato forte*" (Heribert Prantl) diventa chiaro che comunque non soltanto i movimenti sociali *al di fuori* delle istituzioni politiche, ma anche i movimenti sociali *all'interno* del sistema politico sanno utilizzare gli spazi della democrazia riflessiva. "Non passò neanche un giorno nel 1994 senza una richiesta di nuove leggi. Non passò giorno senza che non ci si lamentasse di un diritto troppo fiacco. I politici responsabili della giustizia e degli affari interni dell'Unione cristiano-democratica e della SPD fecero come se lo stato fosse uno straccio. Diedero l'impressione che la caratteristica principale dello stato liberale di diritto fosse la viltà di fronte al nemico criminale"⁶⁵. "L'espressione 'criminalità organizzata' viene utilizzata come un passe-partout che apre tutto – ogni tabù, ogni diritto fondamentale. Viene allentato il sistema di protezione giuridica costruito negli ultimi 45 anni. Vengono richiesti 'spazi fuori dalla giurisdizione' non soltanto nel diritto penale, ma anche nel diritto amministrativo". Prantl cita come esempi la "grande ondata di intercettazioni telefoniche", che può dare alla polizia la possibilità, nei casi sospetti, di carpire e di ascoltare le telefonate private, e la legge sulla lotta contro il crimine. Quest'ultima elimina la netta divisione tra polizia e ser-

dovevano fallire per le loro stesse contraddizioni. È una variante modernizzata della dottrina del tardo capitalismo, dove la crisi ecologica adesso occupa un ruolo che a suo tempo occupava la crisi della legittimazione del tardo capitalismo. Si tratta di un'altra teoria della 'terza via', al di là del socialismo e del capitalismo" (W. Zapf, 1992, p. 295).

⁶³ I. Lakatos (1970).

vizio segreto che serve come base alla democrazia della Repubblica federale. Il diritto penale, i diritti della polizia e dei servizi segreti, che fino adesso sono stati regolati, per buone ragioni, in modi molto diversi, cominciano ad annullarsi in un unico diritto della sicurezza interna.

Ciò vuol dire: le follie dell'intuire e dell'agire della società del rischio vengono trasferite sui "rischi della civiltà dello stato liberale" (Ronald Hitzer, 1996). I pericoli tecnico-ecologici inducono un sospetto di anomia generalizzata. In questo modo, le basi dello stato sociale della democrazia liberale vengono riprese e messe in discussione. "La politica sta per sviluppare un nuovo stato: nello stato di sicurezza del 2000 non occorrerà più perseguire i delitti e prevenire concreti pericoli, ma impedire i rischi già prevedibili. In questo stato ogni singolo cittadino sarà perciò considerato e trattato come fattore di rischio. Un tale stato concepito come un'organizzazione per impedire rischi, lascerà alla popolazione sempre meno libertà. La paura della criminalità ha come conseguenza, al modo della paura dei profughi, che una misura statale trova l'approvazione generale appena promette più sicurezza. In uno stato di questo genere la gente crederà di trovarsi, dapprima, in un club di vacanze ben sorvegliato – per accorgersi poi che si tratta di un carcere esclusivo. Il 'senso comune' così come è inteso ultimamente dalla politica conservatrice coincide con la rinuncia all'individualità e ai diritti del singolo"⁶⁶.

Questo mettere in questione principi democratici non può svolgersi solo in maniera mirata e riflessiva attraverso movimenti sociali dentro o fuori le istituzioni, ma è anche contemporaneamente il risultato dei processi automatizzati di modernizzazione. Ciò avviene là dove trapela l'idea che la creazione del consenso sociale dipende dalle forme di solidarietà trasmesse dalla tradizione – dall'ambiente socio-morale, dalle culture dei ceti e delle classi, dalle forme familiari, dalle tradizioni regionali, nazionali, etniche nonché dalla forza della fede di varie tradizioni religiose – che si consumano e si logorano nel corso della continua modernizzazione. Al loro posto subentrano le sofferenze della "(re)invenzione" delle cose comuni e del senso comune nel passaggio attraverso la molteplicità e i contrasti tra le situazioni e i temi delle mutevoli (auto)interpretazioni degli individui.

Quando queste forme del mettere se stessi direttamente o indirettamente in dubbio vengono intese come manifestazioni della modernizzazione riflessiva, allora si può dire, in senso più stretto, rispetto alle istituzioni e alle procedure della decisione politica che, *la democrazia diventa riflessiva*, e ciò non attraverso un esperimento del pensiero nel laboratorio-scrivania, ma come un esperimento reale in quasi tutti i campi dell'agire sociale.

Quello che qui può essere rappresentato soltanto con parole chiave, può essere facilmente generalizzato: si tratta della dissoluzione, ricostruzione, ampliamento, oppure del rafforzamento delle fondazioni dello sta-

to sociale (o anche della centralità o della decentralizzazione del lavoro retribuito), oppure ciò accade perché i diritti di sovranità dei singoli stati-nazione sono ormai da tanto tempo diventati illusori di fronte agli intrecci economici mondiali e della sicurezza militare, così che le arene della decisionalità democratica e le effettive dipendenze si dissolvono, quasi irrimediabilmente. In tutte le questioni di questo genere che renderanno belli i dibattiti celebrativi per la fine del millennio, è in gioco l'orizzonte problematico della democrazia divenuta riflessiva.

Indipendentemente dalla domanda se questo si vuole, se lo si ritiene giusto o meno, se lo si considera progressivo o catastrofico, il mondo occidentale è arrivato a una fase di riflessività, le basi della democrazia vengono illuminate, sondate, in un modo o nell'altro messe in movimento. Si è da tempo liberata una serie di possibili risposte alle domande che mostrano tutta la loro urgenza e che, ormai anche nella prospettiva delle scienze sociali e politiche, richiedono il passaggio dalle teorie e dai modelli semplici e lineari della democrazia a quelli riflessivi.

Senza esaminare in profondità questi spazi (abissi?), nei quali la democrazia mette in dubbio se stessa, e senza poterli ancor meno chiarire, si possono distinguere due diverse direzioni in cui questo può essere fatto: da una parte in *verticale*, o in maniera *intensiva*, dall'altra in *orizzontale*, o in maniera *estensiva*. Nella dimensione *verticale* avviene che non diventano tema del discorso soltanto le singole istituzioni democratiche (i partiti politici, il parlamento, il governo, il rapporto tra il diritto e la politica, dunque le competenze della corte costituzionale, ecc.), ma gli stessi principi della democrazia. Essi vengono confrontati o con le sfide delle società moderne riflessive, di fronte alle quali devono affermarsi (ad esempio, le questioni della distruzione della natura, degli intrecci internazionali, dell'impoverimento su scala mondiale, della sicurezza nell'epoca nucleare, ecc.), oppure con i propri principi e esigenze.

La democrazia moderna si basa sull'assioma del dominio autonomo degli individui: ogni uomo è padrone di se stesso e nessuno ha un altro padrone. Nella teoria politica e nella filosofia dell'illuminismo è stato posto questo problema, ma contemporaneamente è stato formulato, con un'invidiabile chiarezza, anche il problema basilare di tutte le teorie della democrazia, come può essere inteso il principio dell'autodeterminazione degli individui, come possono essere riassunte le autodeterminazioni individuali di massa, così che da queste possa essere fondata una collettività, una

⁶⁴ “Nella scienza politica a questo modo di pensare corrisponde il discorso delle ‘regole del gioco’ ed esattamente di quel ‘consenso di base’ (sulla costituzione, Ulrich Beck), che da sempre avrebbe dovuto essere il presupposto per poter ora, diffondere in maniera pluralista, la vera formazione della volontà politica sulle questioni concrete” (M. Geven, 1994, p. 3).

volontà comune (che, anzi, non deve proprio essere una comune volontà) e su di essa a sua volta uno stato con tutte le sue istituzioni, con le sue istanze e le sue autorità?

Si possono considerare come insufficienti almeno due risposte correnti: da una parte i meri modelli negativi di una democrazia che *limita* l'arbitrarietà dello stato e di chi governa, che tutela il cittadino dagli abusi, che è infine, dunque, nel migliore dei casi una democrazia illuminata dello stato autoritario. Perché questo presuppone il bisogno di legittimare e giustificare in primo luogo: lo stato, la sua autorità, l'efficienza del potere.

È già stata criticata e respinta da Immanuel Kant una seconda variante: è apparentemente e ampiamente condiviso il *principio di maggioranza*, il singolo si deve piegare davanti alla superiorità dei molti. Esiste anche una dittatura dal basso: la dittatura della maggioranza. Essa si serve dei procedimenti democratici. La democrazia e il totalitarismo non si escludono dunque, ma possono completarsi, rinforzarsi uno con l'altra. "Tra le tre forme dello stato, la democrazia", scrive Kant, "è necessariamente, nel vero senso della parola, un dispotismo", perché fonda una violenza esecutiva in cui "tutti decidono pro o anche contro quell'uno, che sia o che non sia d'accordo", decidono dunque "tutti, che però non sono tutti; il che è una contraddizione nei riguardi della stessa volontà generale e della libertà"⁶⁷.

Quando a noi tedeschi chiedono il biglietto d'ingresso nell'era democratica, noi in realtà non abbiamo da esibire nessuna Rivoluzione francese o americana e nemmeno inglese, ma – grazie a Kant! – abbiamo Immanuel Kant. La nostra rivoluzione si chiama "illuminismo" ("enlightenment" suona in anglosassone ancora come "Vernünftelei")*, porta il sublime titolo di *Critica della ragion pura* (un classico anticipatore della "rational correctness") e può essere stampato, letto, regalato o divorato dai tarli.

Ora però si deve constatare che il nostro filosofo rivoluzionario con un impiego sicuro, il nostro illuminista Kant, già 200 anni fa, evidentemente, non era sul terreno della nostra costituzione federale. Poiché la democrazia della maggioranza è per lui, come si è detto, "dispotica" per due motivi. Da una parte la volontà generale, tanto esaltata da Rousseau, è necessariamente una volontà "comune", perché annulla l'autonomia dell'individuo. Dall'altra parte, "tutti" comunque non sono o non devono essere coinvolti nel processo decisionale; si tratta dunque di una o dell'altra forma di *rap-presentanza*; se con ciò si dà una delega generale, un "assegno in bianco", per il consenso, non manca uno "choc in bianco" della politica priva del consenso. Questo però è di nuovo in contraddizione con la libertà e con l'autodeterminazione dei singoli, che la democrazia proclama.

La forma *repubblicana* dello stato, che Kant confronta con quella de-

⁶⁵ H. Prantl (1994 a), p. 8.

mocratico-dispotica, non deriva d'altra parte da un'unità, ottenuta, ad esempio con la regola della maggioranza, ma da un'ineliminabile *molteplicità*. Qui è normale il *dissenso* non il consenso, cioè il consenso sul quale devono essere costruite e rese vincolanti le decisioni politiche. La libertà si misura sulla libertà di esprimere non soltanto un'opinione diversa, ma di farla anche valere, ed è infine pensata come diritto fondamentale alla disobbedienza civile (Kant però non arriva così lontano)⁶⁸.

Comunque si vogliono considerare questi argomenti, dagli stessi risulta quanto instabili siano le basi della democrazia, misurate sulla loro stessa esigenza essenziale. In tutti i passi centrali di intermediazione – nel passaggio dall'autonomia individuale alla volontà comune (sovranità popolare), da questa alla regola decisionale (principio di maggioranza), da questa a una costituzione efficiente, che fissa e rende legittimo l'ordinamento dello stato e l'attribuzione dei suoi poteri – si possono avanzare obiezioni di principio, che non sono estrinseche, ma utilizzano il principio fondamentale della democrazia contro le sue forme istituzionali.

“Non esiste nessuna forma di convivenza umana, non esiste nessuna istituzione, non esiste nessuna costituzione che non si possa far saltare con il postulato dell'autodeterminazione individuale”, scrive Peter Graf Kielmansegg. “Le costituzioni democratiche si richiamano dunque alle norme che possono sempre essere applicate anche contro di esse. Le democrazie, per riprendere un'altra volta lo stesso concetto, vivono sempre nel pericolo di pagare un prezzo troppo alto, in base alle loro premesse normative. Non possono sfuggire a questo dilemma. Ora può anche sembrare a prima vista che si tratti di un problema teorico piuttosto che pratico. Infatti spesso non si è affatto consapevoli della tipica debolezza del fondamento delle costituzioni democratiche. Perché un consenso costituzionale, la generale disponibilità di accettare una determinata disposizione della costituzione come 'democrazia', potrebbe, in una certa misura, celare l'impossibilità di deduzioni chiare e vincolanti della costituzione dalle proprie premesse, e ciò avviene anche, abbastanza spesso. Ma non c'è alcun pericolo per l'esistenza di un tale consenso – il dilemma riguardante la fondazione si può trasformare, per questa ragione, in ogni momento, da problema teoretico a problema pratico”⁶⁹. Esattamente questo succede nel corso della modernizzazione riflessiva: con il diventare riflessiva della democrazia. Quello che Kielmansegg espone con un accenno all'oscuramento della democrazia può, rifacendosi a Immanuel Kant, mirare allo sviluppo ulteriore della modernità democratica in una modernità repubblicana, in una visione cosmopolita.

Oltre che in dimensione verticale, la questione della democrazia ri-

⁶⁶ H. Prantl (1994), p. 12.

flessiva si può sviluppare anche in dimensione *orizzontale*. La sovranità degli individui, affermata dalla democrazia, è legata alla sovranità e ai limiti dello stato-nazione, e all'interno di esso, nell'ambito di ciò che è politico nel senso più stretto: la democrazia finora è stata pensata orizzontalmente. Visto così, a molti sembra non soltanto incomprensibile, ma riprovevole e pericoloso, parlare in un qualunque senso, della "democratizzazione" della famiglia, dell'economia, del lavoro industriale (per non parlare della scienza). Per questo deve essere affrontato e elaborato *un* aspetto di questa riflessività orizzontale della democrazia: l'impossibilità di limitare i diritti fondamentali del cittadino a *un* ambito (politico-statale). Deve piuttosto essere abbozzata la prospettiva che, nella misura in cui l'operaio, la donna, il bambino, il cristiano, il soldato ecc., diventano cittadini, questo fatto si proietta su *tutti* gli ambiti e su tutte le sfere dell'agire, con la conseguenza che la società diventa un'altra.

La democrazia riflessiva, intesa orizzontalmente, significa dunque: le collisioni e le sintesi con il principio democratico delle logiche dell'agire, specifiche per ambiti, sono inevitabili, si possono osservare e ricostruire. Sono nello stesso tempo laboratori reali che ribollono di politica, nei quali nascono altre modernità. E bisogna analizzarli sull'esempio dell'impresa industriale.

Politicizzazione della razionalizzazione aziendale

Karl Marx aveva già criticato i diritti dei cittadini in quanto "vuoti", e molti marxisti continuano a farlo perché non comprendono il contratto di lavoro capitalista. In questo modo essi sostengono il potere della borghesia, integrano i lavoratori in un sistema a loro ostile e bloccano la rivoluzione socialista. Oggi, negli anni Novanta, dopo il crollo del sistema dello stato socialista, dobbiamo ribaltare questa prospettiva. (Soltanto oggi possiamo cominciare, in maniera imparziale, a leggere Marx, a lodare Marx e a criticare Marx, soltanto adesso, poiché è finito il dogmatismo del confronto ideologico-militarista.) Senza esagerare troppo si può dire: un buon pezzo del socialismo realmente esistito è stato, insieme a diversi diritti dei cittadini, realizzato *nel* capitalismo (trasformato da questo come categoria) mentre la rivoluzione socialista ha portato direttamente all'interdizione (antisocialista) dei cittadini, privati dei diritti – ed è fallito anche per questo, e non come ultimo motivo.

L'obiezione decisiva contro questa visione resta l'esistenza del contratto di lavoro capitalista. Tale contratto viene visto da molti⁷⁰ come un elemento strutturale dei rapporti di classe capitalisti che continua a avere effetto. L'argomento è: può darsi che la consapevolezza della gente e le forme della loro vita si allontanino sempre di più dal modo di pensare e di agire di clas-

se, ma finché la struttura centrale del potere, il contratto di lavoro salariato, è e resta *la* base dell'agire economico, la società porta l'impronta "capitalista". Questa visione si basa su due postulati strettamente collegati: da una parte, quello sulla divisione tra politica e economia, dall'altra, quello sullo spostarsi del diritto di disporre della propria forza lavoro sull'acquirente stesso, sull'imprenditore, cioè sul manager; tutti e due, questa è l'argomentazione, vengono sanzionati con il contratto di lavoro capitalista – con questa conseguenza: i diritti dei cittadini devono essere lasciati nello spogliatoio del posto di lavoro restando in questo modo "vuoti".

È tipico che questi principi non possano essere giustificati con la forma giuridica del contratto di lavoro, ma con i rapporti reali di potere di coloro che dispongono dei mezzi di produzione, e di coloro che possono soltanto vendere e affittare la propria pelle, la loro capacità e il loro sapere, la loro forza lavoro. La faccenda si lascia dunque ribaltare: nella misura in cui viene attuata l'uguaglianza dei diritti prevista dal contratto di lavoro, così che i cittadini stessi, o loro insieme con altri, decidono come disporre della propria forza lavoro, oppure, detto in altro modo, nella misura in cui i diritti dei cittadini rientrano anche *nella* sfera economica, viene meno quest'ultimo pilastro del contrasto tra lavoro e capitale.

Difatti, si può dimostrare che l'onda della razionalizzazione in tutti gli ambiti dell'economia rimuove doppiamente ovvie certezze di base: da una parte – detto con durezza – il capitalismo globale elimina il lavoro retribuito; la conseguenza è una disoccupazione, politicamente esplosiva, di massa, nei centri della società moderna, nonostante la crescita economica o in seguito ad essa, (che può essere celata da rapporti di lavoro non-normali). Da tempo non si tratta più della redistribuzione del lavoro, ma della redistribuzione della disoccupazione – resa invisibile nelle nuove forme miste di disoccupazione e di occupazione, perché queste ufficialmente valgono come "(piena) occupazione" (lavoro a tempo determinato, occasionale, part-time, ecc.). Così molti vanno oltre a tutto ciò consolandosi che con ogni crisi il "brodo della società attiva" diventi sempre più magro e che una gran parte, crescente, della popolazione, abbia comunque ancora soltanto insicuri "posticini di lavoro", dei quali si può parlare soltanto cinghiosamente di esistenza assicurata.

Detto sistematicamente, nel corso della crescita economica il lavoro viene sempre più sostituito dal capitale e dal sapere. In questo modo vengono, tra l'altro, posti i seguenti quesiti: come possono, tutte quelle funzioni che nella *prima* modernità erano indissolubilmente legate e intrecciate con il lavoro retribuito – l'esistenza materiale, la sicurezza sociale, lo

⁶⁷ I. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 207.

status e l'identità – essere dissolte in una *seconda* modernità e sostituite da altri – quali ? – istituti e centri d'attività sociali? Che cosa significa ciò per una società e per la sua esigenza di democrazia e di giustizia, quando il reddito reale proveniente dal lavoro retribuito, non è infatti cresciuto nemmeno di un 2% negli ultimi 15 anni (dopo la detrazione degli aumenti delle imposte, ecc.), mentre nello stesso periodo il reddito di capitale ha avuto un aumento reale notevole del 59%? (queste cifre valgono per la Germania). E che cosa significa quando questa spaccatura rappresenta appena l'inizio di uno sviluppo in cui la produttività crescente del capitale e del sapere impoverisce e emargina l'istituto centrale della prima modernità – il lavoro retribuito? (vedi a questo proposito anche il paragrafo successivo).

D'altra parte e parallelamente, quanto al lavoro residuo, hanno luogo *razionalizzazioni che cambiano le regole*, avviene dunque una *razionalizzazione della razionalizzazione*, in cui i sistemi del potere e delle regole dell'agire aziendale possono essere decise e di nuovo pattuite e stabilite. Ciò vuol dire una (sub-)politicizzazione immanente di forme di lavoro industriale e di relazioni di produzione⁷¹. Questo a sua volta significa: quello che è politico (inteso in senso non partitico) si sposta nella sfera dell'economia.

In questa maniera scoppiano scontri aperti intorno all'integrazione dei diritti dei cittadini nei ruoli di lavoro e nei rapporti di potere nelle aziende. Questo conflitto si ferma sulla questione dell'(auto)controllo delle prestazioni di lavoro, dei contenuti, dei risultati e delle forme di lavoro⁷².

I risultati di questa lotta per annullare il “dimezzamento della democrazia” nel lavoro industriale, per la realizzazione dei diritti dei cittadini *nella* sfera del lavoro e dell'economia, sono del tutto indefiniti e comunque, ancora ambivalenti. Ma lo spazio della possibilità che si è aperto nelle aziende (e in ciò che in esse è ancora rimasto), non può essere per ancora molto tempo inteso secondo il modello della razionalizzazione lineare, secondo lo schema di un taylorismo post-taylorista, ma si tratta come minimo *anche* di una fusione della riforma democratica che cambia le basi dell'agire aziendale, con la razionalizzazione capitalista. Si tratta di una (ri)forma del lavoro, organizzata e modellata sulle basi dei diritti dei cittadini e dunque postcapitalista, si tratta in fin dei conti addirittura di eliminazione degli ultimi resti del capitalismo.

Le conseguenze però sarebbero notevoli: nella misura in cui i diritti stabiliti dal contratto di lavoro potrebbero essere, per una ristretta parte del-

* Enlightenment in ingl.= illuminismo che è in tedesco Aufklärung; Vernünftelei invece significa “il filosofeggiare” (N.d.T.).

⁶⁸ H. Arendt (1989), pp. 119-160.

la popolazione attiva, socialmente *riscossi*, e la disponibilità di offrire la forza lavoro potrebbe essere effettuata anche e sostanzialmente dagli stessi lavoratori, il contrasto lavoro-capitale verrebbe spostato sul binario morto della storia. Perché da una parte in questo modo si *riscuote* la vecchia ideologia della produzione capitalista – i proprietari dei mezzi di produzione e i proprietari del *know-how*, mirano al medesimo scopo, ad esempio anche nel procedere *contro* i critici ecologisti e contro queste minacce sempre più incombenti sul mercato e sui prodotti.

Dall'altra parte, sono sempre meno numerosi i lavoratori che godono di questo lavoro "emancipato", concepito come diritto del cittadino. Ciò però significa: si sta aprendo un nuovo profondo abisso tra i proprietari del posto di lavoro e dei mezzi di produzione, da una parte, e l'esercito crescente dei non più sfruttati, senza lavoro (retribuito), dall'altra. Non come ultima conseguenza, il soggetto di un lavoro democratizzato non sarebbe più il proletario. Lo è il cittadino (o la cittadina) il cui orgoglio professionale si nutre da due fonti: dalla capacità professionale e dalla consapevolezza di disporre dei diritti civili e di libertà⁷³.

Invece di parlare della "fine della divisione del lavoro"⁷⁴, della "fine della produzione di massa"⁷⁵ (oppure del concetto della "razionalizzazione del sistema")⁷⁶ sorgono qui le domande di una *teoria della razionalizzazione della razionalizzazione aziendale*. Questa teoria si distingue dalle concezioni menzionate, tra l'altro, nei seguenti punti di vista:

La ri-razionalizzazione si concepisce come una forma del *politico*, orientata contro l'idea che, nel processo di razionalizzazione, le *logiche concrete* – tanto della tecnologia quanto dell'economia – siano realizzate più o meno senza margini. Questa visione si distingue dall'altra per il fatto che gli esiti e i risultati di questi procedimenti creativi sono determinati, sono comunque determinabili e calcolabili, – dunque, di fronte alla calcolabilità della razionalizzazione viene sottolineata la *contingenza* del politico.

Questa interpretazione politica si manifesta inoltre soprattutto nel fatto che i confini tra il politico e l'economico sono doppiamente permeabili: da una parte, i processi e i risultati della razionalizzazione non sono più interpretabili con la razionalizzazione, come immanenti all'economia, al capitale o all'azienda. Si tratta piuttosto, anche e innanzitutto, di una sintesi tra democrazia e economia, da inventare. L'agire aziendale diventa dipendente dalla gente, dalla legittimazione.

Dall'altra parte, le basi e i sistemi di regole della razionalizzazione aziendale diventano esse stesse oggetto dei conflitti, delle decisioni, e con ciò anche: delle razionalizzazioni. Non si tratta di continuare a scrivere e applicare i principi noti della razionalizzazione aziendale, ma è in questione qui la loro autotrasformazione. Si tratta, in una parola, della politica del-

⁶⁹P. G. Kielmansegg (1977), p. 121.

la razionalizzazione che *cambia* le regole e *non* di quella che *applica* le regole. Resta ancora da rendere e mantenere consapevole questa razionalizzazione della razionalizzazione (anche dal punto di vista delle scienze sociali) come uno spazio delle possibilità, dell'interesse, dei conflitti, delle decisioni, delle opinioni della gente – anche nel senso della necessità di una ri-razionalizzazione ecologica.

Per evitare un equivoco: la politicizzazione della razionalizzazione non comprende alcun automatismo per la democratizzazione e ecologizzazione del lavoro retribuito, e allora probabilmente neppure del “lavoro industriale”. È un viaggio senza una polizza assicurativa sulle trasformazioni evolutive. È anche possibile, forse addirittura probabile, introdurre nuovi controlli, forse perfino un intelligente taylorismo. Ma anche questi sarebbero il risultato di un *contrasto*, di un divenire politico della razionalizzazione nei vari sensi sopra ricordati. Chi nasconde questi possibili spazi creativi, questi orizzonti del contingente politico nei centri della vecchia società industriale dove vengono create coercizioni istituzionali, dà conferma della realtà ideologica dell'aura “della determinazione capitalista”.

La politica del cambiamento delle regole può però non soltanto imporre i diritti fondamentali ma anche, ad esempio, abolire o sotterrare quello che Marshall chiama “diritti economici dei cittadini” – dunque il diritto di creare i sindacati, portare avanti le trattative per il salario e scioperare. Per dirlo chiaramente, la politicizzazione della razionalizzazione significa che possono essere decise le norme fondamentali degli uomini, cioè del lavoro e della produzione industriale. Ciò *può* anche dare ragione a Foucault e in una successiva, sovversiva dissoluzione dei diritti fondamentali, finire con un'installazione di un “vincolo elettronico” (Gilles Deleuze) dentro e fuori del lavoro⁷⁷.

Questo sembra essere assolutamente possibile. E infatti quasi tutti gli argomenti finora esposti, a favore dell'autonegazione, dell'autocambiamento, dell'autodissoluzione, riguardano *un* lato del conflitto tra lavoro e capitale, cioè il lato del lavoro, mentre il “lato del capitale” sembra essere per il momento risparmiato. Detto con le parole della sociologia del potere, ciò non porta a un capitalismo senza classi, ma a un capitalismo senza lavoro e senza classe *operaia*, mentre “il capitale” (qualunque cosa esso possa significare) può ostentare il fatto d'essere un giocatore senza avversari. Quello che *potrebbe* nascere sarebbe dunque un capitalismo senza classi, un capitalismo puro “intelligente”, antisociale, un neoliberalismo senza virtù che smantella i diritti fondamentali conquistati con la lotta attraverso la prima rivoluzione borghese e il movimento operaio, forse addirittura con il

⁷⁰ Ad esempio H. Bravermann (1977); vedi in proposito anche A. Giddens (1983).

consenso (ottenuto con la forza) dei partiti operai dell'Europa privati del loro cuore.

Qui però non sono d'aiuto i giuramenti di solidarietà, né serve restaurare le vecchie forme organizzative (sindacati, partiti operai, ecc.), ma trattare teoricamente e politicamente la questione: come possono essere nuovamente concordate sulle basi del sociale, le maggiori pretese della vita di ciascuno, dell'autodeterminazione e della partecipazione alla determinazione del lavoro e della cooperazione? Come i cittadini (e le cittadine) possono farsi legare, impacchettare, ingaggiare *al di là* del lavoro e del capitale? I movimenti dei cittadini, le organizzazioni dei cittadini, i partiti dei cittadini dentro e fuori al lavoro retribuito, che difendono i diritti fondamentali e spingono per una democratizzazione della democrazia dimezzata, potrebbero rappresentare *una* prospettiva futura dell'organizzazione politica della società individualizzata.

La trappola della povertà: della fragilità delle posizioni e delle biografie sociali

Con la crisi ecologica si è diffusa la consapevolezza che le istituzioni della prima modernità, quella della società industriale, in particolare la tecnica e l'industria, non possono controllare molte delle conseguenze che hanno determinato. Questa considerazione è più complicata di quanto appare a prima vista. Sembra ricordare a ciascuno la figura dell'apprendista stregone. Ma questo non è il caso per due ragioni: da una parte, si tratta di conseguenze che vengono sistematicamente oscurate da crescere invece in modo così esponenziale; dall'altra, l'impossibilità del controllo si misura dal venire meno degli strumenti conseguiti e disponibili. È stato ad esempio istituito un sistema variabile per determinare i valori limite di tollerabilità degli agenti chimici. Con un'analisi più precisa si vede che esso non soltanto non risolve il problema, ad esempio perché nell'infinita molteplicità dei materiali nuovi, soltanto un numero molto limitato di essi è sottoposto a questi regolamenti, e così l'intero sistema dei valori limite assomiglia a un formaggio svizzero di cui, come si sa, i buchi sono l'essenziale. Ciò che è stato pensato e preparato come soluzione, si trasforma, anche sotto banco, sostanzialmente nella causa stessa del problema: materiali legalmente autorizzati perché non studiati, avvelenano l'aria, l'acqua, il suolo e gli alimenti con la conseguenza che non è la violazione delle regole, ma la normalità della loro osservanza che impesta "l'ambiente".

Quello che emerge da questi e da molti altri esempi è il capovolgimento delle istituzioni che *combattono* i problemi nelle istituzioni che li *causano*. Sono dunque, detto ancora una volta in maniera diversa, i problemi di *secondo ordine*, quelli che danno del filo da torcere alla modernità industriale. Mentre i problemi di *primo ordine* rimandano a un mondo pre-

moderno – alla natura, alla tradizione, alle permanenti coercizioni dei sistemi di potere fondati sul trascendente – contro il quale l’esigenza di dare una risposta e l’esigenza di progresso della modernità montante può spiegare il suo pathos e la sua forza di persuasione, i problemi del secondo ordine derivano dal sistema istituzionale della stessa modernità industriale. La conseguenza è: colui che contro i problemi del *secondo ordine* mette in moto le prescrizioni insite in queste istituzioni, non soltanto non contribuisce alla loro soluzione, ma, al contrario, li produce e li acuisce. Per impedire che questo succeda, sono necessari accorgimenti complessi: si devono negare i problemi di secondo ordine, renderli innocui, si deve addirittura impedire che vengano individuati e conosciuti. Questa distinzione tra problemi di primo e di secondo ordine concretizza la distinzione tra la prima e la seconda modernità.

Avendo a che fare con le incertezze e le conseguenze “impreviste” (rese tali da una determinata rete organizzativa), per questo contrasto tra i problemi di primo e di secondo ordine, è diventato d’uso comune fare distinzione tra *rischi* e *pericoli*⁷⁸: i rischi sono *ancora* e i pericoli *non più* conseguenze della produzione industriale e dei sistemi tecnici, in linea di principio controllabili (secondo regole determinate, socialmente pattuite) con le istituzioni esistenti.

In mezzo a tutto questo si distingue – molto grossolanamente – il principio di poter avere un’assicurazione privata. Là dove le assicurazioni, misurate sui criteri della razionalità economica a loro immanenti, si ritirano oppure dove neanche si sono impegnate, i sistemi d’allarme della controllabilità delle conseguenze lampeggiano, e ciò succede anche quando i tecnici e i manager giurano sull’innocuità delle aziende.

Come stiano le cose nei particolari, qui interessa in linea di principio lo stato delle problematiche di secondo ordine. Qui cambiano gli accorgimenti che sono creati per far fronte alle domande e alle problematiche, realizzati come lager dell’ulteriore modernizzazione della modernità, e si trasformano, conservando integri i loro principi e la loro prassi, da fonti per la soluzione dei problemi a fonti di nuovi problemi. Il diabolico in questo è che entrambi avvengono contemporaneamente e che proprio questa contemporaneità blocca tutto: il riconoscimento e il superamento di questo capovolgimento delle funzioni. Si tratta addirittura di un cambiamento funzionale di bandiera. Come è già accaduto per la crisi ecologica e le pericolose conseguenze della trasformazione tecnologica di serie (ad esempio la genetica e la genetica umana) anche questo non è ancora neanche lon-

⁷¹ Ad esempio Bechtle, Lutz (1989), H. Matthies *et al.* (1994), G. Ortmann (1994)

⁷² Matthies *et al.* (1994); K. Doerre (1995).

tanamente capito⁷⁹. Là giocano e si rispecchiano le dimensioni delle conseguenze ancora in uno spazio oscuro che è difficile rendere visibile. Tuttavia, questo disertare dal fronte delle soluzioni dei problemi, al fronte dove essi vengono causati, vale, come un po' alla volta si chiarisce, non soltanto per le istituzioni che con la crisi ecologica si sono trovate sotto i riflettori della gente allarmata (industria chimica, gli organi di normativa e consulenza tecnica, alcuni gruppi professionali, la gestione dell'ambiente, ecc.), ma ha un valore molto più generale. Un problema analogo si può ravvisare nella scuola, nell'ufficio di collocamento, nel diritto del lavoro, nonché nei servizi dello stato sociale e del *welfare*. Le loro prestazioni sembrano essere collegate a conseguenze finora non abbastanza seguite e il cui superamento esse stesse impediscono. Così si producono e si acuiscono le problematiche alle quali devono dare risposta e ciò in una misura che si fa beffe di ogni ragione e soprattutto della richiesta di soluzioni di queste istituzioni. La dimensione di questa discrepanza potrebbe corrispondere a quella dell'autominaccia ecologica. Eppure c'è una differenza decisiva: le conseguenze hanno occhi, mani e armi.

Il più evidente esempio di ciò sono i ghetti degli emarginati – il *Lumpenproletariat* della civiltà – non soltanto in India, in Sudamerica e in Africa, ma in tutte le metropoli del mondo⁸⁰. Negli Stati Uniti il 20% della popolazione vive al di sotto del limite della povertà; non è facile conoscere il numero dei nuovi analfabeti. I bambini devono passare attraverso i *metaldetector* per entrare a scuola, perché non si accoltellino e non accoltellino i loro insegnanti. Questi sono soltanto pochi, grossolani indicatori che anche queste “conseguenze” non sono proprio “conseguenze dell'ambiente che ci circonda”, che possano essere considerate esterne, ma che hanno un diretto effetto di ritorno sul centro della società, restandovi presenti. Al concetto della “distruzione dell'ambiente che ci circonda” corrisponde quello dei “ghetti della povertà”. Ambedue fingono di fare quello che è proprio impossibile fare: confinare, cancellare le “conseguenze” nei centri della società moderna.

Il primo passo verso questa scoperta sta nel distruggere le finzioni della prima modernità, quella della società industriale, secondo la quale si tratterebbe delle problematiche del *primo* ordine. Ciò significa: più scuole, più *welfare*, più lavoro sociale, più crescita economica, più posti di lavoro o più polizia, più leggi penali, più carceri, più stato, potrebbero, se non risolvere il problema degli esclusi, spostarlo comunque sotto la soglia del-

⁷³ K. Dörre (1995).

⁷⁴ H. Kern e M. Schumann (1984).

⁷⁵ M. J. Piorc e Ch. Sabel (1985).

⁷⁶ N. Altmann, M. Deiß, V. Dohl e D. Sauer (1986).

l'attenzione pubblica. Alla base di questo sta la confusione tra la modernità semplice e quella riflessiva. Così viene rimosso quello che invece bisogna riconoscere: che, e perché, le scuole, le istituzioni di assistenza pubblica, la politica di *Law and Order* ecc., non risolvono queste problematiche degli esclusi, ma le ingrandiscono e le producono.

Quello che qui si manifesta nei nuovi riti e lealtà tribali, e nel dominio tribale – con il ridursi alla mera sopravvivenza, con la violenza che non serve a nulla se non a suscitare emozioni in chi la esercita, con la criminalità diventata tanto normale, perché il senso della legalità appartiene a un'altra costellazione – non ha niente a che vedere con una ferocia originaria che precede la civilizzazione. È una forma di *barbarie fabbricata* dalla civilizzazione. Si tratta cioè di problematiche di secondo ordine. Questa barbarie è il risultato – paradossale e quasi mai compreso – della somma di tutti gli sforzi per prevenirla, per fondare e costruire dunque una società umana. L'espressione “barbarie” è centrata perché indica il contrario della civilizzazione che si manifesta di nuovo all'apice della civilizzazione.

Il punto decisivo si può fissare nel riflesso dell'individualizzazione. Tutti i modi di condurre la vita nelle società moderne sono altamente socializzati. Ciò significa che questi modi, anche quando l'uomo è ingannato dall'immagine dell'autonomia individuale che gli balza nella testa, possono essere realizzati soltanto con la associazione di e con la dipendenza da numerose istituzioni⁸¹. Questo si giustifica essenzialmente con il fatto che nell'accesso alla modernità vengono tagliate tutte le possibilità e tutte le premesse dell'autosufficienza. I contadini sono l'eccezione che conferma questa regola, ma anche loro si riforniscono nel frattempo in buona (o cattiva) parte al supermercato. Ognuno lavora dunque per qualcosa che, sotto l'aspetto della sicurezza della vita, non costituisce nulla. Così però il lavoro subordinato e tutto quello che ne è la premessa, diventa la chiave della condotta della vita nell'era moderna: non soltanto l'istruzione, ma anche i posti di lavoro disponibili, non soltanto un certo sapere soggettivo, ma anche competenze dimostrabili, certificabili, e non soltanto queste, ma anche la prontezza e capacità, come pure un ritmo di vita, della giornata e dell'anno che corrisponde allo studio e al lavoro, senza parlare del permesso di soggiorno, del passaporto, ecc.

“Individualizzazione” (così come qui viene intesa) è esattamente il processo in cui tutto ciò riesce (più o meno) agli individui. L'individualizzazione si può così intendere come un insieme di *cerchi positivi*. Qui riesce dunque l'accesso all'istruzione superiore, per avere una professione, un'abitazione stabile, bella, ovviamente sullo sfondo di una cittadinanza sicura e di diritti garantiti di libertà politica. Tutto sommato questo seduce e

⁷⁷ R. Hitzler e E. Koenen (1994).

conduce facilmente alla malinconia a tre stelle della disperazione.

Insieme a molte forme intermedie e sfumate c'è anche, logicamente, il caso contrario del *cerchio negativo*, detto in maniera più colorita: della *trappola della povertà*. Questa scatta, del resto meccanicamente, sommando ed esaltando le "esclusioni" (Niklas Luhmann). Gli uomini che si trovano in questa trappola non soltanto non hanno nessuna *chance*, ma piuttosto corrono contro il muro burocratico delle inutilità. È decisivo che questo muro è l'altro lato dei presupposti d'accesso altamente selezionati, che un singolo molto difficilmente riesce a capire e che non può controllare. Detto con gli slogan: *non c'è casa, non c'è lavoro. Non c'è lavoro, non c'è casa. Non c'è lavoro e non c'è casa: non c'è democrazia.*

Così, ad esempio, si comincia con il fatto che cambiano i presupposti per ottenere un lavoro, che senz'altro è la condizione principale per condurre un'esistenza. All'improvviso il mercato del lavoro ha, per dire così, un'altra serratura, e le vecchie chiavi – ad esempio un diploma di una scuola professionale o di una scuola media – non aprono più nulla. Così l'istruzione, cioè i livelli di preparazione scolastica, da una scala con la quale si sale diventa una scala mobile di discesa e che bisogna percorrere in senso opposto per riuscire a raggiungere un piano ancora soddisfacente. Se però non sono stati conseguiti gli studi che danno una qualifica professionale non resta altro che l'assistenza sociale per tutta la vita. Comunque anche questa diventa del tutto irraggiungibile là dove già la scuola si trova nelle alte cime di un burocraticamente irraggiungibile Monte Everest. Le famiglie (ad esempio in India, ma anche in Brasile o negli Stati Uniti), che vivono in strada, non possono denunciare un recapito stabile: così per loro non c'è possibilità di frequenza scolastica. Chi non ha la carta d'identità o la residenza deve finire in carcere se sospetto, non può votare, non può sposarsi (ufficialmente), ecc.

Così, nella nostra società, non solo la malattia, il divorzio o la disoccupazione, ma anche la perdita del conto in banca può essere già l'inizio della fine. Senza il conto, non c'è lavoro, non c'è la casa, ecc. L'apertura di un conto presuppone un buon lavoro e un'abitazione. Ad ogni modo, gli impiegati di banca sono diventati doganieri che decidono chi viene ammesso e chi no, nell'ambito spazio interno delle sicurezze della civilizzazione.

La moderna biografia con la sua immanente dipendenza dalle istituzioni è stata spesso paragonata a una marionetta appesa al filo delle regole burocratiche. Ora diventa chiaro che la contro-esistenza di queste marionette che hanno i fili tagliati costringe a una vita *extracivilizzatrice* e *contro-civilizzatrice nella* civiltà. La trappola della povertà è un prodotto della più recente, intensa e negativa, socializzazione. La posizione degli esclusi è il rovescio di sofisticate richieste da parte delle istituzioni. Il paradosso sta nel fatto che queste – almeno in buona parte – furono inventate proprio per impedire simili crolli. Ma gli esclusi sono in un altro senso per niente

esclusi, ma ovunque presenti. Lo scandalo della loro posizione di esclusi ritorna a colpire i centri della società moderna: non soltanto nella forma della violenza e dell'abbruttimento, ma anche in quella del disturbo e della distruzione delle richieste e delle basi delle istituzioni che vivono della finzione del superamento di questi "esclusi inclusi".

È ovvio che la differenziazione funzionale non può mettere ordine nella sfera dell'esclusione nonostante essa, in base alla sua stessa immagine sociale universalmente nota, non possa non interessarsene; dunque, non può distinguere il denaro secondo la mano che glielo dà oppure glielo prende. Lascia che il diritto valga per tutti e non toglie a nessuno la possibilità (oppure non la rende dipendente da autorizzazioni) di sposarsi e di fondare una famiglia. Questa logica della differenziazione funzionale si scontra però con la condizione dell'esclusione. La sua improbabilità, la sua artificiosità diventano evidenti. I suoi codici valgono e non valgono nella stessa società. E quando diventa difficile e non si può ricorrere alla marginalizzazione, si può concludere che la società, con la distinzione tra inclusione (con integrazione flessibile) e esclusione (con integrazione rigida) è 'supercodificata' e che, quando si vuole arrangiarsi, ci si deve orientare innanzitutto secondo questa differenza. Questo certamente si ripercuote sugli stessi sistemi funzionali che non bastano alle proprie esigenze e perciò cominciano a adattarsi. Che cosa significa per il sistema scolastico che l'analfabetismo non scende, ma aumenta per ragioni che la scuola non può controllare? Che cosa significa per il sistema politico quando non si può più assicurare la pace (= libertà dalla violenza) in zone sempre più numerose? Che cosa significa per il sistema giuridico quando l'ambito dell'esclusione e poi anche la polizia, come organizzazione di collegamento tra l'inclusione e l'esclusione, e infine anche la politica stessa, non sono più collegate a uno stato di diritto ma possono agire altrettanto bene e con successo sia legittimamente sia illegittimamente. Che cosa significa per il sistema economico quando grandi parti della popolazione sono escluse dal mercato, ma non possono neanche sopravvivere ricorrendo a un'economia di sussistenza, così che diviene evidente che l'economia non è in grado di fornire nutrimento sufficiente là dove è richiesto? Per ora non abbiamo nessuna ragione di supporre che queste condizioni possano portare a un collasso su scala mondiale dei sistemi funzionali. La loro autopoesi è troppo robusta per fare ciò. Quando però si è attenti agli sviluppi strutturali all'interno di questi sistemi, non si possono più ignorare gli effetti di una regola che impone di distinguere con crescente durezza l'inclusione dall'esclusione. Comincia qui un *trend* che merita almeno la stessa attenzione e produce almeno lo stesso sgomento che si ha di fronte al problema ecologico che

⁷⁸ U. Beck (1988), C. Lau (1995), W. Bonß (1995); a proposito dell'assicurazione come sistema d'allarme precoce, vedi M. Haller (1996).

oggi è considerato dominante”⁸².

Il “destino costruito” degli esclusi nasce dal legame tra l’assolutezza e l’abbandono, con il quale da una parte l’esclusione si produce come “conseguenza secondaria”, dall’altra la si accetta come una specie di secondo “destino naturale”. Con la natura però, questo rendere naturale e fatale una condizione disperata, non ha niente a che vedere. Tutto quello che produce questa diversità di coloro che dalla civiltà sono stati centrifugati al di fuori di essa, è altamente moderno: la dipendenza dall’accesso alle istituzioni per poter solo esistere e potersi creare una prospettiva e una biografia; il quasi meccanico intrecciarsi delle esclusioni delle quali è fatta la loro condizione disperata; lo stesso frantumarsi delle strutture di sostegno della sicurezza, del matrimonio, della famiglia, dei genitori, di un vicinato efficiente, in cui significativamente solo le chiese, almeno in parte, possono essere escluse da questo non adempimento. Tutto ciò è originariamente moderno, addirittura molto riflessivamente moderno. A ciò si aggiunge la macchia nera di come le istituzioni percepiscono i problemi. Il vecchio detto cinese: “Chi vuole cambiare il mondo guardi prima la propria casa” sta in netto contrasto con l’egoismo dominante *delle istituzioni*.

Tra le diverse forme di base della biografia nella modernità si devono distinguere: la biografia *di rischio*, la biografia *di pericolo*, ed esistenze e posizioni *catastrofiche* da barbarie fabbricata. Per queste ultime, l’espressione “biografia” sarebbe euforica, poiché presuppone elementi dell’individualismo moderno. Questi “rovesci” degli accessi gerarchizzati alle istituzioni non si sommano però neanche alle posizioni di classe, perché queste presuppongono proprio quello che qui viene proprio eliminato: la (dis-)integrazione mediante la (dis-)occupazione retribuita. Luhmann ha cercato di dimostrare che questa “sfera d’esclusione” – diversamente dalla società funzionalmente differenziata – sia “altamente integrata”, e ciò “perché l’esclusione da un sistema funzionale quasi automaticamente porta all’esclusione da un altro”⁸³.

Tuttavia, quest’impressione inganna, oppure vale solo in un senso funzionalista molto ristretto: qui si creano, non nell’uniformità dell’esclusione istituzionale, ma per conto proprio, non posizioni integrate in qualche modo, ma forme provvisorie di auto-organizzazione obbligata, che nella tarda modernità assomigliano allo stato originario hobbesiano. Le opportunità provvisorie, minimaliste di sopravvivenza devono essere rubate, ottenute con la frode e arraffate, utilizzando strumentalmente il non visto, il rimosso – le lacune della legge, le immondizie, ecc.

⁷⁹ U. Beck (1988), E. Beck-Gernsheim (1995), N. Luhmann (1991) se ne occupa solo marginalmente.

⁸⁰ S. Wacquant (1990), W. J. Wilson (1991), J. Wolch (1991), P. Peterson (1991), S. Lash e J. Urry (1994), pp. 145-170.

Queste forme di sopravvivenza nel lato negativo della modernità sono difficilmente raggiungibili e comprensibili per lo sguardo indagatore della scienza sociale istituzionalizzata, ma la caratteristica fondamentale del distacco proprio di quei fili istituzionali ai quali è appesa la condotta di vita nella modernità le distingue dalle biografie di pericolo e di rischio.

Queste due condotte di vita tardomoderne hanno in comune tensioni minacciose. Ambedue sono – qualche volta più, qualche volta meno – possibili biografie di collasso, ossia biografie nelle quali – nonostante tutto lo splendore della ricchezza e della sicurezza – sono sempre presenti le possibilità di scivolare o di precipitare. Le “biografie fai-da-te” (R. Hitzler) sono faticose. Perché coloro che si costruiscono l’esistenza da soli devono necessariamente e in continuazione ricucire e tenere insieme i tappeti sui quali qualche volta apparentemente volano, con i fili delle proprie mani e dei propri pensieri.

Per quanto riguarda le biografie *di rischio*, sembra che le risorse disponibili (non importa di che genere) corrispondano *ancora* all’esigenza di controllo (e alla sensazione del controllo) mentre le biografie *di pericolo* hanno superato proprio questa soglia delle risorse utilizzabili. Qui si vedono degli individui esposti alle situazioni strazianti nelle quali disperatamente, con tutte le possibilità di controllo che hanno a disposizione, corrono dietro ai problemi che a questi controlli sfuggono. Diversamente da come avviene nel “distretto istituzionale” delle situazioni di esclusione, queste biografie di pericolo hanno sempre presupposto il desiderio e la necessità di condurre una vita tutta loro. Soltanto in questa prospettiva prende forma la sensazione di essere stati esposti a troppe pretese e travolti dalle contraddizioni della modernità, il che emerge in tante interviste fatte nell’ambito della scienza sociale.

Una nuova Riforma?

Alla domanda, che cosa vuol dire modernizzazione riflessiva, in tutto questo testo si è tentato di dare una risposta brutalmente semplificata: il cambiamento delle basi della modernità industriale. Tuttavia, questa risposta a sua volta solleva altre nuove domande:

Quali basi cambiano e per chi? Come? Cambiano nel pensare? Nell’agire? Con le conseguenze secondarie, non viste, dell’agire? Chi *vede* le conseguenze secondarie “non viste” e le registra? Come si può dunque decidere, seguendo un metodo, se talune basi di determinate istituzioni rimangono uguali oppure cambiano?

Che le “basi” del modo di vivere e di lavorare cambino nel passaggio

⁸¹ U. Beck e E. Beck-Gernsheim (1993, 1994).

dall'esistenza nomade a quella sedentaria, è stato diagnosticato solo *post hoc* e poi generalmente accettato. Come si distingue il Rinascimento dal Medioevo e dall'Età moderna, rimane argomento in discussione. La sociologia è tuttavia largamente d'accordo (una delle poche eccezioni: la teoria della cultura di Mary Douglas⁸⁴ sul fatto che tra le società tradizionali, corporative, di economia agricola, feudali e quelle moderne, industriali, capitaliste, democratiche, esiste una frattura sistematica. Eppure questa frattura è sempre stata diagnosticata solo più tardi. I contemporanei sono abbagliati dal presente. Anche l'autodescrizione e l'autopercezione della società *come* società industriale, non è stata compiuta al suo inizio nel diciottesimo nel diciannovesimo secolo, ma solo molto più tardi nel ventesimo secolo. Analogamente, la teoria della modernizzazione riflessiva deve combattere con tre generi di difficoltà:

Primo, essa colloca la frattura non tra la modernità e la non-modernità (nel senso della tradizione o della postmodernità), ma sostiene una tipologia di società "moderne" diverse. Essa dunque subordina una continuità della "modernità" (fondazione, molteplicità delle razionalità, libertà politica individuale) e sostiene che ci sia una trasformazione delle basi *all'interno* di strutture che restano uguali (ad esempio democrazia parlamentare, economia di mercato, stato nazionale). Si tratta dunque di una teoria della trasformazione *immanente* delle fondamenta sociali.

A questa è collegata una seconda difficoltà: non soltanto si deve distinguere in concreto tra quello che resta uguale e le premesse, categorie, istituzioni che cambiano. È probabile che molte supposizioni fondamentali nelle teste di molta gente, sulla carta, nel diritto, nelle *routine*, nell'agire strategico delle *élite* delle organizzazioni, nonostante "siano messe in questione", rimangono completamente integre, e addirittura difese, in primo luogo e soprattutto dagli attacchi dal "di fuori", della gente, dei partiti, dei movimenti sociali, ecc.

È stata così già espressa la terza difficoltà: finché la modernizzazione riflessiva non sia pensata secondo lo schema delle conseguenze secondarie non viste, essa segna un *conflitto tra le due modernità*, che ha luogo nel campo delle aziende, della gente, dei movimenti sociali e delle *élite* politiche e sociali, un conflitto che in futuro si aggraverà. Vista così, la teoria della modernizzazione riflessiva riguarda un processo *in cammino*, il cui esito oggi nessuno può anticipare.

Quando si considerano queste tre difficoltà principali – l'immanenza, la contemporaneità della continuità e della frattura, la chiarezza in linea di principio e l'imprevedibilità – della modernizzazione riflessiva conflittuale, e si va in cerca di paragoni storici, ci si imbatte nella *Riforma*. Già nel 1974, il politologo Robert Nisbert parla in questo senso della possibilità di un'imminente "nuova Riforma": "Il mio riferimento ... alla possibilità di una nuova Riforma nella nostra epoca non è interamente casuale. Ci sono momenti nella storia in cui determinate istituzioni si mostrano incapaci di

sostenere ulteriormente la lealtà delle popolazioni che vivono sotto la loro autorità. Ci un fu un tempo, come ben sappiamo, in cui la Chiesa cristiana, che permeava quasi ogni angolo e piega dell'Occidente, divenne, come insegnava un numero crescente di intellettuali, del tutto assorbita nelle sue funzioni, responsabilità, poteri, e privilegi. In qualsiasi modo noi scegliamo di descrivere il sedicesimo secolo, vi è larga evidenza del fatto che per gli intellettuali e i laici la Chiesa, nelle sue istituzioni visibili, aveva cessato di essere capace di garantire l'ordine, mantenere il consenso, produrre la lealtà nel grado che precedentemente aveva avuto. Lo stato nazionale ha raggiunto questa posizione nella nostra epoca? Nessuno può esserne certo, ovviamente ... Forse siamo all'inizio di una Riforma, questa volta con lo stato anziché la Chiesa al suo centro, forse ci siamo addentrando in uno di quei periodi d'evoluzione brevi e transitori che la storia registra, con danni, certo, ma non con alterazioni permanenti del paesaggio. Lo si vedrà, sicuramente, al momento giusto⁸⁵.

Si possono fare utili paralleli tra i "conflitti religiosi" tra cattolici e protestanti da una parte, e modernizzatori semplici e riflessivi dall'altra. Tutti e due si riferiscono agli stessi principi – da una parte la religione cristiana (Vangelo), dall'altra la richiesta di modernità, di razionalità e illuminismo. La modernizzazione semplice si esprime in una ortodossia economica, economico-scientifica, politica e scientifico-sociale, che conosce nello stesso modo il commercio delle indulgenze: l'assoluzione da colpe ecologiche (ad esempio, con la distribuzione degli "ecopunti"). Le dispute si svolgono ora nella cornice delle istituzioni scientifiche, economiche e politiche e del loro insegnamento. Quello che viene richiesto e discusso dalla gente, in gran parte assomiglia a una Riforma della dogmatica industriale.

Della "Riforma" della modernità industriale si può infatti parlare quando, primo, gli intellettuali influenti, ma anche i membri delle *élite* politiche ed economiche, con atteggiamenti trasversali rispetto alla loro appartenenza partitica, pubblicamente si dichiareranno contrari a certi principi centrali di fede della modernità industriale⁸⁶. Ora il nesso tra capitalismo, democrazia e stato-nazione, formatosi come "razionalità occidentale" (Max Weber), non è stato mai esente da critiche di principio. Perciò è essenziale, secondo, che la critica si riferisca alle sfide di una nuova qualità che sotto le parole chiave "questioni globali", "questioni umane" – società economica mondiale, sicurezza globale, distruzione ecologica, movimenti migratori, disgregazione delle lealtà politiche, ecc. – occupano i dibattiti pubblici. È da segnalare che le sfide vengono interpretate come conseguenze dei successi delle modernizzazioni della società. Solo così esse possono valere come espressione della modernizzazione riflessiva.

Questo disagio della modernità può certamente portare acqua a mulini politici molto diversi, e anche completamente opposti. Della "Riforma" si può, terzo, parlare in maniera sensata soltanto quando con essa

non s'intende giustificare, ad esempio, la domanda di uno "stato forte", ma piuttosto di riforme dell'economia mondiale, di riforme ecologiche ecc., di un cambiamento di un modo di pensare e di agire in piccola e grande scala. La critica è necessaria, ma non sufficiente. Le istituzioni esistenti (comprese le abitudini comportamentali della sfera privata) devono essere *accerchiate e assediate con alternative di principio*. Si tratta dunque di tentativi di rivitalizzare l'illuminismo contro la sua fine apparente, in tutte le istituzioni del moderno stato-nazione democratico e di mercato. La Riforma significa dunque *radicalizzazione* della modernità contro i limiti che le sono stati imposti dalla società industriale. La Riforma presuppone invenzioni sociali e coraggio collettivo per la sperimentazione politica – dunque disponibilità e qualità che non sono comuni, che forse la maggioranza non è in grado di avere. Eppure ci sono molti segnali che nella confusione del futuro anche il battersi per una Riforma dell'ortodossia industriale giocherà un ruolo.

⁸² N. Luhmann (1994), p. 41 e sgg.

⁸³ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁴ M. Douglas (1992).

⁸⁵ R. Nisbet (1974), p. 631.

⁸⁶ Vedi ad esempio le dichiarazioni di Helmut Schmidt, Kurt Biedenkopf e Al Gore, rispettivamente nel 1994, 1990 e 1993. La modernizzazione riflessiva vuol dire: coalizioni dell'escluso (finora). La Deutsche Bank ha finanziato nell'estate 1994 numerosi annunci a tre pagine per rendere nota al più vasto pubblico la politica dei sindacati. Si poteva immaginare una cosa simile cinquanta o venti o anche solo cinque anni fa? Ideologia o realtà? Qui questa distinzione non vale. Molti la liquideranno secondo il vecchio schema delle campagne pubblicitarie, come un semplice istupidimento, come un'offensiva di terzo ordine da parte delle *public relations*: un annuncio della Deutsche Bank di tipo "come-together". Può darsi che sia così. Oppure anche no. Dipende da chi la usa e da che uso ne fa, dalla situazione nel sindacato, nella Deut-

sche Bank, ecc. Comunque si tratta anche di pubblicità. Un modo per procurarsi legittimazione. Un miscuglio tra la pubblicità e il pubblico, tra le *public relations* e il dibattito, perché in questo testo vengono delineate le prospettive, le domande, le possibilità, che da una parte sollevano, colgono, le attuali confutazioni della vecchia politica del lavoro industriale, e del modo di intendere il lavoro nella società industriale, e del modo in cui le vecchie leggi e principi si intrecciano con i nuovi e promponenti concetti. Questi garantiscono che non soltanto i sindacati, ma anche le imprese, il management, si assumano certi doveri e aprano prospettive di sviluppo per tutti (W. Riester, 1994).

Bibliografia

- Adam B., 1995, *Timewatch – The Social Analysis of Time*, Cambridge.
- Ahrne G., 1990, *Agency and Organization*, London.
- Albrecht J. e S. Ruckert, 1995, *Die Gene sind schuld*, in T. Sommer e H. Keßler (a cura di), *Was darf der Mensch? ZEITpunkte3*, Hamburg.
- Allmendinger J. e U. Beck, 1993, *Individualisierung und die Erhebung sozialer Ungleichheit: Methodenentwicklung für den Allbus 1993*, DFG-Antrag.
- Anders G., 1980, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München.
- Arendt H., 1989, *Zur Zeit – Politische Essays*, München.
- Arendt H., 1989, *Ziviler Ungehorsam*, in *Zur Zeit – Politische Essays*, München, pp. 119-160.
- Arendt H., 1994, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München.
- Bauman Z., 1992, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg.
- Bauman Z., 1992a, *The solution as problem – Ulrich Beck's Risk Society*, in "Times Higher supplement", 13 novembre 1992, p. 25.
- Beck U., 1986, *Risikogesellschaft*, Frankfurt a. M. (di prossima pubblicazione presso Carocci editore, Roma).
- Beck U., 1988, *Gegengifte – Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a. M.
- Beck U., 1995, *Die Feindlose Demokratie – Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart.
- Beck U., 1995, *Die irdische Religion der Liebe*, in *Die feindlose Demokratie – Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart.
- Beck U., 1996, *Kapitalismus ohne Arbeit*, "Der Spiegel", 20, pp. 140-146.
- Beck U. e E. Beck-Gernsheim, 1993, *Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie*, "Zeitschrift für Soziologie", Heft3/1993, pp. 178-187.
- Beck U. e E. Beck-Gernsheim (a cura di), 1994, *Riskante Freiräumen – Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Beck-Gernsheim E. (a cura di), *Welche Gesundheit wollen wir?*, Frankfurt a. M.
- Beckenbach N. e W. Van Treeck, 1994, *Umbrüche gesellschaftlicher Arbeit*, "Soziale Welt", Sonderband 9, Göttingen.
- Becker E., Th. Jahn e P. Wehling, 1991, "Civil society" und die Krise der gesellschaftlichen Naturverhältnisse, "Prokla", Nr. 84
- Bell D., 1975, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Bendix R., 1964, *Nation-Building and Citizenship*, New York-London-Sidney.
- Bendix R., 1970, *Modernisierung in internationaler Perspektive*, in W. Zapf (a cura di), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln-Berlin.
- Benn G., 1986, *Das Gottfried Benn Brevier*, München.
- Berger J., 1986 (a cura di), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, "Soziale Welt", Sonderband 4.
- Berger J., 1988, *Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik*, in "Soziale Welt", Heft3.
- Berger P.A., 1994, *Individualisierung und Armut*, in M. Zwick (a cura di), *Verzeilichte Armutslagen*, Frankfurt a.M., p.1 e sgg.

- Berger P.A., 1995, *Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt, Sozialstrukturelle Individualisierungsprozesse und Fluktuationsdynamiken in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln.
- Berger B., P. Berger e H. Keller, 1975, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a. M.
- Berger P.A. e S. Hradil, 1990, *Lebenslage, Lebensläufe, Lebensstile*, "Soziale Welt", Sonderband 7, Göttingen.
- Bergmann J., G. Brandt, K. Korber, E. Mohl, C. Offe, 1996, *Herrschaft, Klassenverhältnis und Schichtung*, in Th. W. Adorno (a cura di), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, Stuttgart.
- Berking H., 1994, *Solidarischer Individualismus*, "Ästhetik und Kommunikation", Heftr85/86, maggio 1994, pp. 37-44.
- Berking H. e S. Neckel, 1987, *Politik und Lebensstile*, "Ästhetik und Kommunikation", n. 65/66.
- Bermann M., 1982, *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York.
- Biedenkopf K., 1990, *Zeitsignale – Parteienlandschaft im Umbruch*, München.
- Bohrer K. H. e K. Scheel, 1992, (a cura di), *Gegenmoderne?*, "Merkur", 522/523.
- Bonß W., 1995, *Die Erfindung des Risikos – Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*, (tesi di abilitazione).
- Brand K.W., 1982, *Neue soziale Bewegungen*, Opladen.
- Brand K. W., D. Büsser e D. Rucht, 1986, *Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik*, Frankfurt a. M.-New York.
- Brandt G., 1992, *Industrialisierung, Modernisierung, gesellschaftliche Entwicklung*, "Zf", Heftr1.
- Bühl W., 1970, *Evolution und Revolution. Kritik der symmetrischen Soziologie*, München.
- Bühl W., 1990, *Sozialer Wandel im Ungleichgewicht. Zyklen, Fluktuationen, Katastrophen*, Stuttgart.
- Coleman J., 1968, *Modernization – Political Aspects*, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. XI.
- Crook S., J. Pakulski e M. Waters, 1992, *Postmodernization*, London.
- Crozier, Friedberg, 1980, *Macht in Organisationen*, Weinheim.
- Dahme H.-J., 1988, *Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber*, in O. Rammstedt (a cura di), *Simmel und die Frühen Soziologen*, Frankfurt a. M.
- Diner D., 1994, *Von dem Deutschland – zur Außenpolitik. Ein historisches Plädoyer*, in C. Leggewie (a cura di), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt, pp. 106-119.
- Douglas M., 1992, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London-New York.
- Douglas M. e A. Wildavsky, 1982, *Risk and Culture*, New York.
- Dubiel H., 1994, *Der entfesselte Riese? "Die zivile Gesellschaft" und die liberale Demokratie nach 1989*, in C. Leggewie (a cura di), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt, pp. 49-60.
- Eisenstadt S. N., 1970, *Sozialer Wandel, Differenzierung und Evolution*, in W. Zapf (a cura di), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln-Berlin.

- Englich F., 1994, *Zu einigen Strukturbedingungen politischen Handelns heute*, "Ästhetik und Kommunikation", maggio, pp. 144-153.
- Fetscher I., 1986, *Marxismus und Ökologie*, in: N. Kunz (a cura di), *Ökologie und Sozialismus*, Köln.
- Fetscher I., 1989, *Aufklärung über Aufklärung*, in A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe e A. Wellmer (a cura di), *Zwischenbetrachtungen. Zum Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- Flora P., 1974, *Modernisierungsforschung. Zur empirischen Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung*, Opladen.
- Fourastié J., 1954, *Die große Hoffnung des XX. Jahrhunderts*, Köln.
- Frisby D., 1984, *Georg Simmels Theorie der Moderne*, in H.-J. Dahme e O. Rammstedt (a cura di), *Georg Simmels und die Moderne*, Frankfurt a.M.
- Gauchet M., 1990, *Tocqueville, Amerika und wir – Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaft*, in U. Rödel (a cura di), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M., pp. 123-206
- Giddens A., 1983, *Klassenspaltung, Klassenkonflikt und Bürgerrechte – Gesellschaft und Europa in den Achtziger Jahren*, in R. Kreckel (a cura di), *Soziale Ungleichheiten*, "Soziale Welt", Sonderband 2, Göttingen, pp. 15-34.
- Giddens A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge (*Le conseguenze della modernità*, Bologna, 1994).
- Giddens A., 1991, *Self-Identity and Modernity*, London.
- Giesen B., 1991, *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt a.M.
- Görg C. (a cura di), 1994, *Gesellschaft im Übergang – Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt.
- Goytisoló J., 1994, *Der Rückzug der Demokraten*, "Text und Kritik", Heft 124, München.
- Greven M. T., 1993, *Ist die Demokratie modern? Zur Rationalitätskrise der politischen Gesellschaft*, "Politische Vierteljahresschrift", p. 399 e sgg.
- Greven M. T., 1994, *Die Allgegenwart des Politischen und die Randständigkeit der Politikwissenschaft*, in C. Leggewie (a cura di), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt, pp. 285-298.
- Greven Th., 1994, *Die Demokraten fallen nicht vom Himmel*, "Das Parlament" Nr. 50, 16 dicembre 1994, p. 3.
- Habermas J., 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M.
- Habermas J., 1981, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M.
- Habermas J., 1983b, *Der Eintritt der Postmoderne*, "Merkur", a. XXXVII.
- Habermas J., 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. (*Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, 1997).
- Habermas J., 1988a, *Nachmetaphysische Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.
- Hajer M., 1995, *The Politics of Environmental Discourse*, Oxford.
- Halfmann J., 1990, *Technik und soziale Organisation im Widerspruch*, in Halfmann e Japp (a cura di), *Risikante Entscheidungen und Katastrophentpotentiale*, Opladen.
- Haraway D. J., 1993, *Modest Witness, Second Millennium. The Female Man*, paper Santa Cruz.

- Heller A., 1994, *Die Zerstörung der Privatsphäre durch die Zivilgesellschaft*, "Ästhetik und Kommunikation", Heft85/86, pp. 23-36.
- Hildebrandt E. et. al., 1994, *Politisierung und Entgrenzung – am Beispiel ökologisch erweiterter Arbeitspolitik*, in N. Beckenbach e W. Van Treeck (a cura di), *Umbrüche gesellschaftlicher Arbeit*, pp. 429-444.
- Hitzler R., 1996, *Der Gemeine Machiavellismus – Beiträge zu einer Soziologie politischen Handelns*, Frankfurt a. M.
- Hitzler R. e E. Koenen, 1994, *Kehren die Individuen zurück? Zwei divergente Antworten auf eine institutionentheoretische Frage*, in U. Beck e E. Beck Gernsheim (a cura di), *Riskante Freiheiten – Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M., pp. 447-466.
- Hitzler R., A. Honer, 1994, *Bastelexistenz. Übersubjektive Konsequenzen der Individualisierung*, in U. Beck e E. Beck-Gernsheim (a cura di), *Riskante Freiheiten – Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M., pp. 307-315.
- Honneth A., 1994, *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in C. Görg (a cura di), *Gesellschaft im Übergang – Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt, pp. 44-62.
- Hradil S., 1987, *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft*, Opladen.
- Huber J., 1985b, *Die Regenbogen-Gesellschaft. Ökologie und Sozialpolitik*, Frankfurt a. M.
- Jänicke M., 1979, *Wie das Industriesystem von seinen Mißständen profitiert*, Opladen.
- Jänicke M., 1991, *Umweltpolitik 2000. Erfordernisse einer langfristigen Strategie*, in G. Altner et. al. (a cura di), *Jahrbuch Ökologie 1992*, München.
- Joas H., 1988, *Das Risiko der Gegenwartsdiagnose*, "Soziologische Revue", a.II.
- Joas H., 1994, *Modernität und Krieg – Koreferat zu U. Beck*, "Mittelweg", pp. 30-36.
- Kant I., 1796, *Über den ewigen Frieden (Per la pace perpetua)*, in I. Kant, *La pace, la ragione e la storia*, Bologna, 1985).
- Kaufmann F. X., 1994, *Zukunft der Familie*, München.
- Kielmansegg R., 1977, *Demokratieprinzip und Regierbarkeit*, in Kielmansegg, Hennis e Matz (a cura di), *Regierbarkeit*, Stuttgart.
- Kohler G. e M. Meyer (a cura di), 1994, *Die folgen von 1989*, München.
- Kohler G., 1995, *Die Wiederkehr des Politischen in der Politik*, in G. Kohler e M. Meyer (a cura di), pp. 191-218.
- Kohli M., 1986, *Gesellschaftszeit und Lebenszeit. Der Lebenswandel im Strukturwandel der Moderne*, in J. Berger (a cura di), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, pp. 183-209.
- Kreckel R., 1992, *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, Frankfurt a. M.
- Krohn W. e J. Weyer, 1989, *Gesellschaft als Labor*, "Soziale Welt", p. 349 e sgg.
- Kuhn T., 1967, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1977).
- Kurz R., 1991, *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt a. M.
- Lakatos I., 1970, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs*, in Lakatos e Musgrave (a cura di), *Criticism and the Growth of Knowledge*, London (*Critica e crescita della conoscenza*, Milano, 1982)
- Lash S. e J. Urry, 1987, *The End of Organized Capitalism*, Cambridge (Trieste, Asterios Editore, Trieste, in preparazione).

- Lash S., 1989, *Bürgerliche Identität und Moderne, Paris, Wien, Berlin*, "Soziale Welt", a. XL.
- Lash S., 1990, *Die ästhetische Dimension reflexiver Modernisierung*, "Soziale Welt", Heft 3.
- Lash S., 1990, *Sociology of Postmodernism*, London.
- Lash S. e J. Hurry, 1994, *Economies of Signs & Space*, London (Trieste, Asterios Editore, in preparazione).
- Latour B., 1995, *Wir sind niemals modern gewesen*, Berlin.
- Lau C., 1991, *Gesellschaftsdiagnose ohne Entwicklungstheorie*, in W. Glatzer (a cura di), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften – Ergänzungsband*, Frankfurt a. M.
- Lau C., 1996, *Risikokonflikt*, Frankfurt a. M.
- Leggewie C., 1994, *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt.
- Lepsius R. M., 1977, *Soziologische Theoreme über Sozialstruktur der "Moderne" und die "Modernisierung"*, in R. Kosseleck (a cura di), *Studien zum Beginn der Modernen Welt*, Stuttgart.
- Luhmann N., 1986, *Kapital und Arbeit – Probleme einer Unterscheidung*, in J. Berger (a cura di), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, pp. 57-78.
- Luhmann N., 1990, *Risiko und Gefahr*, "Soziologische Aufklärung", Opladen.
- Luhmann N., 1994, *Inklusion und Exklusion*, in H. Berding (a cura di), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Frankfurt a. M., pp. 15-45.
- Lüscher K., F. Schultheis e M. Weberspann (a cura di), 1988, *Die "postmoderne" Familie*, Konstanz.
- Lutz B., 1989, *Der kurze Traum immerwährender Prosperität*, Frankfurt a. M.
- Lyotard J.-F., 1986, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz - Wien (*La condizione postmoderna*, Milano, 1981).
- Lyotard J.-F., 1988, *Die Moderne redigieren*, Bern.
- Maanen J. v., 1979, *The fact of fiction in organizational ethnography*, "Administrative Science Quarterly" 24, p. 539 e sgg.
- Makropoulus M., 1989, *Modernität als ontologischer ausnahmezustand. Walter Benjamins Theorie der Modernisierung*, München.
- Makropoulus M., 1994, *Moderne, Modernisierung, Modernität*, "Philosophische Rundschau", p. 235 e sgg.
- Marshall T. H., 1950, *Citizenship and Social Class*, in T. H. Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development*, Westport.
- Mayntz R., 1988, *Funktionelle Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung*, in R. Mayntz et al., *Differenzierung und Verselbständigung*, Frankfurt a. M.
- Menzel U., 1994, *Der Kern des Entwicklungsdilemmas. Zur Revision der internationalen Politik*, in C. Leggewie (a cura di), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt, pp. 89-107.
- Müller H.-P., 1994, *Abschied von der Klassengesellschaft? Über ein "Menetekel" im Spiegel der soziologischen Diskussion*, in C. Görg (a cura di), *Gesellschaft im Übergang – Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt, pp. 120-140.
- Müller K., 1991, *Nachholende Modernisierung? Die Konjunkturen der Modernisierungstheorie und ihre Anwendung auf die Transformation der osteuropäischen Gesellschaften*, "Leviathan", a. XIX.

- Münch R., 1984, *Die Struktur der Moderne*, Frankfurt a. M.
- Münch R., 1986, *Die Kultur der Moderne*, Frankfurt a. M.
- Münch R., 1991, *Der Mythos der funktionalen Differenzierung*, in W. Glatzer (a cura di), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, supplemento, Opladen.
- Neckel S., 1994, *Gefährliche Fremdheit*, "Ästhetik und Kommunikation", Heft85/86, p. 45-50.
- Nisbet R., 1974, *Citizenship: Two Traditions*, "Social Research", pp. 612-637.
- Offe C., 1986, *Die Utopie der Null-Option – Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien*, in J. Berger (a cura di), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, pp. 97-118.
- Offe C., 1972, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt a. M.
- Ortmann G., 1994, *Dark Stars – Institutionelles Vergessen in der Industriosozologie*, in N. Beckenbach, W. Van Treeck (a cura di), *Umbrüche gesellschaftlicher Arbeit*, pp. 85-118.
- Osterland M., 1994, *Der "grüne" Industriearbeiter – Arbeitsbewußtsein als Risikobewußtsein*, in N. Beckenbach, W. Van Treeck (a cura di), *Umbrüche gesellschaftlicher Arbeit*, pp. 445-456.
- Parsons T., 1972, *Das System moderner Gesellschaften*, München.
- Parsons T., 1974, *Religion in postindustrial America: The Problem of Secularization*, "Social Research", pp. 193-225.
- Perrow Ch., 1987, *Normale Katastrophen*, Frankfurt a. M.
- Perterson P., 1991, *The Urban Underclass and the Poverty Paradox*, in C. Jencks e P. Perterson (a cura di), *The Urban Underclass*, Washington, pp. 3-27.
- Piorc M.J. e Ch. Sabel, 1985, *Das Ende der Massenproduktion*, Berlin.
- Prantl H., 1994, *Deutschland – leicht entflammbar*, München.
- Prantl H., 1994, *Der starke Staat*, "Süddeutsche Zeitung", 31 dicembre 1994, p. 8.
- Reemtsma J. P., 1994, *Die Königstochter hat den Frosch nicht geküßt – Kommentar zu U. Beck*, "Mittelweg", 36, pp. 23-29.
- Riester W., 1994, *Die Zukunft der Arbeit – Die neue Rolle der Gewerkschaften*, "Alfred Herrhausen-Gesellschaft", pp. 179-206.
- Ritter C., 1994, *Die "Erzwingung" des Politischen*, "Ästhetik und Kommunikation", Heft85/86, pp. 81-90.
- Robertson R., 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London (*Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Trieste, Asterios Editore, 1998).
- Rödel U., G. Frankenberger e H. Dubiel, 1989, *Die demokratische Frage*, Frankfurt a. M.
- Rüschemeyer D., 1991, *Über Entdifferenzierung*, in W. Glatzer (a cura di), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, supplemento, Opladen, p. 378 e sgg.
- Rustin M., 1994, *Incomplete Modernity: Ulrich Beck's "Risk Society"*, "Dissent", pp. 394-400.
- Scharping M. e C. Görg, 1994, *Natur in der Soziologie, Ökologische Krise und Naturverhältnis*, in C. Görg (a cura di), *Gesellschaft im Übergang – Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt, pp. 179-201.
- Schmalz-Bruns R., 1994, *Perspektiven demokratischer Gestaltung – die neuere Diskussion um Demokratie und politische Institutionen*, in C. Görg (a cura di), *Gesellschaft im Übergang – Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt, pp. 157-178.

- Schmitt C., 1963, *Der Begriff des Politischen*, Hamburg (*Il concetto di "politico"*, in *Le categorie del "politico"*, Bologna, 1972).
- Schumpeter J. A., 1950, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, München (*Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano, 1970).
- Senghaas D., 1994, *Frieden und Krieg in dieser Zeit, Sechs Thesen*, in C. Leggewie (a cura di), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt, pp. 77-88.
- Short J. F. Jr. e L. Clarke (a cura di), 1992, *Organization, Uncertainties, and Risk*, Boulder.
- Sohn W., 1994, *Zwischen technologischer Aufhebung der Gesellschaft und Politisierung der Technologie*, in C. Görg (a cura di), *Gesellschaft im Übergang – Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt, pp. 239-254.
- Tocqueville A., 1887, *Über die Demokratie in Amerika*, Zürich (*La democrazia in America*, Milano, 1994).
- Touraine A., 1976, *Die postindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Touraine A., 1995, *Critique of Modernity*, Cambridge (*Critica della modernità*, Milano, 1983).
- Vester H.-G., 1984, *Die Thematisierung des Selbst in der postmodernen Gesellschaft*, Bonn.
- Vester H.-G., 1993, *Soziologie der Postmoderne*, Berlin-München.
- Vester H.-G., 1995, *Geschichte und Gesellschaft – Ansätze historisch-komparativer Soziologie*, Berlin-München.
- Wallerstein I., 1986, *Typologie von Krisen im Weltsystem*, in J. Berger (a cura di), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, pp. 41-56.
- Walzer M., 1992, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin.
- Weber M., 1968, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen.
- Weber M., 1972, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen (*Economia e società*, Milano, 1992).
- Wehling P., 1987, *Ökologische Orientierung in der Soziologie*, "Sozialökologische Arbeitspapiere", Frankfurt a. M.
- Weingart P., 1983, *Verwissenschaftlichung der Gesellschaft – Politisierung der Wissenschaft*, in *Zeitschrift für Soziologie*, a. XII.
- Welsch W., 1991, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim.
- Wildavsky A., 1994, *But is it true? On the Relationship between Knowledge and Action in the Great Environmental and Safety Issue of our Time*, Cambridge.
- Willke H., 1992, *Die Ironie des Staates*, Frankfurt a. M.
- Wilson W. J., 1991, *Studying inner-city social dislocations: the challenge of public agenda research*, "American Sociological Review" 56, pp. 1-14.
- Wolch J., 1991, *Urban Homeless: an Agenda for Research*, "Urban Geography" 12, pp. 99-104.
- Zapf W. (a cura di), 1969, *Theorie des sozialen Wandels*, Köln.
- Zapf W. (a cura di), 1991, *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Zapf W., 1992, *Entwicklung und Zukunft moderner Gesellschaften*, in H. Korte e B. Schäfers (a cura di), *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen.
- Zürn M., 1994, *Das Projekt "Komplexes Weltregieren". Wozu Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen?*, in C. Leggewie (a cura di), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt, pp. 77-88.

