

## SOCIETÀ IN TRASFORMAZIONE E DOMANDA ETICA

*Roberto De Vita*

Trasformazione sociale e questione etica.

Negli ultimi tempi, da più parti, si parla di «ritorno all'etica» nelle forme più diverse, sia sul piano teorico che delle sollecitazioni pratiche. Ma l'uso di tale termine indica anche l'esistenza di una «domanda etica»? L'intento di queste note è quello di cercare sinteticamente di evidenziare i tratti principali di analisi di tale problematica con le conseguenti implicazioni sociologiche nella consapevolezza che la complessità di tale problema richiede una analisi multidimensionale ed interdisciplinare che ancora non ha una espressione compiuta.

Per quanto riguarda la prospettiva sociologica, il dibattito e la ricerca su queste tematiche è da un lato «interno» alla disciplina e limitato al confronto e alla revisione della storia e della tradizione sociologica: tale analisi senza dubbio è fondamentale ed ancora non sufficientemente sviluppata. D'altro lato si ricercano confronti, interconnessioni, o spesso legittimazioni nella prospettiva filosofica. Anche questa operazione è di grande valore e significato ma non è esaustiva della complessità attuale della problematica etica la quale non può non includere altre discipline proprie delle scienze umane e sociali, come l'antropologia, la psicologia, e la psicanalisi, il diritto, ed altre con cui confrontarsi e ricercare percorsi convergenti per delineare una nuova teoria della personalità adeguata alla complessità del sistema sociale, nuove forme e nuovi contenuti relazionali tra soggettività e realtà oggettiva.

E' dagli anni '70 che si sviluppa una rinnovata ricerca di proposte teoriche sui contenuti della morale, e contestualmente si ripropone, con insistenza crescente, quella che viene caratterizzata come «nuova domanda etica», o quanto meno l'uso di tale termine, dopo una fase che tendeva, nella comunicazione sociale, a marginalizzare nella vita sociale la questione morale.

Un primo limite che caratterizza la riproposizione nella vita sociale della «questione etica» ci sembra essere non tanto una riflessione e una ricerca di ciò che è «incondizionato» per l'uomo, ma prevalentemente una analisi dei «fatti», una verifica della correttezza dei procedimenti nel contesto di

una trasformazione accelerata della società che, negli ultimi decenni, ha evidenziato sempre più i rischi relativi per il suo sviluppo, i suoi stessi destini e in essa della vita umana, e che nel contempo non ha più una proposta di referenti unitari sui quali fondare e legittimare un impegno comune in grado di prevenire tali rischi e superare una obiettiva indeterminatezza storica del concetto di «legalità». Si fa sempre più incerta la distinzione tra legale e illegale anche se nella coscienza collettiva è presente una pressione all'osservanza della «norma» che reinterpreta e universalizza il diritto a stabilire ciò che è bene e ciò che è male. Si tende a determinare l'esistenza sociale con l'espansione delle norme giuridiche razionali che limitano l'agire umano creando una crisi di partecipazione e di consenso a cui possono opporsi solo esigenze di emancipazione umana che, per esempio, Habermas con Adorno vedono come antagoniste ai processi di nazionalizzazione sociale e ai processi tecnici che la veicolano.

L'accelerazione del processo di trasformazione degli ultimi decenni ha profondamente intaccato quello che, negli anni '50 e '60, poteva essere considerato ancora un sistema sociale, in senso parsonsiano, di tipo monolitico che aveva consentito a Parsons di individuare il fondamento di una società nella sua cultura e nelle norme, come insieme di valori e norme. Il nesso morale-società, fondato su una metafisica dei valori, e il primato conseguente delle agenzie di socializzazione e di controllo, avrebbe dovuto garantire il sistema sociale da un processo di frammentazione e da un relativismo soggettivistico. Per i funzionalisti all'agire sociale e politico non si pongono problemi etici; l'attività non consiste nel perseguire degli obiettivi ma nello svolgere delle funzioni. Non si chiede alla società il *perché* o il *per chi*, ma il *come*. Nella funzione è già contenuta l'unica soluzione razionale. Il prezzo era una riduzione, nel sistema dei valori, del valore della partecipazione creativa del soggetto nel processo culturale e valoriale e della fondazione della norma e, con l'espulsione dell'etica dalla politica, una abdicazione delle responsabilità sociali.

I valori erano quelli dominanti a cui reagirono vari movimenti e studiosi degli anni '60 evidenziando le contraddizioni interne al sistema sociale e quindi al sistema dei valori e proponendo un processo di liberazione da quella che Marcuse definì «repressione sociale addizionale» (Marcuse 1964). Si accentua successivamente un processo tendente ad adattare il sistema sociale all'ambiente umano e naturale, con una separazione tra etica sociale ed etiche intersoggettive, fino al massimo di relativismo e di marginalizzazione di queste.

E' alla fine degli anni '80 che riemerge un nuovo interesse per l'etica, come riflessione e scienza della morale nell'ambito del dibattito tra moderno e postmoderno, e dell' accelerazione dei processi di trasformazione dei modelli di comportamento e identità sociale (Cesareo 1990). I riferimenti sociali dove e da cui emergono interrogativi etici sono molto differenziati e disomogenei senza un comune denominatore, si va dalle problematiche economiche, per esempio sul mercato o il profitto, agli interrogativi di bio-etica o di ingegneria genetica, con la domanda se tutto ciò che è possibile è lecito, od ancora se è la scienza ad avere un primato sull'etica o viceversa, oppure è l'emergenza ecologica che richiede un nuovo rapporto uomo/natura, sistema/ambiente, ed una nuova responsabilità verso i destini dell'umanità.

La problematica etica si pone continuamente con i processi di trasformazione sociale, soprattutto in una fase in cui le variabili primarie sono la «velocità» e la perdita di sincronismo con la capacità di adattamento umano, in quanto la realtà cambia più velocemente della capacità umana di assimilarla (De Vita 1990) creando nuove fratture nella relazione tra sistema e soggetto.

Tale velocità crescente propone la centralità o quanto meno un appello ai «valori comuni» visti come criteri per una valutazione delle varie questioni che si evidenziano nella convivenza sociale e per una legittimazione degli orientamenti pratici (Maffettone 1989). Nel dibattito attuale il problema etico si presenta spesso come una questione di «convivenza politica», questione di «giustizia» nello scambio sociale (Viano 1990; Williams 1987; Veca 1989; Mori 1988) mentre è tralasciato il problema di un fondamento che possa «giustificare» l'agire e la stessa libertà del soggetto. «Il riferimento ai valori sembra essere diventato tanto più necessario a livello di comunicazione pubblica, quanto meno ovvio e immediato è il consenso etico a livello di comportamenti effettivi» (Angelini 1990: 444). Il riferimento pragmatico ad un «sistema di valori comuni», che sostituisce una teoria che non definisce i fondamenti del sapere e dell'agire morale, non tiene conto che all'esteriore univocità del riferimento a tali «valori» (per esempio, uguaglianza, pace, amore, salute, libertà, ... ) può non corrispondere una effettiva adesione della coscienza individuale.

Ogni morale nasce intorno a significati «massimi», cioè interpretazioni socialmente articolate dei valori, e si condensa attorno a significati minimi in determinate circostanze.

Il tentativo di costruire una sorta di «esperanto» etico che raccolga tutti i soggetti intorno ad una condivisione generale universale è una illusione, non è possibile astrarre i significati minimi da quelli massimi in modo meccanico, ma senza questi non sono possibili i primi; una connessione è possibile solo nella esperienza della relazione.

Contestualmente si è avuto il processo di «crisi delle ideologie» totalizzanti, che è un segno positivo della differenziazione sociale, ma allo stesso tempo porta i comportamenti politici, e in parte anche quelli soggettivi, a legittimarsi con il ricorso a parametri «moralì», «valoriali», piuttosto che a parametri politici. La crisi delle ideologie ha quindi lasciato un vuoto. L'«ideologia», per quanto fuorviante, «falsa coscienza», ha svolto, e svolge, un ruolo emotivo di coesione e direttivo di orientamento: essa ha avuto un ruolo di formazione di una coscienza politica e sociale dei propri aderenti, che si fondava su forme definite di appartenenza sociale, e di conseguenza di identità, di scienza, di cultura. La crisi delle ideologie indebolisce le attitudini etiche che ancoravano l'individuo a idealità collettive autorevoli e, con la contestuale crisi dell'idea di progresso, si sono indeboliti gli orizzonti proiettivi e prospettici. Sulla fine delle ideologie si cerca di costruire una specie di «ecumenismo» dei valori condivisi, formali, che non sono capaci di fungere da criteri determinanti di giudizio politico, e di fondare un progetto storico-sociale, degno e praticabile.

La crisi delle ideologie totalizzanti lascia spazio all'efficienza conoscitiva e al disimpegno pratico, alla lucida insicurezza e alle appartenenze «corte» (cfr. Colzani 1990); su questo sfondo, per esempio, anche il risveglio religioso è spesso più il frutto di un disagio acuto e sofferto che non il segno di una rinata vitalità. Il disorientamento, però, lungi dall'elidere il senso di appartenenza, lo potenzia; l'impossibilità di arroccarsi entro un contesto certo accresce l'adesione all'«hic et nunc» più labile. La condizione di molti soggetti si muove oggi in questa dialettica tra eliminazione di ogni appartenenza certa e nostalgia di nuove identità, di un nuovo progetto di società.

I processi di trasformazione socio-economici e ideologico-politici hanno sottoposto la società organizzata ad un processo di differenziazione funzionale crescente. Si è avuta pertanto una crescita delle autonomie dei sottosistemi, indotta anche dal progresso tecnologico, che accentua una perdita di un centro normativo e di un sistema di valori in grado di orientare i comportamenti sociali e garantire un sistema di interazioni sociali che riducano le contingenze crescenti che scaturiscono dalle libertà individuali.

La conseguente frammentazione degli stili di vita, degli atteggiamenti e dei comportamenti ostacola una comunicazione ed una solidarietà sociale.

Si diffonde una prospettiva pragmatica, che riconosce gli aspetti speculativi solo a posteriori, rende evanescenti le condizioni di pensabilità del reale e la fondazione di una teoria sociale incontrando, di conseguenza, l'osservazione soprattutto sulle attività e le interazioni degli attori costituenti la realtà sociale la cui legittimazione deriva dalla sua conoscibilità (cfr. Garfinkel 1983). La quotidianità, come interazioni ripetute consuetudinariamente, diventa la regola del comportamento sociale, come descrive Goffmann (1971), il senso diventa «senso comune», la razionalità non è a-priori ma a-posteriori, l'azione del soggetto si costituisce sulla prassi quotidianizzata e non su un'etica legittimata (cfr. Bovone 1988: 5-6).

La società ha subito quindi una crescita di regolazione e di controllo senza un fondamento e un riferimento ad un sistema di valori o di norme al di là di un pragmatismo soggettivistico. Sempre dagli anni '70 si radicalizza la crisi economica che legittima le analisi e le proposte su «I limiti dello sviluppo» (cfr. Meadows 1974) e si diffonde una cultura ecosistemica «pessimistica», ed anche a livello di analisi sociologica il problema di fondo diventa il senso e la dimensione della trasformazione e conseguentemente uno dei problemi è l'analisi dell'ambiguità e ambivalenza, come opportunità e vincoli, della sfida della complessità.

Tale processo si intreccia con la grande crisi culturale della coscienza europea, con la crisi delle fondamenta del pensiero razionale, che rimette in discussione le radici della «*Weltanschauung*» della razionalità occidentale, e cioè la fiducia nel progresso, il riferimento certo della verità, il quadro rassicurante della totalità.

L'illuminismo, l'idealismo e il positivismo avevano prospettato la via luminosa di un progresso lineare e razionale ma i conflitti innescati dalla modernizzazione, in un vuoto della coscienza intenzionale (Cipolla: 1990,14-21) dell'uomo, non trovano ancora un riferimento in una base culturale comune, dopo il crollo delle ideologie totalizzanti che avevano fornito alla domanda di nuove certezze i loro fanatismi, le visioni totalizzanti, i «metaracconti». Il nostro è tempo di eclettismo, di sincretismo, di monadismo. Le grandi sintesi, le «summae», i sistemi completi e definiti appartengono ormai al passato. Noi siamo gli uomini della ricerca non del possesso. La crisi della ragione, di cui si è parlato molto nel corso degli ultimi anni, nasce in questo clima di stanchezza e di sfiducia ed evolve nel convincimento della funzione repressiva della ragione. Prima era stata la ragione a sospet-

tare di tutto; ora, con un significativo spostamento, la strategia del «sospetto» si rivolge verso la ragione stessa e per questo non si va alla ricerca di forme alternative. Al pensiero forte (che è il pensiero metafisico-teologico e logico-scientifico) si preferisce il pensiero debole, mutevole, provvisorio, in qualche modo persino contraddittorio; alla cultura del mosaico si sostituisce quella del tassello; alle grandi narrazioni subentrano le frasi disarticolate e frammentarie.

In questo scenario, quello che è stato definito «nuovo illuminismo»(cfr. Luhmann 1983) ha sfiducia nelle capacità della ragione soggettiva e si cerca di rendere autonomo e tendenzialmente separato da ogni sistema, sovra-determinato, di valori, di finalità, di norme, di ideali di solidarietà e di giustizia lo stesso processo di adattamento sistemico all'ambiente. La priorità è al funzionamento del sistema con «una frattura rispetto alla tradizione sociologica da Durkheim a Max Weber a Talcott Parsons. E' la frattura che concerne la morale» (Ardigò 1988). La crescente incertezza, imprevedibilità, turbolenza nel sistema nel suo complesso, e nei vari sottosistemi, per essere governata deve essere svincolata da norme, valori, morali, finalità.

La concezione moderna dell'individualismo problematizza, come dice Luhmann, la questione sociale innescando una tensione tra soggetto e sistema che spesso, sia nelle teorie riduzionistiche e utilitaristiche che organicistiche, si è preteso di superare riducendo l'uno all'altro, ritenendo di poter così «ridurre» la complessità ed invece, al contrario, si sono acuiti i conflitti.

Il funzionalismo ha cercato di ridurre la complessità dell'ambiente mantenendo la complessità del sistema e spostando la sua analisi dal soggetto alla funzione, dall'agire degli uomini alle azioni che li collegano. Il soggetto è solo un elemento perturbante dell'ambiente e quindi deve essere tenuto esterno al sistema che viene così a perdere il soggetto dopo aver perso il progetto. Il vero soggetto sono le istituzioni le quali accrescono, o riducono, la complessità dell'ambiente con il continuo processo di differenziazione. L'obiettivo è quello della stabilizzazione del sistema fondato su una opzione etica dell'«indifferenza» nei comportamenti e verso i fini dell'agire umano.

Ma, come sostiene Hofstadter (1985), in ogni sistema c'è sempre un livello non attaccabile dalle regole degli altri livelli, per cui anche nel sistema sociale occorre individuare tale livello «inviolabile» che, legittimamente può essere l'«uomo» nella sua concretezza. L'illusione autoreferenziale del funzionalismo, che si può tradurre solo in una politica tecnocratica, sta nel

non tener conto che il processo autoreferenziale di differenziazione non può non avere un livello indipendente dal processo stesso. La differenziazione del sistema può essere ricomposta solo in un sistema superiore.

L'adattamento sistemico si fonda sulla manipolazione, che contiene anche la repressione sociale addizionale di marcusiana memoria, dei bisogni umani e della natura ed è svincolato anche dai processi di integrazione normativo-culturale del funzionalismo parsonsiano. In contrapposizione al normativismo di Parsons, Luhmann introduce la contingenza nel sistema delle relazioni sociali.

In un sistema sociale complesso, l'ambiente umano si cerca di controllarlo in modo monopolistico con comunicazioni asimmetriche in ogni campo, dalla politica all'economia ai mass media. L'agire umano è valutabile dal sistema solo per l'efficienza-efficacia secondo norme riferibili ai ruoli separati dal soggetto portatore. La conservazione e l'identità del sistema, senza riferimenti superiori ed esterni di tipo teleologico, è, per Luhmann come per Simon (1984), il fine dell'adattamento sistemico, scisso da norme e valori etici esterni ai rapporti, in tempo reale, tra sistema e ambiente umano. Le persone, anche le più preparate, hanno per Simon capacità di valutazione ormai modesta se comparate alla complessità del mondo intero che le circonda e tutti sono «estremamente limitati nelle capacità di valutare appieno le...azioni... e di esercitare la...razionalità in un mondo complesso» (Simon 1984: 118); per cui anche «l'idea di mete finali è inconsistente a ragione della nostra limitata capacità di prevedere o di determinare il futuro. Il vero risultato delle nostre azioni è di stabilire condizioni iniziali per il prossimo stadio dell'azione. Ciò che noi chiamiamo mete «finali» sono in realtà criteri per scegliere le condizioni iniziali che vogliamo lasciare ai nostri successori» (Simon 1988: 201).

Nel governo del sistema sociale porre quindi la «questione morale», anche in termini personali, per Luhmann significa in ultima analisi introdurre elementi di disorganizzazione, così come la crescita della complessità dell'ambiente induce una crescita dell'incongruenza tra sistema sociale ed ambiente. Una governabilità è possibile se i decisori sono in grado di controllare con razionalità manipolatoria l'ambiente umano, la domanda di partecipazione, di democrazia, di sicurezza, di solidarietà, accentuando il già crescente relativismo e soggettivismo etico. La legittimazione quindi delle scelte non può essere soggetta alla partecipazione democratica dei singoli cittadini od essere valutata con normative o sistemi di valori pre-costituenti il patto sociale.

Una integrazione sociale non può quindi essere fondata su un'etica e su valori comuni pubblici e stabili (Luhmann 1983: 78), e la stessa norma giuridica non deve essere subordinata all'etica indirizzando l'imperativo giuridico «al soggetto agente anziché al sistema» (Luhmann 1983: 93). La morale viene a far parte, nella sua realtà particolaristica e frammentata, solo dell'ambiente umano e non si può parlare di «morale sociale» in quanto sono solo le persone concrete e le relazioni interpersonali che producono dei criteri etici.

Si afferma ormai in modo diffuso che è impossibile costruire un progetto di trasformazione sociale di tipo complessivo e totale, «la realtà sfugge continuamente alla pianificazione» (Luhmann 1985: 340), ma se si ammettono anche solo «progetti limitati», come è poi possibile tenere insieme un sistema sociale quando incombono problemi sempre più di tipo «complessivo»? Ritorna, in qualche modo, l'immagine della «mano invisibile» di Adam Smith, capace di trasformare le perturbazioni e le trasformazioni in modalità dinamiche dell'autoconservazione del sistema. G. Bateson parla di «doppio vincolo»: mentre si cerca di uscire dai vincoli dei progetti totalizzanti e complessi, i problemi che incombono richiedono soluzioni totali e complessive.

In un sistema l'irrompere di forze dinamiche se non è bilanciato da una crescita della capacità di controllo, come finalità e legittimazione di senso e di consenso, dopo la prima fase carismatica o effervescente, determina una perdita del controllo stesso (un esempio possono essere i fenomeni che stanno avvenendo nei paesi dell'Est dopo il crollo dei regimi comunisti).

Il problema fondamentale della società complessa è quello dell'ordine sociale, in quanto l'aumento di complessità fa diminuire la stabilità del suo equilibrio, cioè se è possibile governarla secondo un senso e sulla base del consenso. La risposta luhmaniana, e quelle di stampo neoconservatrici, sostengono che la società complessa può solo essere gestita non orientata, non può essere governata con un consenso democratico ma da una impersonale funzionalità di istituzioni autoreferenti.

Non si ha un soggetto visibile detentore del potere, ma questo è nel sistema. La complessità tende a disperdere, nella rete delle interdipendenze, ogni forma di pressione sociale evitando esplosioni di conflitti ma nello stesso tempo rende endemica la situazione, così come il processo di «riduzione» della complessità riduce anche il potenziale di sviluppo della società. Si eliminano quindi sia il «progetto» che il «soggetto».



Ci sembra interessante rispondere a tali tesi in modo diametralmente opposto utilizzando quanto afferma G. Ruffolo per il quale in primo luogo «lo sviluppo della complessità genera capacità di progettazione sociale» ed inoltre che «la differenziazione sociale promuove l'esigenza comunicativa dell'accordo. La società complessa non può anestetizzarsi nell'autoreferenzialità, mentre può riconoscersi nell'autodeterminazione» (Ruffolo 1988: 71).

Luhmann, come rileva ampiamente Ardigò (1988: 205) è esplicito nel negare ogni possibilità di congruenza «tra la prospettiva intenzionale del singolo attore o del piccolo gruppo... e la prospettiva del sistema sociale nel suo insieme»; di conseguenza anche la razionalità e la moralità nell'agire personale e interpersonale sono incongruenti, nella società complessa, con la razionalità del sistema.

Anche per Habermas la morale, e quindi anche i criteri etici, sono il prodotto, tramite intersoggettività linguistiche, di comunicazione tra persone concrete appartenenti a contesti di mondo vitale comuni che determinano l'agire comunicativo (Habermas 1980: 301; 1985) ma, a differenza di Luhmann è possibile intravedere, come afferma Ardigò (1988: 200) un «principio di universalizzazione, tra la morale intersoggettiva di mondo vitale e le istanze universalistiche dell'etica... La morale, come prodotto di agire comunicativo interpersonale non chiama in causa, per Habermas, in prima istanza la coscienza personale ma una cultura e un sapere comunitario, un patrimonio di certezze condivise per nativa inculturazione di gruppo». Habermas, con la sua «teoria dell'agire comunicativo» si propone una ricostruzione sistematica di una teoria della razionalità per ricostruire una sintesi dei frammenti della cultura moderna, scissa tra scienza, morale, estetica, sostituendo una superata mediazione dialettica. La teoria critica habermasiana intende superare sia il weberiano «agire razionale rispetto allo scopo» sia il funzionalismo sistemico. Alla integrazione sistemica ridotta a meccanismi di autocontrollo e a semplice nazionalizzazione che mira weberianamente alla «gabbia d'acciaio» finché la società non richiederà una modificazione strutturale delle forme di integrazione umana, si deve, per Habermas, accompagnare una integrazione sociale che è «inerente agli orientamenti in azione» (Habermas 1986: 703). La riorganizzazione dei «frammenti» della grande teoria si devono attuare secondo principi da un lato scientificamente solidi, dall'altro eticamente condivisibili.

Occorre, per Habermas, recuperare un «centro» teorico che possa unificare, in un modello convincente, varie tendenze di ricerca intorno a principi comuni, contrattati, almeno provvisoriamente condivisi. Tale compito

è assegnato alla teoria dell'agire comunicativo proposto come paradigma unificante e capace di fondare una «scienza normale» e superare la crisi delle scienze sociali che, per lui, inizia con il declino della teoria dell'azione sociale di Parsons degli anni '60-'70 (Habermas 1986: 697).

Gli esseri umani non possono fare a meno di sollevare questioni-limite. La speranza della ragione non può non essere ripresa dalla riflessione filosofica con le grandi questioni del limite dell'uomo e del suo agire, della colpa e della responsabilità, dell'angoscia e della morte. Habermas sostiene un «ruolo affermativo della filosofia» (Habermas 1986: 1081) tramite una «teoria dell'agire comunicativo»: «con il concetto della ragione comunicativa, inserita nell'uso linguistico orientato alla comprensione e all'intesa, la teoria della società si aspetta dalla filosofia compiti sistematici» (Habermas 1986: 1079). La discussione razionale non può vertere solo sui mezzi e mai sui fini, se non vuole cadere nel pessimismo, totalizzante e non reale, di Weber che, in fondo, non è che il rovescio della medaglia di una precedente fede moderna nel progresso.

La domanda etica ha aspirazioni universalistiche, non rimanda sempre e solo a responsabilità comunitarie ma chiama in causa anche la responsabilità soggettiva se tra soggetto e sistema si individuano delle interconnessioni. Altrimenti, nel contesto habermasiano, si introduce ancora un relativismo e un soggettivismo morale che svincola il soggetto da ogni responsabilità, e si afferma che ogni «colpa» viene attribuita ad un «involontario intreccio comunicativo» che il soggetto agente attribuisce ad una responsabilità comunitaria (Habermas 1985: cap.IV) ed ogni, azione ed ogni realtà ha una dimensione solo contingente.

Etica e morale.

Nel dibattito sull'etica si introduce da più parti una distinzione tra etica e morale, che in altri tempi non si sarebbe fatta né sul piano teorico né sul piano dell'agire concreto del soggetto nel sistema sociale. Tale distinzione viene posta come elemento caratterizzante dall'esperienza postmoderna ed evidenzia il dualismo tra autonomia sistemica e comportamento soggettivo, anche se studiosi come Crespi non escludono che una base morale possa discendere dall'etica, considerando la morale, con riferimento a Williams «una varietà del pensiero etico» (Williams 1987: 214; Crespi 1989: 203).

Per molto tempo si è insistito su vecchi e superati conflitti quali quelli *della laicità o religiosità* dell'etica, con una notevole confusione nell'uso dei termini *etica e morale*. La morale nel pensiero moderno non è tanto una proposizione di un concetto di *bene* noto alla coscienza morale immediata dell'uomo, di una verità dello spirito umano di fronte al quale il soggetto deve determinarsi, quanto una descrizione delle leggi del fatto sociale che esteriorizza l'esperienza morale dell'uomo. Di conseguenza l'etica, distinta dalla morale (ma non separata nella prospettiva in cui si pone il presente studio) è una teoria scientifica e non normativa. La morale, quindi, si riferisce ai «fatti», ai sistemi normativi che si impongono nella esperienza concreta di un soggetto e di un gruppo sociale; l'etica si può riferire alla riflessione scientifica, come teoria dell'esperienza morale (Viano 1981: 7-23; Lalande 1971: 277-278). Approfondendo la distinzione tra morale ed etica, si può dire che la prima è una dimensione oggettiva, pubblica e sociale, un insieme di costumi e di precetti concreti e la seconda si riferisce alla sfera soggettiva intenzionale e all'autenticità della vita.

Nel dibattito attuale il problema e l'interrogativo prevalente è, in ogni caso, quello della *responsabilità* e specificamente dei *limiti* etici da porre all'agire sociale, e all'agire scientifico, anche se per molti scienziati i limiti si possono solo riconoscere e non imporre. Da un lato, semplificando, si può porre Rifkin che sostiene che la scienza deve essere controllata dall'etica e dall'altro non si può non fare riferimento a Weber e alla sua idea che la scienza rappresenti l'ultimo paradigma e la più recente espressione storica dell'esperienza morale. Nel mondo disincantato l'impegno è per la verità, quale che sia, scevra da illusioni, freddamente scientifica, nel segno della quale siamo chiamati a vivere secondo un modello che è incarnato dallo scienziato, senza fede ma severamente fedele al proprio compito intellettuale.

Anche dall'interno della filosofia postmoderna alla domanda «possiamo fare tutto ciò che possiamo fare?» Vattimo afferma che «dobbiamo fare solo ciò che *possiamo* fare senza isolare il «potere scientifico tecnico» da quello più ampio che è il livello di accettabilità comune di certi comportamenti e la loro disponibilità. L'«ethos» è la «sostanza spirituale del nostro mondo di vita» (Vattimo 1990: 198), esso è vago razionalisticamente ma **si** può esprimere nei meccanismi del consenso.

Il problema del limite è, ovviamente, legato a quello della responsabilità della scienza e della ricerca scientifica ed è, oggi, un tema filosofico e sociologico di primaria importanza anche se ancora, come ricorda Antiseri

(1990: 7), c'è chi in modo unilaterale sostiene che la scienza, in quanto scienza, non ha nessuna responsabilità sociale, oltre a riproporre tematiche weberiane, già ricordate, della scienza come paradigma ultimo ed espressione storica dell'esperienza morale e «vocazione» per l'uomo. In questo dibattito, non a caso, le scienze biologiche sono, tra tutte le scienze, quelle in cui più si sviluppano i conflitti etici, per le potenzialità e le capacità di manipolazione della stessa natura di ogni essere vivente, e sono, il «centro di gravità dell'immagine scientifica del mondo», come dice con Wright (1987). Egli introduce una distinzione tra razionalità e ragionevolezza, dove la prima «ha a che fare in primo luogo con la correttezza formale del ragionamento, con l'efficacia dei mezzi per raggiungere un fine, con la conferma e con il controllo delle opinioni. La razionalità è orientata verso un fine», i giudizi di ragionevolezza, invece, sono orientati verso il valore e vertono sul modo di vivere rettamente e su ciò che l'uomo, e per l'uomo, si ritiene buono o cattivo, «ciò che è ragionevole è senza dubbio anche razionale, ma ciò che è *meramente razionale* non è sempre ragionevole».

Anche Luhmann affronta il problema della responsabilità della scienza per le conseguenze del proprio operare e per il problema dell'autocontrollo interno sulle implicazioni della ricerca per l'ambiente esterno, fisico e sociale. Egli difende, però, scartando le «reazioni difettose, le semantiche difensive» che reclamano la responsabilità morale per le conseguenze secondarie, la differenziazione del sistema scientifico per cui la «scelta» dell'utilizzabile o meno non è compito della scienza ma di altri sistemi: «l'economia dal punto di vista della redditività economica, il diritto secondo i criteri del diritto in vigore, la politica dal punto di vista delle opportunità». La scienza è diventata «crescita delle capacità di soluzione e ricombinazione» (Luhmann 1989: 163), per cui «la fantasia mette le ali, sono pensabili combinazioni di nuovo tipo, siano essi manufatti tecnici, siano conseguenze secondarie non intenzionali di questi, forse catastrofiche» (ib: 168), per cui il problema che si pone con la differenziazione funzionale del sistema scientifico è la possibilità di una selezione tra queste infinite possibilità di combinazioni ma è molto improbabile che tale razionalità possa richiamarsi a dei principi etici. Luhmann non ritiene possibile assumere un fondamento morale alle autolimitazioni delle possibilità sociali e scientifiche atualizzabili per cui non può che respingere il concetto di limite sviluppato dalla cultura ambientalista.

Riferendoci ancora a Crespi, è «nell'esperienza postmoderna» che «emergono i limiti della morale mentre si aprono nuove possibilità di com-

prensione della dimensione più autentica dell'etica» (Crespi 1989: 198); egli, citando Habermas, accenna ad un «primato dell'etica sulla morale» fondando tale posizione, con riferimento a Williams, sul concetto che l'etica orienta a «decidere sulla base di ciò che sono», per cui la verità necessaria è «il primato dell'individuo e delle disposizioni personali». La vita individuale, pur senza escludere la società e la relazione con altri soggetti, ha tuttavia un grado di differenziazione da quella degli altri «nella sua opacità e nel suo disordine, non meno che nelle sue intenzioni razionali, quanto basta a farne la vita di *qualcuno*» (Williams 1987: 243).

Ogni sforzo, sia nella prospettiva kantiana che utilitaristica, per ricercare e fondare la morale su principi imparziali e universali è destinato al fallimento in quanto lo stesso limite della sfera morale è esso stesso un fatto moralmente rilevante (Williams 1987: 55).

Il problema del 'limite» emerge con forza negli anni '70, con la teoria de «I limiti dello sviluppo», accentuando le contraddizioni tra organizzazione del sistema ed esperienza soggettiva che i principi di razionalità, segno distintivo della modernità dopo Max Weber come ricorda Habermas, non sono stati in grado di gestire.

La frammentazione derivante dalla parzialità delle forme del sapere genera una frammentazione e un disorientamento anche nella ricerca di criteri generalizzabili che garantiscano un fondamento per la solidarietà sociale. Il quadro concettuale della modernità illuministica si incontrava, e si incentra, invece sul dominio del sapere, la realtà è oggetto di scienza e del suo potere. Gli ideali sono l'efficienza produttiva, la perfettibilità, la rapidità; essa tende a ridurre tutto a oggetto spazio-temporale usabile secondo il progetto di chi possiede il sapere e secondo la potenza tecnologica a disposizione (Rifkin 1988: 122). L'avventura della modernità ha consentito agli uomini di raggiungere la potenza attraverso la sistematica distruzione dei limiti.

Il richiamo ai limiti, sia delle conoscenze che delle capacità umane, e insieme alla libertà di scelta e di progettazione dell'uomo, sostituisce alla falsa alternativa tra dominio sulla natura, il «prometeismo», e la sottomissione alla natura, il «primitivismo», un concetto di agire razionale e responsabile. Cioè il limite non viene imposto come legge o veto sociale, ma viene riconosciuto in una complessa relazione tra potere e ragione. I limiti si configurano come «autorestrizioni» che impediscono alla potenza di risolversi in catastrofe per l'uomo e la natura, come assunzione di responsabilità, fondata non tanto su una «euristica della paura» (Jonas 1990) che recupera

solo una primitiva memoria sociale del limite dagli esiti paralizzanti, ma recuperando tematiche di controllo razionale proprie della tradizione dell'umanesimo europeo. Non si tratta di introdurre nuovi «tabù» che riducano lo spazio della ragione che si è definita proprio nello sfidare i tabù e nell'interrogarsi sul sacro ma, se è vero come dice Jonas, a cui accenneremo in seguito, che la tecnologia con le sue potenzialità e i suoi rischi richiede una riflessione spinta all'estremo, questo controllo può essere condotto non sulla «paura» bensì su una riflessione consapevole e razionale della complessità della situazione, senza introdurre nuovi tabù o nuove sacralità per contrastare il processo di desacralizzazione innescato dal progresso scientifico.

Il senso di impotenza, che in molti casi può derivare dalla «cultura dei limiti», può aprire nuove potenzialità e nuove possibilità di maturazione anche soggettive per una conoscenza di se stesso e una assunzione di responsabilità.

Per Rifkin (1988: 123) «sapere significa sapere come convivere con ciò che ci circonda, non come dominarlo»; l'obiettivo è quindi quello di armonizzare l'uomo con tutto il resto della realtà, individuando le relazioni che collegano e uniscono l'uomo al cosmo e il cosmo entro di sé, dove la stessa «sicurezza» dell'uomo non si fonda sulla capacità di dominio ma sulla «conoscenza empatica» in grado di controllare i rischi tecnologici. Lo «choc del futuro» non è solo il titolo di un celebre libro del futurologo Alvin Toffler (1972), ma un sintomo di una malattia dal decorso incontrollabile. Al futuro si guarda ormai con inquietudine e paura, una paura che non è più cosmologica ma antropologica. La ballata dell'apprendista stregone è di nuovo di moda, la scienza e la tecnica, pensata e progettata dall'uomo, sfuggono al suo controllo (Peccei 1981; Erbich 1975), e «l'uomo faustiano è divenuto schiavo della sua creazione» (Spengler 1973: 139).

Dal concetto di «limite» si sono sviluppate anche una filosofia ed un'etica «ecologista» che si propongono di sviluppare le interconnessioni tra sociale e ambiente, fondandosi sulla premessa che la natura è soggetto di diritti e di crediti allo stesso livello dell'uomo, per alcuni in senso univoco per altri in senso analogo (Auer 1988). Analogia, somiglianza, differenza sono alcuni dei termini con i quali si cerca di definire il ruolo degli uomini e degli altri esseri viventi. Finora, per alcuni, erano gli uomini al «centro» dell'universo, per altri era la vita al «centro», per altri era Dio al «centro», e così via. Il problema veniva posto su chi era al «centro», mentre l'etica ecologica pone il «rapporto» tra uomo e natura come primario, tracciando, e

in alcuni casi prescrivendo, comportamenti rigidi in nome di una responsabilità ambientale «collettiva» fino ad ipotizzare una sorta di ‘Stato verde’ (Fazio 1990) che emani leggi e provvedimenti in base a principi ecologici adottati anche in forma autoritaria. Una prima contraddizione in questa posizione, a cui accenniamo sommariamente, è proprio relativa al concetto-chiave della filosofia ecologista, cioè al limite, che dovrebbe essere applicato anche alla visione dello Stato e all’uso del pensiero nel progettare nuove etiche collettive.

Una proposta di nuova etica planetaria è stata elaborata dal già citato Hans Jonas, filosofo tedesco allievo di Bultmann e di Heidegger, ed esperto di bioetica. Egli muove dalla constatazione che il potere dell’uomo sul pianeta, grazie alla tecnica, si è accresciuto enormemente per cui le conseguenze delle sue azioni non ricadono soltanto sul prossimo in senso spaziale e temporale, ma anche sui lontani e sui posteri, ipotecando lo stesso futuro dell’umanità. La nuova etica dovrebbe caratterizzarsi per l’inclusione anche delle generazioni future e della natura come tale tra i soggetti verso cui si hanno dei doveri. Per delineare, in qualche modo, le conseguenze si dovrebbe poter riferirsi ad un agire pianificante, a scelte tra alternative possibili. Finora la possibilità di prevedere e pianificare era limitata in sintonia con la vicinanza degli obiettivi accessibili al nostro potere o al più era l’esperienza passata che si proiettava nel futuro. L’ordine di grandezza dell’azione umana era di fatto commisurata sul «raggio» di controllo e di previsione possibile. Ma oggi «l’ordine di grandezza causale delle imprese umane è cresciuto enormemente nel segno della tecnica; processi senza precedenti sono diventati la regola e l’analogia con esperienze passate ha perso la sua validità; gli effetti a lungo termine sono più facilmente calcolabili ma anche più contraddittori» (Jonas 1990a: 221).

Per Jonas la dimensione etica ha il suo fondamento nel «principio responsabilità» (Jonas 1990a) su cui delinea una sua «euristica della paura». Per affrontare l’incertezza c’è la regola di seguire, nel dubbio, la prognosi peggiore. Egli formula i principi etici per una civiltà tecnologica coniugando le suggestioni kantiane con la necessità di aprire il fronte etico della responsabilità verso il futuro, «agisci così che le conseguenze delle tue azioni concordino con la conservazione di una autentica vita umana sulla terra», «agisci così che la conseguenza delle tue azioni non siano catastrofiche per la possibilità futura di una simile vita» (Jonas 1990: 36).

In passato era la natura a minacciare l’uomo oggi, invece, «noi siamo diventati più pericolosi per la natura di quanto mai essa lo sia stata per noi»

Jonas 1988: 27). «oggi il potere dell'uomo e la sua *eccedenza* rispetto ad ogni conoscenza certa delle conseguenze ha assunto dimensioni tali che già l'esercizio quotidiano del nostro sapere e del nostro potere, che vige di routine nella civiltà moderna e di cui tutti noi viviamo, è diventato un problema etico»(Jonas 1990a: 220). Il rischio richiede di sviluppare uno sguardo anticipatore al futuro per orientarci su quanto non deve essere, e ciò per la prima volta è possibile per la crescita di informazioni possedute sulle conseguenze a lungo termine dell'agire collettivo.

«L'uomo è l'unico essere a noi noto che può avere responsabilità... l'ha di fatto, poichè la può avere» (Jonas 1990a: 220); la possibilità di scegliere tra azioni alternative, sulla base della conoscenza e della volontà, è una sua attitudine ontologica. Il principio responsabilità *induce* un dovere di responsabilità nei confronti del futuro dell'uomo, estraendo un contenuto da una essenza formale, «dalla *capacità* di responsabilità al *dovere* di assumere la responsabilità» (Jonas 1990a: 224) dove la capacità è prima di tutto data dall'esperienza come fatto. La responsabilità è «per qualcosa» ma anche «verso qualcosa» e ristanza obbligatoria o è la divinità o la coscienza (ib: 219), ed inoltre la responsabilità è relativa al valore che ha l'oggetto coinvolto e il valore ha un diritto sul progetto. Ma il potere dell'uomo di assumersi responsabilità è più di una constatazione empirica, è un tratto essenziale della sua costituzione d'essere, per cui si delinea una antropologia filosofica, cioè una ontologia dell'essere dell'uomo e quindi una formulazione metafisica che, per Jonas, è la fonte, con la storia in cui l'uomo si è già rivelato, che può fornirci elementi «sul fondamento autentico dell'umanità e dover essere dell'uomo» (ib.: 222). Jonas, inoltre, si chiede quale regime politico possa incarnare un'etica di questo tipo, nella convinzione, non scontata, che un regime possa e debba incarnare un'etica, ipotizzando una nuova forma «verde» di Stato etico attraverso il quale, per l'autore, «l'eventuale sapere di pochi possa influire nell'agire di molti». Il modello di Stato non può che essere scelto, volenti o nolenti, per Jonas, tra forme diverse di «tirannide» in quanto i meccanismi tradizionali di raccolta del consenso democratico sono inefficaci di fronte agli interessi organizzati che sono in gioco nel caso in cui misure impopolari, ma indispensabili, vengano imposte per una radicale riduzione dei consumi.

Su piani e con premesse teoriche diverse da Jonas, ma ugualmente richiamantesi alla responsabilità, elaborano delle ipotesi di nuova etica studiosi come Moltmann e Küng. Anche per loro la natura, e gli altri esseri



viventi, non hanno un valore d'uso per l'uomo, ma hanno anche un *valore proprio*, una dignità *creaturale*.

Ambedue si riferiscono all'«umanità» come fondamento etico universalizzabile. Per Moltmann l'umanità non è costituita solo da tutti gli esseri umani che vivono nel tempo concentrato di un'epoca, ma anche da tutti gli uomini che vivono nell'estensione dei tempi, nella serie delle generazioni umane (Moltmann 1990:145-161). Ciò che fino ad ora ha garantito come dato naturale, e quindi anche evidente, la sopravvivenza del genere umano, è stato un «patto generazionale». Tutti gli esseri umani, di ogni tempo, non devono essere trattati in modo da mettere per principio in questione la loro «qualità di soggetti» (Kant) e questo è possibile se la responsabilità si estende a tutta l'umanità non solo presente ma anche futura.

Lungo i millenni sono state le religioni a legittimare, a motivare e spesso a sanzionare con pene i grandi sistemi di orientamento. Per Küng (1990) sarà da una «pace tra le religioni» che potrà scaturire un concreto *éthos* universale di base. Il punto di convergenza delle grandi religioni è l'umanità, come esigenza minima comune che sarebbe in grado di fondare un consenso di fondo minimo su determinati valori, norme e comportamenti, elaborando così «un'etica universale delle religioni mondiali a servizio della società mondiale» (Küng 1990a: 126-144). Per Küng con la prima guerra mondiale si è avuta una svolta epocale che ci introduce in una fase storica non solo postmoderna ma anche posteurocentrica, postcoloniale, postindustriale, postpatriarcale, postconfessionale. Con quell'evento finiscono mille anni d'impero romano, quattrocento delle chiese protestanti, il regime degli zar, l'impero musulmano, e già da allora si individuano problematiche, di attualità oggi, sulla fine della società borghese e di critica al concetto di civilizzazione.

La ricerca di una nuova etica, per Küng, si può ritrovare ripensando il problema della verità nello spirito di una libertà motivata in chiave cristiana. Diversamente dall'arbitrio, la libertà non significa, in negativo, disfarsi da qualsiasi vincolo ed obbligo, ma anche, in positivo, libertà per una nuova responsabilità. Per Küng il cristiano non detiene il monopolio della verità, nè ha il diritto di rinunciare, in nome di un pluralismo basato sull'arbitrio, alla professione della verità: dialogo e testimonianza non si escludono a vicenda. Egli vede il comune terreno nei diritti umani su cui le grandi religioni universali hanno già espresso i grandi imperativi elementari. La svolta epocale non tollera più nessuna etica totalitaria sulle altre, così come la ragione non si lascia sanare dalla ragione e le carenze e i gravi

danni della scienza e della tecnica non si lasciano rimuovere da una scienza e da una tecnica accresciute, ma si richiede una visione di insieme e una nuova coalizione tra tutti i settori della società, e in particolare tra credenti e non credenti, sulla base del riconoscimento che, superando ogni fondamentalismo, «senza la dimensione religiosa non è realizzabile una genuina etica universale»: un'etica nuova, universale, un'etica della responsabilità verso tutti gli uomini, verso l'ambiente e l'uso delle risorse, verso le generazioni future che abbia al centro l'uomo «come criterio e come obiettivo».

Il postmoderno come continuità e rottura.

Le trasformazioni di lungo periodo della nostra società si possono raggruppare teologicamente nella polarità modemo/postmoderno, dove il nesso è un complesso intreccio di continuità e di rottura (Mari 1987: 7-13). Il postmodemo, nelle sue molteplici articolazioni, come filosofia e cultura, si propone un superamento della cultura della modernità, della sua concezione «forte» della razionalità, capace di risolvere i problemi di qualità della vita, e di definire i fini e delineare un progetto da parte del soggetto, del mito del progresso, inteso come crescente assoggettamento della natura attraverso il lavoro dell'uomo reso sempre più produttivo dagli sviluppi della scienza e della tecnica, dal primato della soggettività individuale. L'idea di passaggio di epoca, che sta alla base della dialettica moderno/postmoderno è la messa in crisi di uno schema unitario che vedeva la storia colta come tale attorno alla centralità della coscienza, attorno alla storicità dello spirito umano (Colzani 1990: 2).

Tratti caratteristici della modernità (come lo sviluppo di strutture sociali più complesse e flessibili, il declino delle ideologie totalizzanti, più tolleranza e pluralismo, più informazione e cultura, più sensibilità verso i diritti di cittadinanza) coesistono con un «degrado esistenziale» (già descritto come patologia storica da Durkheim, Weber, Tocqueville, Dostojevskij) che si manifesta in sintomi quali carenza di progettualità e distacco da un sistema di valori universalizzanti. Il postmoderno si qualifica come rifiuto della totalità, dell'universalismo, della acquisività dei ruoli, della certezza, conseguentemente si diffonde nell'agire umano un senso di impotenza e di smarrimento, di abdicazione e di disimpegno pragmatico ad assumersi responsabilità nei confronti dei problemi posti dalla crescente complessità e frammentarietà del sistema. Allora anche il «rischio», il «limite», gli «effetti non voluti», sono problemi primari. L'incertezza stessa può essere insieme

problematico e attraente, ha un fascino e una generalità in carenza di una teoria in grado di analizzare le interazioni intersoggettive, e sostenere comportamenti sociali conseguenti e coerenti. Tra moderno e postmoderno non si può stabilire una sequenza storica ma un intreccio profondo, una circolarità tra i due poli, secondo una prospettiva delineata da J.F.Lyotard (1981) in cui il postmoderno non segna la fine del moderno, ma un moderno statu *nascenti*. Esso più che una discontinuità, quindi, è una crisi dei paradigmi della conoscenza e della progettualità (Mongardini-Maniscalco 1989: 14, 46). A livello sociale si sviluppa una ambivalenza per cui si ha più sicurezza e più insicurezza, più sviluppo e più rischio, più conoscenza e più ignoranza (Merton 1987).

La condizione postmoderna (Lyotard 1981) si caratterizza per la negazione della capacità umana di chiarificazione, imperniata sul disconoscimento della sussistenza di «valori ultimi» in grado di fondare, giustificare, legittimare un qualsiasi ordinamento della società, di motivare e orientare comportamenti, di conferire senso unitario e quindi una effettiva intelligibilità alla vita umana e alla società.

Il pensiero postmoderno ha denunciato due illusioni di modernità: l'irrealtà della nozione di presenza nel concetto che la modernità possiede del tempo presente e l'irrealtà dell'autocomprensione del soggetto moderno in quanto fondato su se stesso.

In un'epoca in cui i soggetti umani sono ovunque in pericolo, i postmoderni parlano della «morte del soggetto» e della coscienza soggettiva come completamente dell'ermeneutica della «morte di Dio». Certamente si ha una fede illusoria nella presenza del Sè moderno, autofondantesi. Sono modelli inadeguati quelli del Sè moderno e del tempo presente della modernità, sia quello puramente autonomo dell'Illuminismo, sia l'Io espressionista dei romantici, sia l'Io in angoscia degli esistenzialisti o l'Io trascendentale delle filosofie trascendentali e delle coscienze.

La modernità, da Cartesio in poi, desidera costituire le proprie fondamenta su una coscienza ingannevolmente pura e su una identità falsamente sicura. Come chiariscono i postmoderni, peraltro, il moderno Sè, sfortunatamente per le sue pretese fondative, deve fare uso anche del linguaggio. E il gioco stesso di autodemolizione, di non fondazione dei significati di ogni linguaggio, farà sì che nessun significato -specialmente il grande significato moderno, il soggetto moderno- troverà mai l'identità pura, l'autopresenza chiara e distinta che esso cerca, o la totalità che si sforza di afferrare. Que-

sto soggetto moderno autofondantesi, presente a se stesso, è morto: ucciso dalle proprie pretese di fondare ogni realtà su se stesso.

L'idea «forte» che non sussistano valori ultimi, una sorte di nichilismo dei valori, comporta la perdita di credibilità della nozione stessa di soggetto umano. Tale nozione implica l'esistenza di un «centro» intorno al quale si raccolgono e si ordinano gli eventi, e dal quale la realtà esterna può essere in significativa, anche se limitata, misura chiarita, spiegata, fondata e quindi fatta responsabilmente propria, cioè «soggettivizzata», tramite facoltà mentali dell'intelletto, della volontà, dell'immaginazione e del sentimento.

Ma il pensiero postmoderno si esercita a demolire la storia del passato e del presente più che attualizzare una qualche speranza etico-politica. Si demolisce lo *status quo* in favore del *fluxus quo*.

Nel pensiero postmoderno è implicita un'etica della resistenza che contrasta spesso contro il germe delle riflessioni postmoderne sull'impossibilità di qualsiasi determinatezza (Lévinas 1986). Nello stesso tempo, però, i movimenti postmoderni, attenti alla falsità di tutte le nozioni di presenza pura basata sulle concezioni prevalenti del soggetto moderno, hanno denunciato una volta per tutte il carattere illusorio di questa speranza senza speranza della modernità. La postmodernità al suo meglio libera le voci della conoscenza soggiogata; le voci di tutti coloro che sono marginalizzati dalla storia ufficiale del trionfo moderno e può aiutare tutti a recuperare quelle voci marginalizzate e a ritrovare un nuovo soggetto in processo e in giudizio al di là dello scenario prevalente della morte del soggetto, soprattutto se la ricerca si allarga dall'orizzonte, egocentrico e ristretto, dei dilemmi del mondo occidentale proprio mentre sta nascendo un nuovo mondo policentrico.

Il centro occidentale non può continuare a credersi «il» centro se vuol sanare se Stesso ma rivolgersi anche alla comunicazione e alla solidarietà con tutti gli altri centri senza proiettare su questi i suoi timori, le angosce attuali, le speranze e i desideri.

Ma l'assenza di un centro non significa ineluttabilmente più anarchia e disordine, ma solo «policentrismo»: se non esiste più un centro con le relative periferie, gli «altri» non sono marginali rispetto ai nostri centri, ma sono centri a loro volta. Occorre superare l'orgoglio dell'assenza di un centro, altrimenti dopo aver ucciso il soggetto moderno si può trascinare la realtà in un labirinto senza centro, senza soggetto, ma solo occidentale invece di creare, in una onesta retorica antiumanista, un nuovo umanesimo occidentale dal volto umano.

Vattimo vede la dimensione emancipatoria dell'esistenza nell' «oscillazione» (Vattimo 1989: cap.IV). Egli sostiene che il segno della fine della modernità è la «dissoluzione dei punti di vista centrali (ib.: 12), la fine della possibilità di pensare «l'esistenza di un centro intorno al quale si ordinano gli eventi» (ib.:9). La postmodernità è l'esperienza «che l'essere non coincide necessariamente con ciò che è stabile, fisso, permanente» (ib.: 19-20), e le identità soggettive non sono rappresentabili con contorni fissi, ma è «ciò che non è, che dilegua, che si afferma nella sua differenza in quanto non è presenza, stabilità, struttura» (ib.: 100), procedura di sottrazione. La conclusione è «un'esperienza «indebolita» della verità» (ib.: 61-83); ma, per Vattimo, questa perdita non è negativa ma, al contrario, apre la strada ad un ideale di emancipazione che ha alla propria base un'esperienza di «pluralità» (ib.: 15).

Per Crespi, riferendosi al pensiero di Vattimo, il postmoderno non è «superamento» della modernità od «opposizione» (cfr. Crespi 1988), ma si presenta come la sua «deriva» e il suo «dissolvimento». Il crescente anonimato della società complessa richiede una presa di distanza da modelli sociali di tipo sistemico che vanno sempre più considerati come strumenti analitici e non tanto come teorie descrittive del principio attivo operante nella realtà. Per Crespi «l'analisi sociale può essere fondata su una teoria dell'azione, che a partire dalla priorità dell'esser situato rispetto alla dimensione cognitivo-progettuale, consideri l'ambivalenza del rapporto tra azione e ordine simbolico-normativo, i processi di reificazione che ne derivano, ma anche la capacità di negazione di tali oggettivazioni da parte dei soggetti e il loro potere di gestione delle inevitabili contraddizioni che emergono in quello stesso rapporto» (Crespi 1988: 467).

Alla interazione soggetto-sistema si sostituisce la relazione come tale, intesa come comunicazione. Attualmente il postmoderno, sostiene Donati, ritiene che «la relazione diventi fine a se stessa... essa può fare a meno del soggetto e di tutte le entità collettive più o meno istituzionalizzate, nonché della razionalità normativa», ma l'interpretazione esatta è diversa in quanto il postmoderno non sostiene una società che elimina tanto il soggetto, quanto «mette in rilievo l'irriducibilità del soggetto come «mente», o «coscienza», o «ambiente» dell'azione e del sistema sociale... il postmoderno è la contemporanea esaltazione e dissoluzione della relazione sociale» (Donati 1989: 180).

Si sostiene quindi una ideologia individualistica dove l'«io» è completamente libero da vincoli specialmente da quelli derivanti da un fine morale

e stabile. L'assunto teorico è che non esiste alcun criterio etico di discernimento del vero dal falso, del bene dal male, l'unica guida possono essere solo i nostri sentimenti.

L'io è libero all'interno di una nicchia in cui ricerca l'auto-espressione e in cui adottare uno stile di vita. Ciò che è esterno gli è indifferente. Ma l'indifferenza permea l'io anche nel suo privato. L'io assolutamente libero porta all'esperienza di io assolutamente vuoto; cioè ad una identità destrutturata e frammentata carente di un centro, concentrata sul presente e la quotidianità. Si ha una dissociazione tra sfera privata e sfera pubblica che fonda e diffonde una «cultura del narcisismo»; alla società ci si rapporta non in termini di costruzione o di trasformazione ma in termini di adattamento, con un atteggiamento solo difensivo e di paura del futuro.

Ma il diritto/aspirazione dell'uomo è quello della sua autorealizzazione «a compiersi come progetto» (Palazzo 1989: 26) e questo significa stabilire delle relazioni con l'«altro».

Una cultura nuova, che coniughi razionalità e limiti, è una cultura della «condivisione», dove l'altro è riconosciuto non solo come «generalizzato» ma come persona, come «altro», come «diverso» da me. La logica della diversità ha come obiettivo la valorizzazione di ciò che in ogni individuo è specifico, unico, in quanto diverso da un altro. Il presupposto è la relazione con gli altri da cui l'individuo per essere tale deve differenziarsi senza separarsi, è una sorta di «relazione-confronto» (Piazzi 1989: 22).

La larga generosità della società capitalistica costituisce una falsa complessità che è smentita dalla riduzione della diversità a pura molteplicità: l'unità è appannaggio esclusivo dell'insieme e con essa la soggettività è sottratta a chiunque non si ponga dentro a quell'unità e non ne assuma la prospettiva e l'ottica. Cosicché il luogo dell'unità è ad un tempo il luogo dell'eguaglianza e della sua negazione infinita, cioè della gerarchizzazione quantitativa della sua fruizione.

Il luogo vero della complessità è quello della diversità soggettiva che, valorizzando la qualità, permette la sostanziale uguaglianza quantitativa che non è una pura affermazione di diritti ma l'assunzione della soggettività come fondante la società grazie alla crescente complessità e liberazione delle sue capacità dove sistema e soggetto difendano e si scambino vicendevolmente la funzione di fine e di mezzo dandosi, interfacciandosi, espressione, principio e legittimazione reciproca. Occorre allora trovare le forme sociali che consentano di riconoscersi tra persone, e di riconoscere

negli altri degli altri e non dei se stessi senza indulgere in comportamenti e politiche narcisistiche.

### **Soggettività e progetto.**

La distanza tra sistema sociale e coscienza, soggettiva e collettiva, è crescente. Nella cultura occidentale c'è una linea continua di ricerca, in forme e con contenuti storici, filosofici e simbolici diversi, di una «unità» nell'esistenza umana. Le etiche tradizionali, sia pure diverse tra loro ma con il comune obiettivo di connettere il piano soggettivo e interpersonale con quello della società, stanno ricercando, in ambiti culturali, politici, economici, antropologici diversi una loro rifondazione epistemologica che superi una riduzione della morale a pura e concreta comunicazione tra persone nella loro specifica situazione e tradizione di mondo vitale e nell'immediatezza delle relazioni intersoggettive. Così come a livello di sistema sociale si tende al superamento di una concezione diffusa di morale sociale relativa alla semplice salvaguardia e crescita del sistema collettivo stesso operata con una dinamica di selezione. La valenza morale si legittima cercando il superamento della frammentarietà del sapere e del soggetto, ritrovando una dignità della persona come orizzonte sintetico in grado di orientare la cultura e la progettualità umana e di stimolare la coscienza. Una società si costruisce e si salvaguardia sulla base di un «elemento» unificante: la vita in comune è possibile solo quando si afferma un ordine di diritto. Tutto ciò si basa su valori, e reciprocamente protegge e promuove tali valori, che a loro volta presuppongono un' «etica» o meglio un «consenso» su modalità di comportamento fondate eticamente.

La dimensione soggettiva non è eliminabile dall'etica e questa non elimina le differenze ma, nella misura in cui svela l'autenticità del soggetto a se stesso, ne chiarisce anche la dimensione relazionale e l'intersoggettività e l'ineluttabilità di regole morali che, prima ancora dell'istituzionalizzazione giuridica, regolano i rapporti e i comportamenti interpersonali.

La sociologia non può superare l'inadeguatezza dell'impostazione sistemica ai problemi dell'ambiente senza ritrovare e tematizzare la dimensione relazionale della vita sociale in cui il «sociale» non è la genesi o l'esaurimento del «vivente». Relazione significa anche che la soggettività non è assolutizzabile riducendo il «sistema» ad un oggetto perchè così si neutralizza il rapporto di interazione e si introduce un rapporto d'uso. Con la crescita degli strumenti manipolativi del sistema si perviene a quello stato di ege-

monia che trova un limite solo nell'intensità della ricaduta sul soggetto, e sull'umanità, degli esiti perversi di interventi impropri.

L'esistenza non è fine a se stessa, e l'autenticità non è vivere solo il proprio «esserci», ma è la relazione non il solipsismo, la dimensione anche psicologica e psicanalitica autenticamente umana dove le responsabilità verso l'altro sono culturalmente condizionate, ma interne, non precedenti all'esperienza. L'esperienza fa acquistare contenuto all'individuo; nei limiti in cui fa esperienza delle cose l'uomo diviene l'ambiente (oggetto dell'esperienza) e l'ambiente diviene l'uomo (soggetto dell'esperienza). La coscienza apprende sulla base dell'esperienza per cui un riferimento solo idealistico ai «valori» è astratto.

La coscienza (come noi funzioniamo e sulla base di quale codice etico) nasce, in generale, quando una risorsa sta venendo meno (per esempio la coscienza ecologica). Essa diventa allora un rimedio tardivo. Per esempio, negli ultimi tempi sta sorgendo la coscienza dell'«inquinamento psiche» perchè la risorsa psiche sta diventando sempre meno diffusa. La coscienza allora porta ad una risposta molto parziale, quella cioè di una ricerca di valori di tipo difensivo. Una coscienza che non è proiettata verso il futuro, che non sa prospettarsi il «nuovo», che non è orientata secondo un progetto e non ha riferimento in «altro che sé», diventa un'illusione di poter recuperare energia e valori, linguaggi e codici simbolici, che di fatto ha già superato.

L'etica si riferisce ad un uomo che non è solo produttore, ma ha una sua dimensione ontologica e non è costruito essenzialmente su relazioni di tipo adattivo come viene concettualizzato nella tradizione sociologica da Weber e Parsons. E comportamento «morale» si muove in ambiente sociale delimitato e orientato da regole condivise in grado di fondare prevedibilità reciproche, allora la dimensione etica e la dimensione morale non possono non congiungersi in qualche forma, sulla base del principio relazionale della reciprocità e delle aspettative. Soggettività e realtà oggettiva non sono disgiunte e non si può prescindere dal rapporto soggetto/sistema, come giustamente affermano i teorici dell'individualismo metodologico, anche superando l'asimmetria integristica di Parsons.

L'attuale rinascita della soggettività si associa ad una domanda di senso e di giudizio che non può non essere ricondotta al forum della coscienza ed inoltre la soggettività oltre a non essere di impedimento ci pennette di cogliere aspetti rilevanti dell'esperienza societaria; una società in rapida trasformazione dove, sotto il profilo strutturale, «si verifica il passaggio da



una pluricollocazione rigida... ad una pluricollocazione flessibile» dove «l'individuo... occuperà... contemporaneamente più posizioni in differenti strutture sociali... ma con prevedibili sempre maggiori possibilità di conciliarle tra loro. Infatti da un monocentrismo esistenziale si dovrebbe passare — e di fatto si sta passando — ad un policentrismo esistenziale» (Cesareo 1985: 19).

L'uomo di oggi vive un «io modulare» composizione più per somma che per integrazione di identità e identificazioni variegata e successive di appartenenze dislocate. La crisi delle certezze positivistiche della scienza moderna, con quella della tradizione metafisica europea, induce una perdita del fondamento della conoscenza dove il soggetto stesso della conoscenza è circolarmente incluso nello spazio che deve analizzare. L'«uomo sapiens» si trova a confrontarsi con un sapere «debole», con una perdita di senso nell'esistenza, a confrontarsi con la dimensione della contingenza, del disordine, della complessità, del relativismo etico e cognitivo. Il pensiero forte, informando la storia ha sottovalutato la realtà multidimensionale della stessa personalità umana, postulando da una parte l'uguaglianza tra «razionale» e «buono», e dall'altra marginalizzando la componente emotiva da quando, psicanaliticamente, l'onnipotenza di Dio è stata introiettata nell'io con Cartesio.

Una teoria della personalità che sostenga una prospettiva etica non può non riconoscere e analizzare quanta parte ha l'irrazionale nella sua elaborazione. Il «disinteresse» attribuito alla ragione può nascondere il sospetto di aver eliminato la dimensione emotiva ed irrazionale finendo di riproporre, mascherata di «ragioni», l'illusione non risolta di onnipotenza. Occorre una analisi aggiornata alla complessità del sistema, e alla nuova problematica soggetto/sistema, di tutto il processo di socializzazione, sia nella prospettiva antropologica che psicologica e sociologica. Se è chiara la funzione ultima della socializzazione, cioè produrre soggetti adatti a partecipare alla vita della società a cui appartengono, si sa poco sul modo in cui tutto ciò si verifica. Non basta descrivere i risultati, occorre sottolineare i processi.

La possibilità di interazioni multiple e complesse tra fattori genetici e ambiente sociale deve essere presa in maggiore considerazione senza riduzionismi. L'individuo non è «il risultato passivo di dinamiche sociali, non più di quanto consideriamo le dinamiche semplicemente come gli effetti cumulati delle azioni autonome degli individui. Lo psicologico è più di una interiorizzazione del sociale; il sociale è più di una proiezione dello psicologico» (CW.Doise, A.Palmonari, 1988: 20).

La coscienza si ritrova non nella linea di razionalità cartesiana ma nei complessi rapporti che essa ha con la dimensione corporea, con i sensi, le emozioni, i desideri, la cultura. In un'epoca, dove esiste la possibilità della distruzione dell'umanità e della vita sulla terra, un principio etico diventa la difesa della vita fisica dell'umanità e del singolo soggetto. La coscienza morale si forma anche sulla base di evidenze che la quantità e la qualità dei concreti rapporti sociali può alimentare.

La crescente incertezza odierna nella coscienza morale personale, dove più che volere si prova e poi si valutano i risultati, si può affrontare sulla base di una nuova intenzionalità. Il riferimento all' «uomo» nella sua unità di mente e corpo è particolarmente significativo, oltre che per i motivi suaccennati, in una situazione dove si sta preparando il grande progetto della società informatizzata, dove questa unità, dalla società e dalla cultura, è sempre meno fondata in un processo conoscitivo che procede solo per categorie di senso astrante in termini razionali informatici che rafforza, senza intravedere resistenze adeguate, il processo di razionalità strumentale.

Le società moderne sono sempre più in difficoltà nel comprendere come unità, efficienza e componenti morali possono essere differenziate e integrate tra loro in una razionalità progettuale e, nel contempo, il modello socioeconomico occidentale si sta opponendo ad una integrazione di etica di convinzione soggettiva, dopo l'obsolescenza dell'etica manageriale di tradizione calvinista, nei processi comunicativi sistemici.

Lo stadio della società dell'informazione informatizzata, con i suoi epigoni nell'intelligenza artificiale, segna il successo del positivismo e la crisi della ricerca di valori in grado di orientare una coscienza forte. La nuova meccanica, che da Weber, Simon, giunge fino a Luhmann, con un tipo di senso astrante fonda una unità culturale e strutturale in una nuova chiave positivista, che è molto lontana anche da Comte. Una svolta può essere delineata principalmente sul piano etico, ripartendo dal soggetto, mente e corpo, che scopre le leggi del senso astrante. Ardigò la individua in un nuovo senso «empatizzante» (Ardigò 1988: 281; Cipolla 1990: 69) che esca dalla critica strutturale dalla accettazione della fusione struttura/cultura in termini astranti di tipo meccanico. Crespi (1989: 14) afferma che l'agire del soggetto è riferibile ad una intenzionalità nel significato che dall'esperienza può trarre dei significati con una interpretazione del rapporto che la coscienza stabilisce con la realtà oggettiva. Intenzionalità e coscienza attiva si richiamano a vicenda ma attualmente «il concetto di soggetto e di co-

scienza sono entrati in crisi» (Crespi 1989: 15) e con questo, si può aggiungere, si ha una impotenza dell'uomo a fronteggiare i problemi attuali e i vari tentativi che vengono fatti sono ancora interni alla razionalità tecnico-strumentale della modernità. Nella situazione attuale non si possono rifondare nuove sintesi conoscitive né nuovi sistemi di valori etici, ma il soggetto può ricercare nella pratica «un nucleo interno della personalità che sia in grado di far fronte alle insicurezze proprie della sua situazione» e gestire le contraddizioni della società consolidando un potere individuale e collettivo che si fonda sullo «sviluppo della nostra capacità di interpretare di volta in volta la realtà mutevole del sociale», pensando «l'esistenza nel suo carattere al tempo stesso determinato e indeterminato», «di mantenere aperta la differenza» (Crespi 1989: 197, 198). Crespi, però, non chiude il problema della morte del soggetto e ripropone la problematico di una progettualità: «il problema di una nuova progettualità mi sembra trovi a sua volta una possibile via di sviluppo di tipo non utopistico a partire dal riconoscimento della tensione costitutiva del rapporto tra l'agire sociale e l'ordine simbolico-normativo, che pone al centro dell'attenzione la funzione del potere come capacità di gestione delle contraddizioni proprie della situazione attuale. Anziché già pensare, come Ardigò, a un oltrepassamento del postmoderno, credo inoltre sia più realistico considerare l'esperienza del postmoderno come appena agli inizi e come ricca di possibilità non ancora sviluppate» (Crespi 1988: 466). La problematica del soggetto è, per Crespi, ancora del tutto aperta anche se «implicita», non «dicibile» (come la verità); dalla critica metafisica del soggetto, da Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, egli ritiene che non è possibile inferire la «morte del soggetto» giacché «il riferimento al soggetto rimane implicito in ogni discorso e non è facilmente eliminabile» (Crespi 1989: 16).

Ardigò affronta e contrasta l'eclisse del soggetto e della dimensione personale dell'esperienza proponendosi una rifondazione «oggettiva» della socialità. Il problema del soggetto è una dimensione concettuale della sua proposta per una rifondazione della teoria sociologica che vada «oltre il postmoderno» ancorandola ai valori classici della tradizione europea: l'originaria dignità della persona, la sua autonomia morale e spirituale, la sua dimensione empatica che precede ogni comunicazione linguistica, la sua stessa corporeità riconosciuta, contro le astrazioni simboliche dell'universo multimediale, come tramite insostituibile di un rapporto tra esseri viventi. La socialità non è un prodotto del sistema sociale o dell'evoluzione biologica o culturale, ma si struttura in una «connessione» tra soggetto e

sistema, con un'ampia gamma di spazi di libertà e di influenze reciproche ed efficaci; la polarizzazione crescente tra persona e società, come sostiene Ardigò, è dovuta in gran parte per la presenza di un alto tasso di asimmetria nelle organizzazioni collettive interne all'economia, la politica, la scienza, ma nonostante questo è possibile ed auspicabile una interconnessione tra persona e sistema in una relazione dalle elevate contingenze. La soggettività va fondata anche su base metafisica, su una rifondazione della coscienza personale, come coscienza anche etica, non riducibile solo a prodotto di cultura o a processi evolutivi di tipo circolare o a processi cognitivi nazionalistici sia di tipo utilitaristico sia contrattualistico formale (Ardigò 1989: 277, 274).

Ardigò, dalla teoria sistemica di Luhmann, accoglie tutto quanto ritiene che in essa ci sia di compatibile con la lezione husserliana: la critica delle scienze sociali di impostazione positivista, la problematica del «senso» come condizione che precede ogni possibile conoscenza scientifica, la nozione di complessità e quella, correlativa, di differenziazione sociale (Ardigò 1988: 1314, 20-21). Ma della sociologia luhmanniana Ardigò respinge esplicitamente sia il privilegio accordato alle strutture sistemiche rispetto alla capacità degli individui di «produrre senso», sia la tendenza, dominante nell'ultimo Luhmann, a concepire i sistemi sociali come meccanismi auto-referenziali (autopoietici), chiusi rispetto all'ambiente e capaci di autofondare la propria identità funzionale «malgrado ogni assalto dell'ambiente» (Ardigò 1988: 21, 158-171).

Il problema è dunque ancora quello di un collegamento tra il soggetto, con un fondamento coscienziale personale in grado di chiarire le differenze e le interdipendenze, e il sistema. In questa relazione un ruolo fondamentale, per Ardigò (1989: 279), possono svolgerlo le «reti sociali», in quanto permettono di trovare dei vincoli stabili fondati su sistemi di valori etici e di fini comuni e su un rapporto interattivo tra integrazione e comunicazione per elaborare un sistema simbolico e un senso comune.

Si può sostenere che il dualismo tra autonomia sistemica e comportamento morale soggettivo si sta incrinando e si ricerca, da più parti e in ambiti diversi, un nucleo minimo di morale condivisa, e quindi una dimensione etica universalizzante fondata sulla consapevolezza che i processi selettivi socio-sistemiche producono nuove ingiustizie, guerra, povertà, oltre a non rimuovere le «vecchie» e a non garantire un equilibrio e un ordine sociale. Anche in campo scientifico emergono sempre più numerosi

gli sforzi per superare la discrasia tra autonomia della ricerca e ruolo dello scienziato e dimensione etica soggettiva e conseguenze per la collettività.

Anche la spiegazione dei fatti sociali può essere realizzata con la connessione tra spiegazione socio-sistemica e comprensione del soggettivo se non si vuol rimanere alla spiegazione durkheimiana dei fatti sociali con altri fatti sociali (Ardigò 1989: 468). La frattura, e spesso la contrapposizione, fra sistema sociale e soggettività è sterile e va superata. La realtà è sempre ambigua e ambivalente, disordinata e discontinua, ma senza «rotture», e il rapporto soggetto/società si dispiega nella misura in cui le due polarità sviluppano interazioni e si elaborano canali di comunicazione con reciproche penetrazioni. Una direzione diversa di ricerca porta alla conclusione pessimistica del positivismo neo-durkheimiano di Moscovici (1988: 444) che, interrogandosi su dove trovare la morale che manca, risponde di «lasciar fare alle leggi del caso, in conformità al disordine profondo delle cose».

La soggettività non è il prodotto del sistema sociale, come per Durkheim, ma ha una sua autonomia anche se si dispiega nella relazione dove l'azione dipende dalla personalità. La società è intesa come rete di relazioni, dove la soggettività viene recuperata «come fonte normativa della relazione» (Donati 1989: 199), e la via per superare il postmoderno, per Donati, è una lettura attenta e piena, cioè multidimensionale e sovralfunzionale delle relazioni sociali. La relazione ha una radice non contingente anche se si dispiega nella contingenza, e il concetto di «rete» è in rapporto con quella di sistema, ma «il primo è più ampio del secondo» (Donati 1989: 197).

Una impostazione etica va ricercata nel confronto tra soggetto e strutture sociali, con la riformulazione di una intersoggettività rapportata all'esperienza vissuta (la base, per Ardigò, è la conoscenza empatica, intuitiva del presente), elaborando, sulla base di un impegno interdisciplinare e multidisciplinare sia pure in funzione prevalentemente critica, per sottrazione e accostamento di significati più che per lievitazione, una nuova progettualità, sia pure limitata, per una ricomposizione nella libertà e nella diversità dei frammenti che raumento della complessità crea e sviluppa nel sistema sociale e nel soggetto.

Il rapporto soggetto/sistema ha bisogno di un progetto che sussuma tutte le possibili modalità in cui esso si manifesta, e di un ambito di riferimenti concettuali e linguistici che non può che poggiare su assunti generali riguardanti la natura dell'uomo e la sua facoltà e capacità di rapportarsi con la realtà esterna. Tali assunti sono individuabili nella ragione (come razionalità umana) e nella coscienza intenzionale e quindi nella progettazione,

in primo luogo, di una razionalità diversa, non strumentale che esclude l'ambiente né in una prospettiva adattiva parsonsiana, istanza che è presente in sociologia fin dalla conclusione pessimistica di Weber sul destino della ragione una volta realizzato il processo di nazionalizzazione. Occorre in primo luogo, per questo, una antropologia ed una teoria della personalità adeguata alla fase attuale dello sviluppo sistemico e del progresso tecnologico ed una nuova razionalità con un riferimento etico. Ruffolo (1988:128) parla di «un nuovo programma umanistico all'altezza della potenza tecnologica»; egli osserva e analizza come nella società attuale cresce quella che chiama «potenza» della società, cioè la capacità, la possibilità, la disponibilità di risorse e di conoscenze tecniche, ma diminuisce la capacità della società di controllare l'intelligenza politica, le regole etiche, i rischi tecnologici, di esercitare cioè un «potere». Tra potenza e potere c'è un divario crescente che può essere superato da un «nuovo» impegno per una progettualità.

Un riferimento etico che permette al soggetto di essere contemporaneamente al centro e interdipendente con tutta la realtà, può essere ancora il principio della «solidarietà», che include la responsabilità soggettiva e la corresponsabilità della realtà esterna, nel presente e proiettata nel futuro, una realtà armonica in un contesto di varietà e di complessità e non certo di uniformità o di omologazione.

Gli altri «concreti», nella loro diversità, creano la differenza e dalla comunicazione solidale può emergere un nuovo soggetto storico anche nel centro occidentale dopo la morte del soggetto moderno. La riflessione etica parte dal vissuto dell'uomo e il dato principale è oggi quello della complessità e della frammentarietà delle società con la perdita del «centro» o, secondo Ardigò, del centro dotato di «sacralità valoriale» (Ardigò 1986: 26).

L'atteggiamento solidaristico, in una convivenza pluralistica, si fonda principalmente nel rapporto con l'altro che entra nel progetto non come utilità od ostacolo ma come parte essenziale. Solidarietà e progettualità sono le risposte ai problemi della società, che non è un puro prodotto «artificiale» dei soggetti, al di là di ogni contrattualismo, che rischia di ridurre la società a prodotto di soggettività già formate, e di ogni organicismo, che rischia di ridurre il soggetto a mera parte. La società, a sua volta, che non trova in se stessa la spiegazione, lo svolgimento e la storia, può risolvere i suoi paradossi in un rapporto relazionale con i soggetti in un progetto che trascende e comprende; in questo quadro un nuovo illuminismo non può

che essere guidato da una nuova razionalità e concretizzarsi in un nuovo umanesimo della ragione.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1989 *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Gregoriana, Padova
- ANCELINI C. 1990, *Ritorno all'etica*, in «Il Regno», XXXV, 14, p.144
- ARDIGÒ A. 1989, *L'approccio sistemico e la morale: i limiti dell'illuminismo sociologico*, in «Religioni e Società», 1
- ARDIGÒ A. 1988, *Per una sociologia oltre il postmoderno*, Laterza, Roma-Bari.
- ARDIGÒ A. 1989, *La sociologia dell'attore sociale di fronte alla sfida dell'ipercomplessità societaria*, in «Studi di Sociologia», XXVII, 3
- AUER A. 1988, *Etica dell'ambiente*, Morcelliana, Brescia
- BOVONE L. 1988, *Dalla teoria dell'azione alla teoria della comunicazione: un itinerario post-moderno*, in «Studi di Sociologia», XXVI, 1
- CESAREO V. 1985, *La società flessibile*, F. Angeli, Milano
- CESAREO V. 1990 (a cura di), *La cultura dell'Italia contemporanea: trasformazione dei modelli di comportamento e identità sociale*, Fond. Agnelli, Torino
- CIPOLLA C. 1990, *Oltre il soggetto, per il soggetto*, F. Angeli, Milano
- COLZANI C. 1990, *Moderno, post-moderno e fede cristiana*, in «Aggiornamenti Sociali», 12
- CRESPI F. 1988, *Ritorno all'attore sociale e postmoderno*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 3
- CRESPI F. 1989, *Azione sociale e potere*, Il mulino, Bologna
- CRESPI F. 1989, *L'etica nell'esperienza postmoderna*, in «Micromega», 2
- DE VITA R. 1990, *Innovazione, tecnologia, cultura e qualità del lavoro*, F. Angeli, Milano
- DOISE W.- PALMONARI A. (a cura di),  
1988, *Interazione sociale e sviluppo della persona*, Il Mulino, Bologna
- DONATI P. 1989, *La categoria della relazione sociale nella sociologia moderna e postmoderna*, in MONCARDINI C.-MANISCALCO M.L. (a cura di), *Moderno e postmoderno*, Bulzoni, Roma.
- ERBICH P. 1975, *I limiti dello sviluppo*, in AA.VV., *L'uomo del futuro*, ed. Paolinie,

Alba

FAZIO F. (a cura di) 1990, *Lo Stato verde*, in «Verso il Duemila 3. L'ambiente» suppl. a «L'Espresso», 13.

GARFINKEL H. 1983, *Che cos'è l'etnometodologia*, in GIGLIOLI P.P.-DAL LAGO

A.(a cura di), *Etnometodologia*, Il Mulino, Bologna.

GOFFMAN E. 1971, *Modelli di interazione*, Il Mulino, Bologna.

HABERMAS J. 1980, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna

HABERMAS J. 1985, *Etica del discorso*, Laterza, Bari

HABERMAS J. 1986, *La teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna

HOFSTADTER D.R. 1985, *L'architettura del jumbo*, in BOCCHI G.-

CERUTI M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano

JONAS H. 1988, *Tecnica, libertà e dovere*, in «Rivista di Teologia Morale», 20, 1

JONAS H. 1990 a, *Etica della responsabilità*, in «Micromega», 2

JONAS H. 1990 b, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino.

KUNG H. 1990, *Progetto Ethos Mondiale*, Rizzoli, Milano.

KUNG H. 1990 a, *Verso un'etica delle religioni universali*, in «Concilium», 2

LEVINAS E. 1986, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano

LYOTARD J.F. 1981, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano

LUHMANN N. 1983, *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano

LUHMANN N. 1985, *Mutamento di paradigma nella teoria dei sistemi*, in «Sistemi urbani», 2

MAFFETTONE S. 1989, *Valori comuni*, Il Saggiatore, Milano

MARI M. 1987, *Tecnica Storia Azione*, in AA.VV., *Moderno Postmoderno. Soggetto Tempo Sapere nella società attuale*, Feltrinelli, Milano

MARI M. 1988, *Questioni di Bioetica*, Ed. Riuniti, Roma

MARCUSE H. 1964, *Eros e Civiltà*, Einaudi, Torino

MEADOWS D.H. (a cura di) 1974, *I limiti dello sviluppo per il progetto di Roma*

*sui dilemmi dell'umanità*, Mondadori, Milano

MERTON R. K. 1987, *La delimitazione dell'ignoranza. Appunti di un sociologo*, in «Studi di Sociologia», 4

MOLTMANN J. 1990, *Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*, in

«Concilium», 2



- MONCARDINI C.-MANISCALCO M. L. (a cura di), 1989, *Moderno e post-moderno*, Bulzoni, Roma
- MOSCOVICI S. 1988, *La machine a' faire des dieux*, Fayard, Paris
- PALAZZO A. 1989, *La rivoluzione eco-centrica*, in «Schada 2001 — Ecologia antropica», 1
- PECCEI A. 1981, *Cento pagine per l'avvenire*, Mondadori, Milano
- PIAZZI G. 1989, *Salute e malattia nel quadro della differenziazione funzionale della società: aspetti etici*, in «Sociologia Urbana e Rurale», 29
- RIFKIN J. 1988, *Dichiarazioni di un eretico. Il dilemma del nucleare e dell'ingegneria genetica*, Milano
- RUFFOLO G. 1988, *Potenza e potere*, Laterza, Roma-Bari
- SIMON H. 1984, *La ragione nelle vicende umane*, Il Mulino, Bologna
- SIMON H. 1988, *Le scienze dell'artificiale*, Il Mulino, Bologna
- SPENGLER O. 1973, *Il tramonto dell'occidente*, Longanesi, Milano
- VATTIMO G. 1989, *La società trasparente*, Garzanti, Milano
- VECA S. 1989, *Etica e Politica*, Garzanti, Milano
- VIANO C.A. (a cura di), 1990, *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino
- VIANO C. A. 1981, *Etica*, Mondadori, Milano
- WILLIAMS B. 1987, *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Bari
- WILLIAMS B. 1987, *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano.