

PRINCIPI DI SOCIOLOGIA

a cura di Costantino Cipolla

FrancoAngeli

collana diretta da Costantino Cipolla

Laboratorio Sociologico intende mettere a fuoco temi e problemi di ordine teorico, epistemologico e sostantivo della sociologia come disciplina scientifica. La Collana individua nel tentativo di contribuire alla *riduzione della disegualianza fra gli uomini e nel principio universalistico della tolleranza* i propri cardini costitutivi e fornitori di senso. Dentro una *logica generale di rete*, alcuni principi epistemologici assolvono ad una funzione di "filo sottile e tenace", che lega le cose e di fatto le contiene. Tali principi possono in estrema sintesi essere così accennati:

a) *adduzione*: combinazione creativa ed integratrice fra induzione e deduzione, fra osservazione che azzera le proprie credenze e conoscenza che muove dalle proprie ipotesi;

b) *laicità critica*: distanziamento, almeno parziale e ipotetico, da ogni specifica teoria globale e consolidata o, detto altrimenti, distacco da ogni forma di "beatificazione" epistemologica;

c) *referenzialità storico-geografica*: riconduzione della sociologia a scienza della società, che trova un suo posto epistemologico circoscritto (razionale-empirico) nel flusso spaziale e temporale della vita;

d) *connessione*: scoperta e valorizzazione dei fili e dei nessi che legano fra loro le cose, senza che queste scompaiano o siano da quelli assorbite;

e) *eco-analisi*: superamento di ogni forma di riduzionismo, per un approccio globale che isoli e valorizzi il tema di studio e nel contempo lo ricomprenda nel tutto (possibile) di riferimento;

f) *pluralismo*: legittimazione a monte della variabilità e pre-condizione quasi naturale di ogni epistemologia e di ogni ipotesi di natura ricompositiva;

g) *integrazione*: opzione per una conoscenza che si fonda e migliora col contributo reciprocamente funzionale di più metodi e tecniche, dando per scontato che anche questa è una scelta parziale, contingente e che esclude comunque qualche aspetto o pratica non compatibile o fruibile;

h) *concorsualità*: orientamento epistemologico verso un "reale" da agire e produrre, che prevede più accessi alle cose in concorrenza fra loro sia sul versante della somma sia su quello della sottrazione;

i) *verità*: concetto da intendersi con la "v" minuscola, ma che non può essere lasciato annegare nelle onde del relativismo e della comunicazione. Verità come "inter" fra "auto" ed "etero", come concorrenza e contribuzione collettiva sulle cose (limite dell'"auto" e dell'"etero");

l) *empatia*: vedere l'altro dalla sua prospettiva; osservare il mondo ponendosi dal suo versante; cogliere l'alterità a partire dalle sue categorie "altre".

Coerentemente con tale impostazione, Laboratorio Sociologico articola la sua pubblicistica in tre sezioni: «Teoria, Epistemologia, Metodo», «Ricerca empirica ed Intervento sociale», «Manualistica, Didattica e Divulgazione».

Laboratorio Sociologico

Direttore: Costantino Cipolla (Bologna)

Comitato Scientifico: Giuseppe Abbatecola (Statale, Milano); Tullio Ajmone (Modena); Massimo Ampola (Pisa); Ugo Ascoli (Ancona); Bianca Barbero Avanzini (Cattolica, Milano); Enzo Bartocci (Salerno); Francesco Maria Battisti (Cassino); Ulderico Bernardi (Venezia); Giampaolo Catelli (Catania); Bernardo Cattarinussi (Udine); Roberto Cipriani (Roma); Ivo Colozzi (Bologna); Celestino Colucci (Pavia); Federico D'Agostino (Benevento); Raffaele De Giorgi (Lecce); Roberto De Vita (Siena); Paola Di Nicola (Verona); Antonio Fadda (Sassari); Pietro Fantozzi (Univ. della Calabria); Maria Caterina Federici (Perugia); Franco Garelli (Torino); Giuliano Giorio (Trieste); Antonio La Spina (Palermo); Maria Luisa Maniscalco (Roma); Stefano Martelli (Napoli); Giuseppe Mastroeni (Messina); Giacomo Mulè (Enna); Arnaldo Nesti (Firenze); Mauro Palumbo (Genova); Jacinta Paroni Rumi (Brescia); Carlo Prandi (Parma); Antonio Scaglia (Trento); Silvio Scanagatta (Padova); Ezio Sciarra (Chieti); Domenico Secondulfo (Univ. del Molise); Francesco Sidoti (Bari); Bernardo Valli (Urbino); Angela Zanotti (Ferrara).

Corrispondenti internazionali: Christine Castellain Meunier (Casa delle Scienze Umane, Parigi, Francia); Roland J. Campiche (Università di Losanna, Losanna, Svizzera); Jorge Gonzales (Università di Colima, Colima, Messico); Douglas A. Harper (Duquesne University, Pittsburgh, Usa); Juergen Kaube (Accademia Brandeburghese delle Scienze, Berlino, Germania); André Kieserling (Università di Bielefeld, Bielefeld, Germania); Michael King (Brunel University, Londra, Regno Unito); Norberto Lechner (Università di Flacso, Santiago, Cile); Donald N. Levine (Università di Chicago, Chicago, Usa); José Nun (Università di Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina); Furio Radin (Università di Zagabria, Zagabria, Croazia); Joseph Wu (Università di Taiwan, Taipei, Taiwan).

Comitato Redazionale. Coordinatore: Francesca Cremonini (Bologna).

Area Editoriale: Sabrina Corrao (Coordinamento); Emmanuele Morandi (Segreteria); Sara Capizzi; Cecilia Morelli.

Area Promozionale: Guido Giarelli (Coordinamento); Zizi Bartholini (Segreteria); Silvia Lolli j.; Ivo Germano; Antonio Maturo.

Area Redazionale: Annamaria Perino (Coordinamento); Silvia Lolli s. (Segreteria); Alessia Fontana; Giovanna Russo.

Area delle Relazioni Internazionali: Claudio Baraldi (Coordinamento); Andrea Pitasi (Segreteria); Consuelo Corradi; Giancarlo Corsi; Paula Gabriela Eleta; Daniela Migliozzi; Miguel Salerno; Giuseppe Sciortino.

Area Estetico-grafica: Francesca Rossetti (Coordinamento); Barbara Calderone (Segreteria); Wainer Foschi; Laura Gemini.

Area dei Servizi Mirati: Franco Bonazzi (Comunicazioni interne); Maria Pia Bernardi (Tesoriere); Paolo Polettini (Elaborazioni statistiche); Patrizia Faccioli (Sociologia Visuale); Luigi Russo (Addetto stampa); Paolo Dell'Aquila (Servizio Info-telematico); Natale Ammaturo (Mezzogiorno).

Indice

Introduzione, di *Costantino Cipolla* pag. 7

I. Quadri teorici

1. La società tra paradigma di rete e paradigma sistemico, di *Giorgio Manfrè e Annamaria Perino* » 45
2. La cultura come semantica della mediazione, di *Ignazia Bartholini* » 78
3. L'equivoco della comunicazione, di *Antonio Maturo* » 117
4. La relazione sociale: un'ambivalenza a più dimensioni, di *Davide Galesi* » 154
5. L'azione sociale, ovvero l'uomo e la sua società, di *Emmanuele Morandi* » 219
6. La soggettività quale metafora dell'individuo, della persona, dell'attore collettivo, di *Federico Montanari* » 267
7. "Altro": i confini dell'Io in un'analisi sociologica, di *Daniela Migliozzi* » 285
8. Disuguaglianza e stratificazione sociale: verso un'etica della differenza, di *Francesca Cremonini* » 321

II. Ambiti tematici

9. Il mutamento sociale: un paradigma controverso, di *Mario Enrico Cerrigone* » 349
10. Il potere, di *Andrea Pitasi* » 376
11. Il lavoro: verso un paradigma ricompositivo?, di *Silvia Lolli* » 396
12. Socializzazione come "co", di *Weiner Foschi* » 436
13. La devianza come pluralismo irrinunciabile, di *Ivo Germano* » 466

14. Il consumo dalla società industriale alla società comunicazionale, di <i>Paolo Dell'Aquila</i>	pag. 510
15. La sociologia della salute: un approccio correlazionale, di <i>Guido Giarelli</i>	» 547
16. La sessualità tra integrazione multidisciplinare e tolleranza, di <i>Elena Lolli e Annamaria Perino</i>	» 585
17. L'ambiente oltre l'ambiente: eco come relazione di relazioni, di <i>Francesca Rossetti</i>	» 615
Notizie sugli autori	» 651

2. La cultura come semantica della mediazione

di Ignazia Bartholini

1. Introduzione

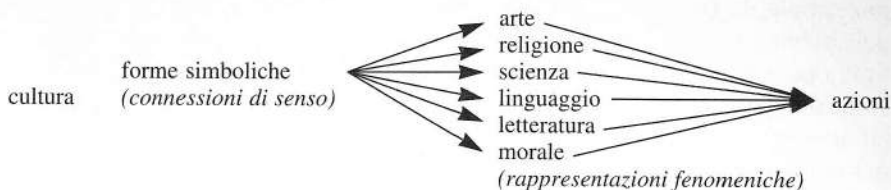
Gli uomini vagano in un caleidoscopio di forme simboliche. In quanto forme, esse non sono direttamente osservabili ma forniscono senso all'agire umano.

La ricerca posta in essere ogni qual volta uno studioso indaga le connessioni di senso dell'agire ha inizio con l'osservazione degli oggetti di comprensione, cioè con le loro rappresentazioni.

Le forme simboliche, che stanno al di là delle rappresentazioni fenomeniche¹ (oggetti di comprensione), sono le chiavi di lettura con le quali uno studioso rintraccia le stesse connessioni di senso delle azioni umane, perennemente oscillanti fra significanti sfuggitivi e segni contraddittori. Così come le Parche (*Moire*) nella mitologia greca erano governate dalla dea Necessità (*Ananke*), le forme simboliche sono presiedute dalla cultura che dà senso e fornisce comprensibilità al dipanarsi dell'agire. Nell'antico mito le Parche erano le filatrici invisibili della vita, là dove Cloto volgeva il filo dell'umana esistenza, Atropo lo recideva irreversibilmente, ma erano altresì sottoposte al giudizio di Ananke, dea madre di Necessità, che vigilava sul loro operato. Allo stesso modo i simulacri di senso che stanno al di là delle opere e delle azioni dell'uomo, e che danno vita alle forme del mito, dell'arte, del linguaggio, e della scienza, sono traslate e rese comprensibili dall'interpretazione culturale, che le tiene insieme tracciandone il paradigma (dal latino *paradeigma*, "modello") interpretativo. Come le Parche erano figlie di Ananke, così le forme simboliche, del linguaggio e della letteratura, dell'arte e della scienza, sono le dirette espressioni della cultura. Dunque cultura può indicare efficacemente sia la manifestazione sia interpretazione di senso.

1. Il termine "rappresentazione" è qui usato nell'accezione kantiana secondo la quale essa indica un termine generico che include tutto ciò che è presente nella mente, «La rappresentazione è il genere (di cui le varie conoscenze sono le specie)» [Kant 1983: 303].

Schema 1 - Manifestazioni della cultura



In ambito sociologico il termine cultura indica quindi primariamente «un'epistemologia che si assume l'onere di fornire il significato più originario o palpabile del mondo circostante» [Cipolla 1997: 628]. Uno studio sulle forme simboliche di una determinata civiltà, un'analisi delle rappresentazioni culturali di un gruppo sociale, una valutazione degli effetti che una assunzione di valori ha su uno spaccato storico-sociale, dà alla cultura una funzione investigativa, finalizzata alla scoperta. Come il filo di Arianna di cui Teseo si servì per uscire dal labirinto, quasi che i propri strumenti avessero in sé una propensione raddomantica a disvelare ciò che appariva oscuro e incomprensibile, la cultura è matrice delle connessioni di senso e codice dell'investigazione. Cultura, scrive Cipolla, intesa «come tante realtà difformi nel tempo e nello spazio e tanti paradigmi [...] che la spiegano [...]». Cultura come mediazione semantica» [ivi], fra il compreso e ciò che è da comprendere.

Cultura poi, nel suo significato più comune, indica ora il deposito dei saperi appartenenti a un popolo, ora l'eredità sociale della quale ogni individuo, in quanto facente parte di un gruppo, di uno stato, di un'entità sovranazionale, entra in possesso. Se perciò da un lato ha una funzione interpretativa, dall'altro essa assolve le funzioni di *liason* sociale. E, secondo la definizione, divenuta ormai classica, fornitaci da Taylor, la cultura è un vero e proprio ricettacolo di determinanti, identificabile con «quel complesso di elementi che comprende conoscenze, credenze, arte, morale, leggi, usi e ogni altra capacità e usanze acquisite dall'uomo in quanto membro di una società» [Taylor 1871: 21]. L'arte, la scienza, la religione, il linguaggio, sono le rappresentazioni fenomeniche e gli acta concreta della cultura, «non in quanto essi designino in forma di immagine, di allegoria che allude e spiega, un reale sottomano, ma in quanto ciascuno fa emergere da se medesimo il suo proprio mondo di senso» [Cassirer 1975: 16]. Ciascuna di queste rappresentazioni racchiude il proprio *Kulturseele*, la propria cifra identificante, quel proprium culturale che fa tutt'uno col suo habitus e ne sancisce al contempo l'unicità.

Il concetto di cultura non può così, malgrado il suo potenziale semantico, esistere a prescindere dal "fare", dagli atti e dagli agiti nei quali si espressivizza. Le produzioni artistiche ispirate a valori universali hanno in

prospettiva diacronica, interpretato e posto in luce ora l'armonia e, ancor più spesso, la follia dell'anima umana simulata sotto le "mentite spoglie" dell'habitus sociale. Per fare un solo esempio, il *Crepuscolo degli dei*, ultima opera della tetralogia wagneriana dell'*Anello del Nibelungo*, attraverso la rievocazione delle antiche leggende nordiche seppe preconizzare anzitempo gli sviluppi disastrosi del mito della razza eletta e la futura follia del popolo tedesco.

Cultura si riferisce dunque sia al puro "sapere" che alle espressioni più concrete del "fare"², e, in entrambi i casi, essa è in relazione biunivoca con l'ordine e con il disordine sociale. Non rappresenta solo un coacervo di forme che rendono comprensibili le produzioni di senso di una determinata civiltà, ma un vero e proprio *Werk*, un'attività produttiva in fieri nella quale l'uomo rintraccia la cifra identificante del suo agire.

Ora la risorsa sotterranea della vita di una collettività, ora l'ordito delle regole che presiedono dall'alto agli stessi comportamenti interindividuali. E se da un lato essa immanentizza la complessa congerie dei valori individuali, dall'altro costituisce l'alveo stesso dei valori e delle regole che, una volta interiorizzati, costituiscono la trama delle rappresentazioni sociali, le ipostasi del pensare, del sentimento e della credenza. È perciò nostra intenzione, in questo lavoro, identificare via via le forme e rappresentazioni principali, nelle quali, attraverso lo scandire del tempo, la cultura è venuta identificandosi.

2. Alle origini del significato "cultura": cultura come *paideia*, come *civilisation*, come *Bildung*, come *società civile*

La parola cultura deriva dal latino "colere" ed indica un'attività manuale, la più umile e insieme la più necessaria, quella del coltivare la terra. Nella notte dei tempi, la stessa sopravvivenza della razza umana era riposta nelle mani di coloro che erano in grado di piegare e rabbonire la madre terra affinché essa, acquiescente, elargisse i suoi frutti. L'uomo imparò così quali erano i tempi più opportuni per la semina, per l'aratura e per il raccolto, e conobbe della terra i segreti più reconditi, portandovi al pascolo gli animali e ascoltando, fra lo stormire delle fronde e il canto degli uccelli, i suoi stessi sussulti di fecondità, allorché ciclicamente le distese dei campi cominciavano a germogliare.

2. Come scrive Cassirer «La cultura non è cosa meramente speculativa, e non può poggiare su fondamenti meramente speculativi. Non consiste soltanto di un sistema di ipotesi teoretiche, ma esige un sistema di azioni. Cultura significa un insieme organico di attività verbali e morali: attività cioè che non siano concepite in termini puramente astratti, ma mostrino la costante tendenza alla realizzazione [...]. Questa realizzazione – questa costruzione e ricostruzione del mondo empirico – è parte integrante del concetto stesso di cultura, e ne costituisce uno dei tratti essenziali e più caratteristici» [Cassirer 1981: 74].

Nel corso del tempo “colere” indicò, per metafora, la coltivazione dello spirito, la crescita interiore attraverso cui «l’individuo che viene definito “colto” è colui il quale è riuscito, assimilando le conoscenze e i valori trasmessi, a tradurli in qualità personali» [Crespi 1997: 5]. La cultura si lega perciò per la prima volta ai valori intesi come principi morali che determinano l’oggetto del nostro interesse e i motivi del nostro impegno³. Già Platone, sicuramente il più suggestivo pensatore del popolo greco, aveva narrato di come l’uomo fosse necessitato per suo proprio destino a perseguire la strada della virtù per molte vite fino al raggiungimento della perfetta conoscenza e della saggezza. In questo modo, il filosofo ateniese aveva inteso il colere non come mera conoscenza delle cose, bensì come conoscenza sapienziale di noi stessi, secondo l’antico motto delfico del «conosci te stesso» tanto amato da Socrate, suo maestro. E aveva altresì teso le mani avanti contro l’interpretazione estrinseca della parola stessa, che nell’era moderna fu unita al riconoscimento di una professione, esercitata da particolari individui, magistri nelle arti e nelle scienze: non la professione o la posizione sociale fanno l’uomo colto. Ciò che è estrinseco, e che induce ammirazione nel volgo, non sempre coincide con la maturazione, tramite esperienze e conoscenze, del nostro io. Raccontò così alla fine della sua opera più nota, la *Repubblica*, il mito di *Er*, secondo il quale Aiace Telamonio, il valoroso e irruente guerriero, scelse la vita di un leone, mentre Atalanta, la vergine famosa per la corsa veloce, considerò opportuno il destino di un’atleta. E raccontò pure che, per la legge del contrappasso, Ulisse, memore delle prove e dei travagli patiti, «e guarito di ogni ambizione, andò a lungo in giro alla ricerca di una vita di uomo solitario senza occupazione, e la trovò a stento, gettata in un canto e negletta dagli altri» [Platone 1992: 614], perché aveva compreso che le vittorie e i fortunati raggiri con cui aveva vinto i troiani e il Ciclope, e l’espedito ingegnoso con cui si era sottratto alla seduzione delle sirene non avevano risolto i quesiti riguardanti se stesso né chiarito i fini della sua esistenza.

Ulisse scelse quindi una seconda volta la vita di un uomo senza qualità esteriori, senza capacità di autorappresentazione, quella di un barbone o di un’anima semplice dei nostri giorni. È facile comprendere come per i greci la cultura indicasse fundamentalmente la *paideia*, esercizio dell’anima quale nucleo della personalità umana. Platone considerava la *paideia* una sorta di educazione interiore, volta a una conquista squisitamente spirituale. Accogliendo l’idea che l’anima dell’uomo è un groviglio di forze diversamente orientate fra irascibilità, concupiscenza e razionalità, è necessario conoscere se stessi e la parte preponderante di ciascuno di noi al fine di armonizzarla con le altre. La *paideia* non ha come fine l’accertamento

3. Avremo modo di soffermarci più diffusamente sulla funzione dei valori nelle pagine riguardanti Durkheim, Weber, Parsons, Luhmann, Habermas.

di una possibile insegnabilità della virtù, ma il raggiungimento di un equilibrio fra le diverse parti dello spirito attraverso una crescita individuale, uno scavo interiore mediante il quale raggiungere una condizione di autarchia personale e di autonomia relazionale. E poiché il filosofo ateniese pensava, ante litteram, l'anima in posizione di mutuo scambio con il corpo, interpretava la stessa condizione umana come uno stato di salute o di malattia dell'anima. In un'anima sana le forze che la compongono saranno in armonia; in un'anima affetta da insopprimibili inquietudini questo non accadrà. Come il medico cura dunque il corpo con i farmaci, l'educatore ha il compito di porre in atto una terapia fondata sul discorso, che possa condurre l'anima al giusto equilibrio. L'educazione appare dunque non come un processo puramente intellettuale, ma come un'attività che coinvolge le energie razionali e irrazionali dell'uomo, e che mira a istituire fra di esse l'armonia [Platone 1997]. L'uomo equilibrato e ordinato nell'anima è, a giudizio del filosofo ateniese, un uomo libero al contrario dell'uomo schiavo di se stesso che è incapace di dominare le proprie passioni.

Ecco perché Aristotele nell'*Etica nicomachea* indicò all'amico il difficile esercizio della virtù per la realizzazione dell'essenza dell'uomo: la ragione. Solo un'anima sana, cioè ragionevole, saprà essere giusta, realizzando il fine assegnatogli dalla natura: il bene la cui esplicazione non può che avvenire mediante la giustizia. L'uomo equilibrato è definito da Platone libero in contrapposizione allo schiavo incapace di dominare le proprie passioni. La paideia indica il processo di formazione di uomini liberi oltre che temperanti, in grado di autoregolarsi perché "padroni di se stessi". Al contrario, non vi è comportamento più opposto alla paideia che quello di colui che corre continuamente dal medico o ricorre spesso al giudice, poiché ciò rivela una mancanza di risorse personali e una propensione a delegare ad altri la responsabilità della propria vita. Autonomia, giustizia, libertà sono la triade sacra che la grecità ha lasciato in eredità ai moderni con la formula di paideia. I latini la tradurranno con il termine *humanitas* usato da Cicerone nel *De officiis* per far inclinare il comportamento dall'antica *virtus* del cittadino romano verso la dimensione pratico-politica del dovere⁴, dei doveri inerenti al ruolo occupato dal cittadino nella società e nello stato e dell'onestà «nella quale consiste il rispetto e, quasi come ornamenti della vita, la temperanza, la modestia, la padronanza sui moti dell'animo e la giusta misura di ogni cosa» [Cicerone 1987: 18].

I moderni interpretarono diversamente e svilupparono con modalità diversificate il concetto di cultura in uso nell'antica Grecia. E verso la metà

4. Scrive a questo proposito Cicerone che «Il dovere, che deriva dal decoro, deve prima di tutto seguire quella via che conduce alla convenienza e alla conservazione delle leggi della natura [...] poiché bisogna fare in modo che gli istinti obbediscano alla ragione; non la precorrono, né l'abbandonino per fiacchezza o pigrizia, ma siano tranquilli e non provochino alcun turbamento dell'animo; in tal modo risalteranno la fermezza e la moderazione» [Cicerone 1987: 19].

del 1700 si afferma in Francia il concetto di civiltà o civilizzazione. Il termine *civilisation* fu usato per la prima volta dal marchese Mirabeau nel 1757 per indicare il novero delle forme di cortesia, la raffinatezza dei comportamenti che sono in dotazione di coloro i quali, liberatisi dallo stato di barbarie primitivo e capaci di apprezzare attraverso l'educazione le raffinatezze del bel vivere e del buon gusto. Essa pone l'attenzione sulle profonde trasformazioni avvenute nel corso dei secoli ai caratteri propri della cultura. Indica l'idea di un procedere, di un moto versus il miglioramento delle condizioni umane, sostituendo del tutto l'interpretazione culturale dell'attesa salvifica sostenuta e diffusa dal pensiero medievale. Racchiude in sé una teleologia immanentizzata tesa al miglioramento dell'umanità nel mutuo scambio di risorse fra popoli civilizzati e popoli selvaggi.

A fronte di tutto ciò, e in relazione al moltiplicarsi dei viaggi e dei commerci, il termine *civilisation* viene «riferito all'affinamento culturale dei costumi in contrapposizione alla pretesa barbarie delle origini o a quella dei popoli considerati come non civilizzati» [Crespi 1997: 5]. Si può infatti affermare che, a partire dalla scoperta dell'America, la tematica dei "selvaggi" sia stata ricorrente nel pensiero europeo. Ciò avvenne perché in un primo tempo la scoperta di popoli sconosciuti costituì un vero e proprio *choc* per gli europei che trovarono rassicurante considerare gli amerindi dei veri e propri selvaggi. In seguito divenne naturale interrogarsi sull'impossibilità – peraltro negata fino al secolo scorso – di principi morali comuni a uomini di diversa cultura. Nel Seicento, fra coloro che fecero riferimento alla problematica dei "selvaggi" per sottolineare l'inconciliabilità di costumi e credenze differenti, si distinse il libertino Mothe Vayer che sostenne, unitamente alla pari dignità delle diverse costumanze, la tesi secondo cui nessuna religione può considerarsi migliore, più naturale o più razionale, delle altre.

Montaigne nel XVI secolo aveva affermato che, considerate le radicali differenze di costumi fra i vari popoli, non risultava sostenibile l'ipotesi di un consenso comune a tutti gli uomini circa la natura dei principi morali⁵. Viceversa, per Hobbes, i comportamenti delle popolazioni amerinde costituivano la prova inconfutabile dello stato naturale dell'*homo homini lupus* prima della costruzione necessaria e artificiale dello Stato e del *pactum subiectionis*, sul quale si fonda la società civile.

Con l'affermarsi dell'Illuminismo, "civiltà" sembrò indicare l'intero patrimonio di conoscenze e valori che distingue un popolo. Una delle prospettive di indagine più interessanti fu quella con la quale gli illuministi

5. Inoltre, il riferimento ai selvaggi fu centrale anche nelle argomentazioni di Hobbes e Pufendorff, che giustificarono la fondazione razionalistica delle proprie teorie giusnaturalistiche proprio alla luce delle inconciliabili differenze etiche esistenti fra popoli di diverse civiltà.

pensarono il rapporto esistente fra gli "uomini naturali" vagheggiati dai filosofi e i "selvaggi", termine col quale si identificarono uomini appartenenti a civiltà così dissimili da quella europea da "meritare" l'appellativo di "uomini delle selve", esseri semi-ferini privi di qualsiasi civiltà. Tuttavia è da ricordare che intellettuali come Diderot svilupparono letture del tutto opposte a quelle in auge nella loro epoca, indicando nei "selvaggi" l'esempio di una vita genuina e un modello da imitare piuttosto che da evitare.

Voltaire, d'altro canto, pur riconoscendo l'esistenza di costumi e credenze radicalmente diversi, affermò l'esistenza di una legge morale impressa da Dio nel cuore di tutti gli uomini. Per il filosofo francese le civiltà extraeuropee rappresentavano stadi di civilizzazione già superati dagli europei e, coerentemente con la sua concezione della storia come progresso dalla barbarie alla civiltà, popoli in via di sviluppo. Su questa scia Montesquieu scrisse nel 1721 le *Lettere persiane* e Jonathan Swift i *Viaggi di Gulliver*. E mentre Montesquieu rivolge ai francesi per bocca di due persiani arrivati a Parigi, le stesse critiche che i propri connazionali viziati di etnocentrismo fanno a popoli appartenenti a culture diverse; Swift deride tutte quei rituali e quelle regole illogiche che il popolo anglosassone sembra rispettare e venerare. Se quindi civiltà indicava lo sviluppo delle qualità formali, più che morali, di un determinato popolo, vi fu pure chi irrise all'ottusità dei mentori del tempo.

Nel XVIII secolo il termine tedesco *Bildung* indicò, con Lessing e Rousseau, quel complesso processo di formazione dello spirito essenziale allo sviluppo dell'umanità. Il primo *Discorso* di Rousseau recava in epigrafe il verso di Ovidio, «barbarus hic ego sum quia non intelligor illis» (io sono un barbaro perché non mi comprendono), sancendo così, al di là di ogni personale dissidio con Helvetius e d'Holbach, filosofi atei e materialisti, la differenza fra la barbarie delle minoranze incomprese e la cultura della maggioranza. È possibile quindi riconoscere nel filosofo francese un antesignano dell'attuale interpretazione culturale del "riconoscimento pluralista".

Rousseau, nella seconda parte del *Discorso*, traccia una sorta di genealogia della società del suo tempo, mostrando attraverso quali rivoluzioni culturali si sia formato *l'homme de l'homme*, l'uomo della storia. Egli descrive il processo di civilizzazione nei termini di una crescita, a tratti straordinaria, delle capacità tecniche e intellettuali dell'uomo, cui ha corrisposto, tuttavia, un progressivo deterioramento morale e spirituale e un inaridimento delle relazioni sociali. I momenti fondamentali di questo procedere ad intermittenza della civiltà sono stati da una parte la scoperta degli strumenti di trasformazione della natura, la nascita dell'agricoltura e della metallurgia, la divisione del lavoro, l'aumento della disponibilità dei beni, tutti fenomeni causa ed effetto insieme di un grandioso sviluppo della razionalità collettiva; dall'altro, l'istillarsi di imperfetti sentimenti so-

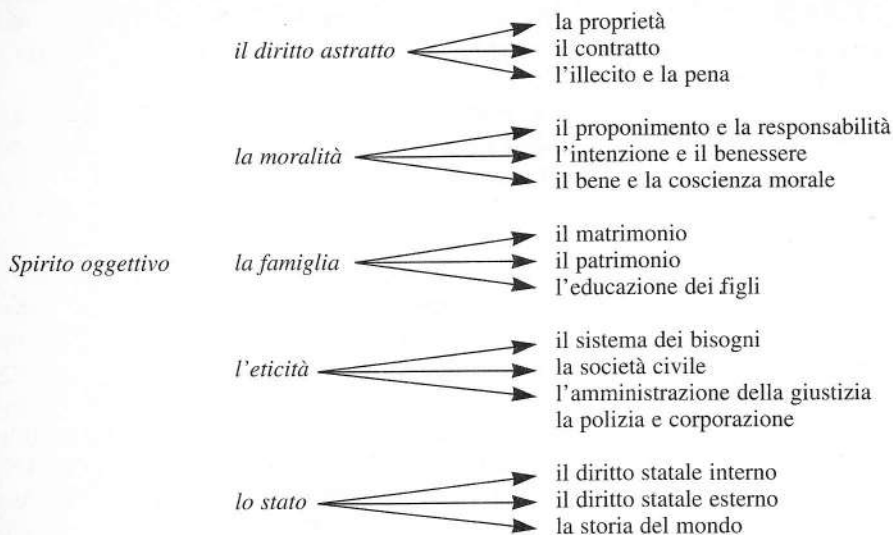
ciali segno di un decadimento morale quali l'invidia sociale sullo sfondo della nascita della competizione, la trasformazione dell'amor di sé in amor proprio, ovvero nel culto egoistico del proprio interesse e della propria immagine sociale.

È in questa temperie che si istituisce la diseguaglianza: nello stato di natura si davano solo modesti gradi di diseguaglianza fisica fra individuo e individuo, resi ancor più insignificanti da un contesto di relazioni limitate ai gruppi familiari vicini e da un'economia di pura sussistenza. Con lo sviluppo della produzione e dell'economia e con l'istituirsi della proprietà privata si determina il differenziarsi degli individui in ricchi e poveri, e in seguito fra colti e incolti come effetto dell'accaparramento del potere economico nelle mani della nobiltà fondiaria. La diseguaglianza non appartiene dunque all'uomo come essere naturale, ma all'uomo come essere storico.

La storia nella sua apparente imperfezione altro non è che una delle forme dello spirito. Come scrive Crespi, occorre «ricordare il contributo fondamentale al riconoscimento della specificità della dimensione culturale, che è stato dato dalla filosofia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), il quale, nella sua concezione dialettica della storia, ha interpretato, com'è noto, le diverse epoche della vita dell'umanità come tappe successive di un processo di maturazione dello spirito, sottolineando in tal modo le diverse forme culturali che nel tempo ne sono state espressione» [Crespi 1997: 9]. Il terzo momento dello spirito oggettivo nella forma dell'eticità espressivizza a sua volta lo stato e, nell'ultimo processo triadico, la storia del mondo. L'assoluto si manifesta, attraverso lo spirito oggettivo, nel diritto astratto, nella moralità e nella eticità, di cui fanno parte la famiglia, la società civile e lo stato. Il momento ultimo dello stato, che precede lo spirito assoluto, è dato dalla storia del mondo. Lo sviluppo dello spirito si conduce teleologicamente verso il divenire storico. La convinzione che sta alla base di tale sviluppo è che la storia non sia dominata dal caso e dall'accidentalità ma da un unico principio spirituale e razionale, lo spirito del mondo che acquista concretezza attraverso le vicende dei popoli che si snodano nello spazio e si perpetuano nel tempo. Il movimento dello spirito si realizza dialetticamente e gradino dopo gradino attraverso il conflitto tra i popoli. Uomini i popoli, mentre sono convinti di operare per i propri scopi individuali e collettivi, agiscono in realtà, pur senza averne consapevolezza, quali strumenti della realizzazione dello scopo universale della ragione immanentizzata nella storia. Essa è rappresentata dalle credenze, dalle istituzioni, dalla cultura delle collettività umane nella loro coscienza comune. La cultura ha dunque al suo apice l'idea dello Spirito assoluto ancora di là dall'essersi manifestato.

Qui di seguito viene schematizzato lo svolgersi dialettico dello spirito oggettivo che si conclude nello stato.

Schema 2 - Svolgersi dialettico dello spirito oggettivo



Scrivendo Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* che «La storia è il dispiegarsi dello Spirito nel tempo» [Hegel 1983: 86]. È il “giudizio” del mondo e la filosofia della storia rappresenta la concettualizzazione di una razionalità il cui procedere anche attraverso le guerre è necessario al dipanarsi della *Ragione*. Ragione come «certezza di essere ogni realtà». La realtà a sua volta nasconde e rivela una propria razionalità e di conseguenza «tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale» [Hegel 1984: 121]. Questo perché i passaggi che precedono la statuizione di ciò che Hegel definisce come razionale si realizzavano nelle istituzioni della famiglia, nelle consuetudini e nei precetti della società come nelle leggi dello Stato la storia-che-si-fa, l'*ethos* che alimenta in termini culturali la vita etico-politica. Così se la famiglia rappresenta in termini culturali l'unità immediata e imprescindibile del processo di socializzazione, la società civile corrisponde invece a un momento di smembramento e di dispersione di quell'unità semplice. La società civile è il momento di mediazione rispetto all'immediatezza familistica. Il rapporto tra il singolo e la totalità, che nella famiglia è un rapporto di identità, nella società civile si indebolisce e si frammenta in una pluralità di atomi e può ricompattarsi solo all'interno di una formazione giuridica statalizzata. All'interno di uno stato il singolo contribuisce attraverso il soddisfacimento dei propri bisogni anche a quello altrui soggiacendo ad una razionalità universale che sfugge alla propria visione egoistica. Ma al superamento della dispersione atomistica dei membri di una società civile concorre in maniera so-

stanziale il grande sviluppo e la capillare diffusione della cultura (*Bildung*) caratteristica della modernità: cultura fatta non solo di conoscenze teoriche ma anche di sapere tecnico-pratico che costringe l'individuo al rispecchiarsi nell'attività collettiva e ad immergersi nel flusso comunicante dell'interazione sociale. E se la società civile è data «dalla totalità relativa delle relazioni relative degli individui come persone indipendenti gli uni verso gli altri in un'universalità formale» [Hegel 1985: 627], la cultura come formazione del grado di civiltà di un popolo acquista in Hegel il potere di fornire una forza coagulante allo stato etico, sintesi e momento di «*prodigiosa unione dell'autonomia dell'individualità e della sostanzialità universale*» [Reale e Antiseri 1983: 112].

3. Caratteri della cultura: cultura come riduzione di complessità e produzione sociale

Le azioni umane nascono e si interrelano nell'alveo di una comune cultura. Come Giano bifronte, cultura indica ora un precipuo *modus vivendi* di un gruppo, di un popolo, di una società, situato in una determinata congerie spazio temporale, ora le sedimentazioni valoriali, i presupposti di senso che lo connotano. È riduzione di complessità e insieme produzione sociale. Ed è per questo che sulla cultura, su ciò che l'alimenta e ciò che è da essa alimentato, ci si interroga, e indaga la scienza sociale.

Marc Sautet, in un libro che difficilmente è sfuggito a chi è solito girovagare per librerie, afferma che la cultura in qualche modo è divenuta ai giorni nostri un *self-service*. Riflettere, ad esempio, sul comune destino della nostra civiltà non è che un modo per sentirci qui e non altrove, ora e non nel dopo o nel prima, esserci come esseri pensanti, in una forma esistenziale programmata dalla nostra volontà. E in questa prospettiva qualche anno fa al *Café des Phares* di Parigi, egli prese a incontrarsi con chi voleva riflettere e interrogarsi sui grandi mali del nostro tempo e di questa società: così, il dilagare dell'emarginazione, della ferocia delle guerre interetniche, delle ricerche di laboratorio nel campo delle armi chimiche, altro non sono, dal suo, dal nostro e dal punto di vista di chi ebbe occasione di partecipare a quegli incontri, che epifenomeni culturali, manifestazioni in un pensiero collettivo che si concretizza in tutta la sua forza distruttiva. Gli incontri, sempre più seguiti e sempre più affollati, rappresentarono l'occasione per riflettere sul motore della nostra storia e della nostra società, la cultura, e divennero un vero e proprio fenomeno cittadino tanto che i giornali presero a scrivere: «Marc Sautet ha lanciato una nuova moda: quella della ginnastica del cervello». «Dopo lo sport *sur le trottoir* e l'amore nel *boudoir*, ecco venuto il tempo della filosofia da bar», precisava l'articolo dedicato al «Socrate della simipelle». «Cosa pensate di queste appartate riunioni?» si leggeva là, nella rubrica «moda» di un settimanale. «Testimoniano una ri-

vincita delle lettere? Sono congreghe alla moda per privilegiati smarriti? O più tristemente, si tratta di terapia indolore sul divano [...] Un insieme di tutte queste cose, certamente». Infine, tagliava corto: «L'avvento della cultura *self-service*. Senza altre modalità d'uso che quelle dettate dalle proprie domande sull'esistenza. Troppo comodo» [Sautet 1998: 48].

Ora, cos'erano gli incontri al *Café des Phares* se non una rappresentazione in atto di come la cultura sia in primo luogo produzione sociale, o meglio, produzione di senso e riduzione di complessità? È quello che facciamo quando cerchiamo di capire cosa non funziona in uno stato, cosa distrugge la democrazia, compromette la giustizia, l'uguaglianza, la libertà, le relazioni fra le persone, cosa spinge gli uomini ad odiarsi e a uccidersi. Quando poi estendiamo la nostra riflessione fino a prospettare il destino dell'intera umanità altro non facciamo che un esercizio dilettantesco di analisi macrosociologica o culturale che dir si voglia.

Un'analisi culturale deve tenere assieme l'osservazione di ciò che si manifesta nelle forme della politica, dell'arte, della scienza unitamente ad una vis conoscendi sub specie aeternitatis in grado di interpretare i comportamenti umani in una prospettiva diacronica, e fornendo significato anche all'agire più refrattario alla comprensione.

L'impalcatura culturale nella quale la società degli individui si edifica in una determinata congerie spazio-temporale non ha per ciò stesso un carattere di necessità. Il fascino esercitato da Hitler sul *Volk* tedesco e il formarsi di quell'*ethos* di gruppo che indusse tutto un popolo, accecato dalle visioni deliranti del capo, ad aderirvi fino alle estreme conseguenze dell'Olocausto, non era una sciagura mondiale inevitabile. Ma un particolare e nefasto intersecarsi di eventi culturali e storici portarono alla "vergogna di questo secolo".

L'esempio citato, forse il più tragico della storia europea, spiega per suggestione quale sia la nostra idea portante: l'analisi culturale fornisce nel tempo una serie di spiegazioni, di elaborazioni atte a rintracciare le connessioni causali-effettuali degli sviluppi storici e delle dinamiche relazionali delle società. La cultura fornisce il significato della vita. Un'analisi ha la funzione di ridurre la complessità sociale definendo le determinanti esplicative senza assolutizzarne i risultati. Ecco perché prescinde da ogni determinismo biologico e deve essere in grado di individuare l'articolazione generale dell'agire umano⁶.

Le spiegazioni presentano secondo Garfinkel caratteristiche di riconoscibilità, metodicità e impersonalità, strettamente legate al contesto nel quale vengono impiegate. Sono perciò razionali, oltre che oggettive, perché la razionalità assolve la funzione dell'*explicans* sull'*explicandum* collettivo,

6. E, tuttavia, «L'inevitabile interpenetrazione di credenze e di circostanze – il fatto che esse tendono a non avere, come diceva Hume, delle "esistenze distinte" – genera enormi difficoltà per gli scienziati sociali» [Hall in Jedloski 1996: 152].

porta alla luce le dinamiche sotterranee che presiedono all'evolversi sociale regolarizzando la causalità, normativizzando ciò che appare impreciso e paradossale. Spiegare, che è il compito precipuo della cultura, vuol dire esplicitare, porre alla luce le connessioni recondite e gli avviluppi irrintracciabili fornendo un ordine dell'agire sociale e una mappa della società. Per questo aveva inteso bene Cartesio quando descriveva l'uso regolativo della ragione come un problema di metodo: «Per metodo intendo delle regole certe e facili, osservando le quali esattamente nessuno darà mai per vero ciò che sia falso, e senza consumare inutilmente alcuno sforzo della mente, ma gradatamente aumentando sempre il sapere, perverrà alla vera cognizione di tutte quelle cose di cui sarà capace» [Cartesio 1982: 17].

Inoltre, l'analisi delle procedure interpretative si determina ai giorni nostri attraverso pratiche (Garfinkel) piuttosto che regole (Cartesio), poiché le prime sono per la loro stessa natura sottoposte a verifiche continue da parte dai medesimi partecipanti alla ricerca e si offrono come più malleabili e docili all'opera dello studioso, mentre le regole sembrano più propense alla stigmatizzazione. Ecco perché la riflessività, per la quale le attività sono identiche alle procedure che intendono spiegarle, e la indicialità, per la quale ogni evento non può che essere spiegato entro il suo contesto, sono due dei principi fondamentali dell'analisi sociale. Quando l'una e l'altra vengono smentite in corso d'opera sia ha una «rottura della congruenza delle rilevanze che può rimettere in discussione l'ordine normativo costituito» [Garfinkel 1964: 145]. Ora è nostra convinzione che il sostrato culturale di un popolo o di una nazione non è necessariamente così e, piuttosto, deve essere definito in termini di libertà. Una libertà etica ancor prima che politica.

La cultura scriveva Weber «in quanto sostitutivo del determinismo istintuale, non solo assolve a funzioni di orientamento dell'individuo, ma fonda anche quelle condizioni di *prevedibilità*, che sono un requisito essenziale affinché possa instaurarsi un qualsiasi *ordine sociale*» [Weber 1922: 20]. Mentre gli animali agiscono in base all'istinto, l'individuo apprende le forme comportamentali con le quali relazionarsi all'interno di una organizzazione umana in base a un ordine stabilito convenzionalmente. L'istinto stimola non solo l'impulso a fare qualcosa, ma impartisce anche ordini precisi sul come farlo. L'uomo in questo senso non ha istinti, non ha cioè direttive geneticamente programmate per comportarsi in particolari modi a seconda dei frangenti. Gli uccelli costruiscono i loro nidi per istinto: i loro impulsi sono programmati geneticamente per costruire nidi tutti ugualmente concavi e tondeggianti. La gamma e la varietà delle abitazioni costruite dall'uomo dimostrano chiaramente l'assenza di direttive basate sull'istinto. Haralbos descrive una varietà impressionante di abitazioni presenti nel Nord America nel secolo scorso⁷.

7. Scrive perciò che «Nella zona artica, gli Eschimesi costruivano i loro igloo con blocchi rettangolari di neve molto compatta. Sulla costa nord-occidentale degli Stati Uniti e su

Il neonato dell'uomo è completamente dipendente dai membri adulti della specie come i piccoli degli animali, ma a differenza di questi ultimi egli deve apprendere un'infinità di cose per poter sopravvivere: deve essere abile nel fare ma soprattutto deve acquisire conoscenza delle forme e dei modi convenzionali di comportamento della società in cui è nato. In termini sociologici, deve apprendere la cultura della sua società.

La cultura ha perciò due aspetti essenziali: in primo luogo è appresa attraverso i valori di cui è portatrice; in secondo luogo è condivisa mediante le norme che regolano le azioni collettive. Secondo quest'ultimo aspetto, la cultura fornisce le regole per l'azione sociale, attraverso cui gli individui possono intendersi gli uni con gli altri. Senza di essa non vi sarebbe alcuna società umana. Essendo i valori una categoria centrale della medesima, essa stabilisce in larga misura i modi di pensare e di sentire della società in cui vivono i suoi membri⁸, dirige le loro azioni e definisce il loro modo di vivere esercitando una funzione di integrazione fra individuo e società che è tanto più potente quanto più riesce a connettere elementi eterogenei⁹. Scrive Benedict che «per integrazione intendiamo questo: una cultura, come un individuo, è un'insieme più o meno coerente di pensieri e di azioni, e nell'ambito di ogni cultura si delineano certi scopi caratteristici che possono essere soltanto suoi, non condivisi da nessun altro tipo di società. Perseguendo tali scopi ogni popolo dà alla sua vita forme sempre più ferme, e in proporzione alla loro forza gli eterogenei modi di comportamento si fondono in un'immagine sempre più coerente» [Benedict 1960: 52].

L'agire umano diviene intelligibile solo se la matrice culturale da cui prende origine ne rintraccia il comune denominatore sul piano delle interpretazioni. Accade che «Possiamo saper tutto sulle forme di matrimonio, danze rituali, riti della pubertà in una tribù, e tuttavia non capire nulla di quella cultura come un tutto che ha usato quegli elementi ai propri scopi.

quella occidentale del Canada, tribù come quelle dei Nootka costruivano case oblunghe, fatte su una struttura di tronchi di cedro con pareti e tetto di tavole. Al lato opposto del subcontinente, nelle foreste orientali, gli Iroquois vivevano anch'essi in case oblunghe, conosciute col nome di "case lunghe", ma al posto delle tavole usavano una specie di sughero. Nelle praterie, tende coniche facilmente trasportabili, fatte con pali di legno, ricoperte con pelli di bufalo, costituivano il riparo per tribù come quelle dei Sioux e dei Cheyenne. Ancora più a Sud, gli Apaches dell'Arizona e del Nuovo Messico vivono in capanne a cupola fatte con piccoli rami d'albero e arbusti. Nella stessa zona, altre tribù come quelle degli Zuni e degli Hopi costruirono le prime case del tipo degli appartamenti degli Stati Uniti. Ancora oggi, molti membri di queste tribù vivono in abitazioni occupate da più famiglie, fatte di mattoni di argilla essiccati al sole e conosciuti col nome di "adobe"» [Haralbos 1995: 8-9].

8. Durkheim rimane l'esempio paradigmatico dello studio scientifico dei valori intesi come «fatti sociali» e come centro propulsore di ciò che egli chiamava coscienza collettiva rispondente al modo in cui una società riflette su se stessa.

9. Parsons ne *La struttura dell'azione sociale* metterà in luce come l'integrazione sociale viene assicurata dal sistema di valori che connota una determinata società.

In vista di questi scopi una cultura sceglie, fra gli elementi offerti dalle civiltà delle regioni circostanti, quelli che può utilizzare, scarta quelli di cui non può far uso, mentre altri ne riplasma secondo le proprie necessità. Naturalmente non è detto che questo processo sia sempre cosciente; ma non tenerne conto nello studio dei modi in cui si configura il comportamento umano significherebbe rinunciare alla possibilità di un'interpretazione intelligente» [ibidem: 53]. In tal senso la cultura è insieme riduzione di complessità e produzione sociale.

Le espressioni dell'agire sono mosse da un'invisibile forza motrice: il nostro pensiero, che le dirige lungo le vie spianate dalle nostre sedimentazioni culturali. La cultura del nostro tempo è l'orizzonte nel quale le nostre opinioni, i nostri convincimenti, le nostre certezze albergano e tramontano.

L'uomo è un *animal symbolicum* che nel corso della sua evoluzione ha superato i limiti della vita organica e ha imparato ad arginare la piena delle merci e degli oggetti che invadevano la propria vita reale, quali segni tangibili di altre e più raffinate rappresentazioni astratte (il dominio, il potere, la vita, la sottomissione, l'impotenza, la morte). Come appartenente alla specie umana l'uomo ha in sé un potenziale semantico che dà luogo alle forme culturali le quali lo distinguono dalle altre specie. Gli animali hanno segnali, l'uomo produce simboli. Le forme simboliche – il mito, l'arte, il linguaggio, la scienza – plasmano teleologicamente la vita umana, la indirizzano e le assegnano un valore. Sono i fili sottili che costituiscono il tessuto simbolico, la trama dell'esperienza umana. Egli non può più sottrarsi alle condizioni di esistenza che lui solo si è creato e l'esito finale sancisce il distacco, lo spostamento di significato fra le cose e le rappresentazioni da esse derivate. Cos'altro sono gli oggetti se non i simboli del potere o della debolezza, della ricchezza e della povertà, e quanto essi hanno di fatto a che fare con la vita vera e propria, con l'esistenza nella sua forma più propria, la dicotomia vita/morte? Scrive Cassirer che «l'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può vederla faccia a faccia. La realtà fisica sembra retrocedere via via che l'attività simbolica dell'uomo avanza» [Cassirer 1976: 43]. Di qui il valore simbolico degli oggetti che altro non sono che i mostri del nostro pensiero: non cose sic et simpliciter ma autentici parti della nostra smaniosa capacità di rappresentare «Invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo. Si è circondato di forme linguistiche, di immagini artistiche, di simboli mitici e di riti religiosi a tal segno da non poter vedere e conoscere più nulla se non per il tramite di questa artificiale mediazione» [ibidem: 87].

La realtà delle forme culturali, dei significanti che slargano ad infinitum i significati, è il simulacro dell'esistenza stessa. Chi d'altronde potrebbe ancora credere con Feuerbach che l'uomo è ciò che mangia? Piuttosto egli è ciò che crede di mangiare ed ogni pietanza, secondo un'antica

favola cinese, assume sapore e odore particolare e relativo alle suggestioni e alle impressioni che si insinuano nei commensali. Se la nostra cultura sancisce che ostriche e champagne sono il cibo dei privilegiati, chi non si accosterà a tali cibi e bevande accompagnato da un tale convincimento che farà assaporare con gusto lo champagne anche a chi è astemio? L'individuo vive fra emozioni suscitate dall'immaginazione, fra paure e speranze, fra illusioni e disillusioni, fra fantasie e sogni che danno luogo agli agiti e si librano ab ovo dalle forme della cultura poiché, come scrisse Epitteto, «Ciò che turba e agita l'uomo non sono le cose ma le sue opinioni e le sue fantasie intorno alle cose» [Epitteto 1982: 27].

4. La società osservata attraverso gli strumenti sociologico-culturali

La società è interpretabile: «le diverse teorie filosofiche, teologiche, politologiche, scientifiche sono interpretazioni della realtà che, nascendo all'interno dei diversi contesti sociali, ne riflettono in gran parte le condizioni e i problemi particolari» [Crespi 1997: 25]. D'altra parte, come scrive Boudon, «I fattori sociali considerati per spiegare le variazioni della domanda sul mercato di massa sono gli stessi che spiegano indirettamente il cambiamento intervenuto nella concezione che si ha della cultura» [Boudon 1996: 453]. Abbiamo fin qui accertato che le azioni individuali e quelle collettive sono fra di loro correlate, e che il loro *trait d'union* sia, per così dire, sui generis, sia cioè appartenente più al mondo delle idee (valori significanti) che dei fatti (pragmatiche funzionali)¹⁰ e che la cultura ha assunto nel procedere la funzione di ente propulsore delle principali determinanti sociali (le arti, le lettere, i modi e le forme di aggregazione politica etc.) ora di giudice e supervisore dei medesimi. Ciò che la società valuta come giusto, che ha superato la prova dell'accettazione collettiva, a discapito o a vantaggio dell'individuale, è in sé ascrivibile alla dinamica della relazione ai valori piuttosto che a quelle invertebrate nelle necessità sistemiche della prassi¹¹. La teoria sociologica ha fissato con modalità diverse i canoni e gli strumenti concettuali con i quali comprendere e interpretare la società. In questo senso la sociologia è «interpretazione, cioè spiegazione causale e comprensione sensata, delle relazioni fra soggetti [e al contempo] recupero delle leggi oggettive e strutturali che muovono, al di là della volontà dei suoi membri, la società» [Cipolla 1997: 2789].

10. Le espressioni tra parentesi – valori significanti e pragmatiche funzionali – sono mutuata da *La cittadinanza societaria* di Pierpaolo Donati [1993].

11. Come scrive Gourévitch «Per comprendere le principali determinanti di questa cultura, si deve andare ben al di là dei confini di questi settori particolari che sono l'arte, la letteratura ecc.: solo allora si può scoprire – nel diritto, l'economia, nei rapporti di proprietà ecc. – che esiste alla base dell'attività pratica degli uomini una certa unità, senza la quale nessuno di questi settori particolari può essere comprensibile nella sua totalità, tutto riceve la sua tonalità di colore dalla cultura» [Gourevitch 1983: 29].

La sociologia si è a lungo interrogata riguardo ai metodi, agli strumenti e, soprattutto, ai quadri di riferimento, e ai paradigmi di ricerca, che essa avrebbe dovuto ed ha opportunamente adottato. All'origine delle diverse posizioni assunte dalla teoria nei confronti della cultura, possono distinguersi due impostazioni divergenti: da una parte le teorie che al seguito di Durkheim, delle teorie sistemiche e del funzionalismo, attribuiscono una prevalenza delle strutture sull'agire individuale; dall'altra le teorie che sulla scia di Weber e dell'interazionismo simbolico, considerano la società come il prodotto dell'agire degli individui.

4.1. *Emile Durkheim: la società come realtà "sui generis" e rappresentazione collettiva*

Durkheim in *Le regole del metodo sociologico* (1895) affermò il postulato metodologico secondo il quale nello studio oggettivo delle società bisogna tener conto di come la società medesima viene rappresentata nell'esperienza dei suoi membri. Ed è attraverso questa assunzione che si è giunti al modello teorico della sociologia contemporanea, incentrato sulla triade società-cultura-personalità. Il sociologo lorenese, avallando la forma gnoseologica del sensismo, rintraccia l'oggettività della scienza sociale non nelle singole azioni e negli avvenimenti particolari poiché questi come «libere correnti sono perpetuamente in via di trasformazione. Perciò non è da questo versante che lo studioso può affrontare l'esame della realtà sociale. Noi sappiamo che essa è suscettibile di cristallizzarsi senza cessare di essere se stessa: al di fuori degli atti individuali [...] le abitudini collettive si esprimono in forme definitive, in regole giuridiche e morali, in detti morali, in fatti di struttura sociale» [Durkheim 1963: 57], o più generalmente nelle "rappresentazioni collettive".

Le "rappresentazioni collettive" sono un aspetto della simbolizzazione che si traduce in istituzioni sociali o in valori istituzionali. Le une e gli altri statuiscono il vivere collettivo. Alla base di ogni società vi è dunque la rappresentazione di riti, abitudini, modalità regolari di azioni che perprestandosi scandiscono, come lancette di un orologio, la vita degli individui. Dunque il pensiero, la riflessione e la consapevolezza conoscitiva trovano il proprio incipit nei fatti, dalle cose che l'uomo coglie sotto forma di rappresentazioni quando fa ingresso nella civiltà. Per ammettere la realtà, spiega Durkheim, non è affatto necessario immaginare che le rappresentazioni siano cose in sé; «basta convenire che esse non sono nullità, ma sono invece fenomeni e fenomeni reali, dotati di proprietà specifiche che si comportano reciprocamente in maniera differente a seconda che abbiano o meno proprietà comuni» [ibidem: 149]. La rappresentazione, che costituisce il terzo livello – quello più raffinato – dell'analisi sociologica, dà luo-

go ad una fenomenologia sociale fondata sui dati di coscienza¹². La stessa religione nelle sue rappresentazioni del rito collettivo si dipana attraverso il concretizzarsi di «un sistema di nozioni con cui gli uomini si rappresentano la società di cui sono membri e i rapporti, oscuri ma intimi, che hanno con essa» [Durkheim 1971: 21]. Le rappresentazioni collettive sono le espressivizzazioni di quelle forme simboliche che muovono a tergo i meccanismi della strumentazione sociale.

Sulle rappresentazioni si danno dei giudizi che possono essere di realtà o di valore. Durkheim fa l'esempio di un gioiello. Esso può anche non essere apprezzato senza nulla togliere al suo stesso valore. Anzi l'oggettività del fatto e l'oggettività del valore si interrela alla diade «coercitività-desiderabilità» del fatto sociale, cioè sull'attribuzione a quest'ultimo di un carattere fundamentalmente ambivalente rispetto all'individuo. Così si può avere una mediocre moralità, ma nulla impedisce di riconoscere il valore morale là dove esso ci sia effettivamente. Paradigmatico rimane lo studio scientifico dei valori come «fatti sociali» e di ciò che egli chiamava «coscienza collettiva» data al contempo dal modo in cui una società riflette su se stessa e dalla sua coscienza morale. La norma morale è infatti avvertita sia a livello culturale che psicologico contemporaneamente come coercitiva e desiderabile. È possibile essere poco versatili all'arte senza perciò stesso negare i valori estetici. Ovvero la dimensione psicosociale e quella culturale si spiegano per il sociologo lorenese tenendo presente la natura intrinseca dell'oggetto «il quale, come tale, è coercitivo ed esteriore rispetto all'individuo ma è anche costitutivamente disposto, nell'ambito dell'insieme delle strutture sociali, in modo da assolvere una funzione che in definitiva corrisponde agli intimi *desiderata* degli individui membri della società» [Statera 1994: 50].

I giudizi corrispondono a loro volta a qualche realtà oggettiva. Formano essi stessi una realtà sui generis e sono valutati secondo il valore proprio che li ha determinati socialmente.

Da ciò si deduce che «ogni valore presuppone la valutazione da parte di un soggetto, in rapporto definito con una sensibilità determinata [e

12. Come scrive Barbano gli studi durkheimiani hanno messo in luce tre grandi gruppi di dati sociologici che anticipano largamente la fenomenologia strutturale. In primo luogo vi sono i dati che costituiscono il substrato materiale della società: la concentrazione più o meno densa della popolazione nelle città e nelle campagne, la struttura degli agglomerati urbani e delle abitazioni, le vie di comunicazione. Tali variabili da cui parte «Lo studio della base geografica dei popoli, del volume della popolazione, della sua densità, della sua disposizione sul suolo, nei suoi rapporti con l'organizzazione sociale» [Durkheim 1963: 24] costituisce la *morfologia sociale*. I dati che permettono all'organizzazione sociale nelle sue diverse tipizzazioni quali la morale, l'economia, il diritto, l'estetica e la linguistica formano la cosiddetta *fisiologia sociale*. Infine Durkheim inserisce una terza categoria di dati di *rappresentazione* e di coscienza collettiva da cui trae una sociologia differenziale del comportamento sociale [Barbano 1992].

che] i valori hanno un'oggettività identica a quella delle cose» [Durkheim 1963: 208].

Durkheim porta così alla luce la consonanza esistente fra i giudizi di valore e i giudizi di realtà, e che è a fondamento della sua indagine culturale. Infatti, se è vero che il valore delle cose non può essere stimato se non in relazione a ideali che fungono da paradigmi orientativi, è pur vero che questi devono essere spiegati. Ed è sui giudizi di valore che, per così dire, si normativizza la dimensione culturale di ogni società. Cultura è secondo il sociologo francese un novero di valori sedimentati storicamente e giudicati validi collettivamente, in base al quale la società determina le proprie regole collettive.

Per comprendere come siano possibili i giudizi di valore non basta postulare un certo numero di principi generali. Occorre sapere cioè in che cosa consiste effettivamente la loro forza d'urto sul piano sociale, a quale realtà fenomenica si ancorino e come si vincolino all'esperienza pur oltrepassandola. Ora i valori mutano in relazione e corrispondentemente ai cambiamenti storico-sociali. Essi hanno un'origine collettiva. «Per il semplice fatto di assumere coscienza di sé, la società strappa l'individuo a se stesso e lo immette in una cerchia di vita superiore: essa non può costituirsi senza creare qualcosa di ideale. Questi ideali sono semplicemente le idee a cui viene a ritrarsi e a riassumersi la vita sociale» [ibidem: 217]. Ora i valori sono risorse interne alla realtà. Quindi riguardo ai giudizi di valore, «non è necessario che questi stessi siano ricondotti a giudizi di realtà (poiché lo sono già), facendo svanire la nozione di valore, né riferirli a qualche facoltà mediante la quale l'uomo enterebbe in relazione con un mondo trascendente. Il valore proviene sì dal rapporto delle cose con i diversi aspetti dell'ideale; ma l'ideale non è un varco aperto su un al di là misterioso – esso è nella natura ed appartiene alla natura» [ibidem: 218].

Il giudizio di valore esprime per Durkheim la relazione di una cosa a un ideale. La relazione espressa unisce i due termini in un giudizio di esistenza perché «l'ideale è dato come una cosa [...] a suo modo è anch'esso una realtà [...] l'ideale può incorporarsi al reale perché, pur oltrepassandolo, proviene da esso» [ibidem: 218-219]. I giudizi di valore hanno necessariamente come base il dato, ma allo stesso modo pongono in opera degli ideali, ragion per cui, se c'è, deve rintracciarsi un'unica facoltà di giudizio. Ogni giudizio pone in atto degli ideali, che possono essere ascritti a due specie differenti. Alcuni sono dotati di un'unica funzione, quella di esprimere le realtà alle quali si applicano, e sono i concetti propriamente detti. Altri hanno il compito di trasformare le realtà alle quali sono riferiti, e sono gli ideali di valore. «Il giudizio di valore aggiunge quindi qualcosa al dato, benché ciò che aggiunge sia tratto da un dato di altro tipo. E così la facoltà di giudizio funziona diversamente a seconda delle circostanze, senza che tali differenze alterino però l'unità fondamentale della funzione» [ibidem: 220]. «Lo scopo di ogni scienza [...] è quello di compiere scoperte, ed ogni scoperta disturba più o meno le opinioni tramandate» [ibi-

dem: 5]. In questo modo «Il principale obiettivo della sociologia sarà quello di applicare i principi della razionalità scientifica agli stessi processi della condotta umana, mostrando come quest'ultima "sia ridicibile a rapporti di causa ed effetto, che un'operazione non meno razionale può trasformare poi in regole d'azione per l'avvenire"» [ibidem: 7].

Così, secondo Durkheim, «la maggior parte dei sociologi ritiene di aver reso conto dei fenomeni mostrando a che cosa servono e quale funzione assolvono» [ibidem: 91]. In realtà mostrare come e se un fatto sia effettivamente accaduto non significa esplicitarne la sua valenza funzionale; anzi, spesso, «le cause che lo fanno essere sono indipendenti dagli scopi al quale esso serve» [ibidem: 93].

Un fatto, secondo la logica positivista dell'Autore è "di per sé", cioè possiede una forza che domina quella umana, poiché né il desiderio né la volontà possono attribuirgli la capacità stessa di essere. Un fatto sociale inteso come «ogni maniera di fare, fissata o no, suscettibile di esercitare sull'individuo una costrizione esterna» [ibidem: 14]. Perciò la cultura è una realtà sui generis che prescinde dalla volontà dei singoli individui ma che ne orienta i comportamenti e come la spada di Damocle ne sancisce i divieti. Quando ci si propone di spiegare un fenomeno sociale, sarà allora necessario per Durkheim dividere la causa efficiente che sembra produrlo dalla funzione che assolve. La causa che determina il fatto sociale non va poi cercata tra le motivazioni individuali, ma tra i fatti sociali antecedenti che a loro volta determinano lo scopo sociale successivo. Se è incontestabile che i fatti sociali vengano prodotti da un'elaborazione sociale sui generis dei fatti psichici, è altresì acclarato che la vita collettiva non deriva da quella individuale. Il principio costitutivo della sociologia durkheimiana è quello secondo cui le cause dei fenomeni sociali sono interne alla società stessa. Si tratta quindi di un interrelarsi fra dati strutturali e dati di senso. Ecco perché nel *Suicide* Durkheim assunse la morte volontaria, tradizionalmente individuata dalla filosofia, dall'etica, dalla psichiatria in un atto individuale, come un "fatto sociale" fortemente legato alle determinanti socio-culturali della differenziazione che quanto più avanzava tanto più disintegrava le forme di integrazione sociale. E, se da un lato il comportamento suicidario richiama la differenziazione intesa come differenza sociale e diversità culturale, dall'altro sul piano collettivo conduce a quello stato di indifferenziazione sociale in cui si insinua la pervasività dell'anomia delle società moderne.

Un fenomeno sociale è causa di un altro fenomeno sociale. La cultura è essa stessa un fatto collettivo sui generis.

4.2. Max Weber: la cultura come costruzione idealtipica dell'agire

La *Verständnisoziologie* (sociologia comprendente) di Weber rappresenta il tentativo, la tensione estrema verso il mondo dei fatti vista dal

punto di vista del soggetto, delle azioni determinate da segmenti di senso attribuiti dall'individuo che perciò stesso le rendono comprensibili. In questo senso scrive Weber «La cultura è una sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo. [Ne consegue] che presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura è [...] che noi siamo esseri culturali, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo» [Weber 1967: 96].

A partire dalla constatazioni che le azioni individuali derivano dai presupposti culturali che le orientano fornendo loro significato, «La sociologia [...] deve designare una scienza la quale si propone di *intendere in virtù di un procedimento interpretativo l'agire sociale*» [ibidem: 4]. L'agire sociale è un fare esperienza (*Erlebnis*) all'interno di un mondo di valori storicizzati. Appare perciò decisiva la funzione che la dimensione culturale nel fornire senso assume all'interno del processo di comprensione dell'agire umano. Come scrive Barbano siamo di fronte al *soggetto noologico* o comprendente, ovvero all'uomo che in quanto animale simbolico, o culturale, elabora e riceve significati. «Di capitale importanza sono le sue definizioni di interazione umana come *azione sociale* dotata di senso (significato) e di *relazione sociale* come comportamento dotato di senso» [Barbano 1992: 116]; anzi, la reciprocità dei significati è il fondamento della socialità dell'azione e quindi *tout court* il fondamento primo della relazione sociale «che poggia esclusivamente sulla possibilità di un certo atteggiamento che gli individui assumono e mantengono» [Weber 1967: 7].

L'etica protestante e lo spirito del capitalismo (1904-5) è l'opera nella quale Weber mette in relazione un sistema di valori (quelli calvinisti) e un fenomeno economico emergente (il capitalismo). Entrambi le variabili determinano i tratti caratteristici della cultura occidentale del XIX secolo, segnato dall'*Entzauberung* (disincantamento) dalle immagini metafisiche¹³ e dall'affrancamento da una sorta di fideismo, che aveva contraddistinto le epoche precedenti. Si ha l'affermarsi storico del *Beruf* (professione), il quale si fonda sulla consapevolezza di essere parte attiva del presente e artefici del futuro: «Il *Beruf* è ciò che l'uomo deve *accettare*, a cui si deve "adattare", perché esprime una disposizione divina [...] il lavoro professionale è il compito assegnato da Dio» [Weber 1991: 108]. L'operare umano ha come presupposto una credenza che ispira e dà valore alle stesse opere. Dunque in aperto contrasto con la teoria marxista, Weber ritiene che alla base della moderna razionalizzazione occidentale si trovino

13. Osserva Weber come «È il destino dell'epoca nostra, con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto con il suo disincantamento del mondo, che proprio i valori supremi e sublimi sian venuti estranei al grande pubblico per rifugiarsi nei regni extramondano della vita mistica e nella fraternità dei rapporti immediati e diretti fra i singoli» [Weber 1971: 38].

norme di tipo religioso, che relativizzandosi in un *ethos*, hanno fornito un senso all'azione sociale. La interrelazione fra determinante religiosa (explanans) e determinante storica-economica (explanandum) è per Weber la formulazione più alta della cultura del tempo.

Il processo che conduce al superamento di logiche trascendenti pone la necessità di scorgere una dimensione individuale di senso. Attribuire un senso alle cose come alle stesse azioni significa allora rintracciare, attraverso la riflessione, una motivazione sostanziale che faccia da scudo a un disincantamento che potrebbe preludere, per antitesi, alla stessa perdita di senso. L'agire in un modo piuttosto che in un altro è espressione della sedimentazione di valori diacronici e di attribuzioni di senso contingenti¹⁴ ma non arbitrarie, frutto cioè di scelte ponderate anche se condizionate, inevitabilmente, da un preciso contesto culturale.

Weber aveva mostrato come nell'atteggiamento umano siano rintracciabili connessioni e regolarità al pari di ogni divenire. Compito dello scienziato sociale è quello di individuare gli elementi di "regolarità empirica" oggettivando scientificamente il senso dell'azione intersoggettiva. E tuttavia – egli scrive – «Una scienza empirica non può mai insegnare ad alcuno ciò che egli deve, ma soltanto ciò che egli può e, in determinate circostanze, ciò che egli vuole» [ibidem 61]. Sono le condizioni sociali nelle quali si stagliano le modalità dell'agire a determinare un novero più ristretto di conseguenze sul piano effettuale. I processi ereditari, ad esempio, non possono essere compresi solo in base a un senso soggettivamente intenzionato né solo con lo studio delle loro condizioni da parte delle scienze naturali ma danno luogo il più delle volte a delle conseguenze difficilmente evitabili. Viene riconosciuto così da Weber un carattere di circolarità fra le dimensioni strutturali della società e quelle culturali.

Analizzare le interazioni umane in base ad una *verstehende Sociologie*, significa cogliere le connessioni di senso di un agire cognitivamente intelligibile. E significa altresì sottrarre la morale ad ogni forma di centralità universalistica di tipo religioso. Stabilire i limiti dell'etica dalle altre sfere di valori permette ad un secondo livello di teorizzare l'autonomia della scienza. D'altro canto una scienza empirica non può interferire sui vari modi personali di concepire il mondo che penetrano di continuo anche nell'argomentazione scientifica. In questo senso Weber conservò sia una certa idea della distinzione tra scienze naturali e scienze sociali (dove le seconde sono scienze comprendenti e dunque non si limitano alla spiegazione causale), sia la distinzione fra concetti meramente classificatori e idealtipi. L'*idealtipo* è una rappresentazione dei fenomeni reali che ne se-

14. Emblematica diventa in tal senso la figura dell'intellettuale. Egli «cerca – in direzioni la cui casistica va all'infinito – di conferire alla propria condotta di vita un "senso" durevole, e cerca quindi l'unità con se stesso, con gli uomini, con il cosmo. Per lui la concezione del mondo assume la forma di un problema di senso» [Weber 1971: 32].

leziona e ne accentua certi caratteri in relazione agli interessi della ricerca e agli orientamenti di valore del ricercatore. Benché i valori non possono essere espunti dal campo delle scienze sociali, Weber pensava che fosse ancora possibile stabilire una distinzione tra affermazioni scientifiche ed espressioni di valore, che in quanto tali non hanno posto nella scienza. La scienza non può dirci che cosa dovremmo volere, ma forse può renderci consapevoli di che cosa vogliamo, di come è possibile ottenerlo e a quali costi. Se tali costi debbano essere affrontati è poi frutto di una scelta squisitamente personale. Pensare diversamente significherebbe non solo contaminare la scienza con i nostri giudizi di valore, ma anche abdicare alla responsabilità di scegliere fra dei e demoni, cioè fra sistemi di valore alternativi: una scelta con cui gli uomini devono necessariamente confrontarsi nel mondo moderno. La avalutatività del lavoro scientifico non significa indifferenza morale.

La trattazione scientifica dei giudizi di valore può invece far comprendere gli scopi che li hanno determinati e gli ideali che stanno alla loro base, ma soprattutto insegnano al ricercatore a valutarli criticamente. Scrive Weber che essa può «condurre colui che agisce volontariamente ad un'auto-riflessione su quegli assiomi ultimi che stanno alla base del contenuto del suo volere, vale a dire su quegli ultimi criteri di valore da cui egli inconsapevolmente muove o – per essere conseguente – dovrebbe muovere» [Weber 1971: 39].

Weber dice che l'oggetto della sociologia è costituito dalle uniformità dell'agire umano. Uniformità intelligibili e dunque interpretabili mediante l'intendere. Ora l'agire sociale è costituito dalla interconnessione del senso soggettivamente designato da chi agisce con l'atteggiamento degli altri che si rende spiegabile intelligibilmente sulla base di tale senso (soggettivamente) designato. Il senso non è un concetto normativo né metafisico. In senso dell'atteggiamento è la direzione ed il termine di riferimento inerente all'agire sociale come agire orientato in vista di altri individui. In questo modo: «Come ogni agire, anche l'agire sociale può essere determinato:

- 1) *in modo razionale rispetto allo scopo* - da aspettative dell'atteggiamento di oggetti del mondo esterno e di altri uomini, impiegando tali aspettative come "condizioni" o come "mezzi" per scopi voluti e considerati razionalmente, in qualità di conseguenza;
- 2) *in modo razionale rispetto al valore* - dalla credenza consapevole nell'incondizionato valore in sé – etico, estetico, religioso, o altrimenti interpretabile – di un determinato comportamento in quanto tale, prescindendo dalla sua conseguenza;
- 3) *affettivamente* - da affetti e da stati attuali del sentire;
- 4) *tradizionalmente* - da un'abitudine acquisita» [Weber 1967: 4].

Ogni agire in società è naturalmente espressione di una costellazione di interessi fra i partecipanti, procedente in forme razionali rispetto allo sco-

po, il cui specifico effetto è comunque con-determinato dai tipi di riferimento di senso altrui. «L'orientamento dotato di senso è pertanto, in generale, un orientamento in vista dei propri interessi individuali, e indirettamente anche in vista di interessi altrui che vengono prospettati, diretti alla soddisfazione dei partecipanti a cui si riferisce» [ibidem: 275].

L'agire riveste un'importanza particolare sul piano culturale proprio perché da Weber è inteso come agire sociale, cioè «riferito all'atteggiamento degli altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo» [ibidem: 4]. Esso infatti:

- «1) è riferito, secondo il senso soggettivamente intenzionato di colui che agisce, all'atteggiamento di altri;
- 2) è *con-determinato* nel suo corso da questo riferimento dotato di senso;
- 3) e può quindi essere spiegato in modo intelligibile in base a questo senso (soggettivamente) intenzionato» [ibidem: 243].

La tesi portante della metodologia weberiana è che la cultura, anziché costituire un campo di ricerca determinato una volta e per sempre mediante il riferimento a valori universali e necessari, diventa un complesso di campi di ricerca autonomi, tra loro coordinati in un modo che varia con lo sviluppo storico delle varie discipline.

Ogni riflessione contingente, se fornita di senso, è vincolata anzitutto alle categorie di scopo e di mezzo. Concretamente si vuole qualcosa o per il valore che gli è proprio o come mezzo per il raggiungimento di ciò che si è voluto o si vuole ottenere. Poiché è possibile constatare ante e post facto quali mezzi siano appropriati per condurre a buon fine uno scopo prefissato, è possibile pure ipotizzare le *chance* per conseguire con determinati mezzi a disposizione uno scopo determinato, in base alla situazione storica presente che già di per sé, costituendo la *Lebenswelt* del soggetto, fornisce o priva di senso l'eventuale azione in base alla configurazione dei rapporti dati.

Lo Stato del resto non rappresenta semplicemente l'espressione collettiva di un tipo di razionalità rispetto allo scopo ma anche «al pari delle associazioni politiche che lo hanno preceduto storicamente, consiste in un rapporto di dominazione di alcuni uomini su altri uomini, il quale poggia sul mezzo della forza legittima (vale a dire, considerata legittima)» [Weber 1971: 49]. Ma perché – egli si chiede – «i dominati si sottomettono all'autorità cui pretendono i dominatori del momento? Quando e perché vi si assoggettano?» [ivi]. Con quali motivi di giustificazione intrinseca e su quali mezzi esteriori poggia questa dominazione? Di giustificazioni intrinseche ve ne sono tre. Anzitutto, l'autorità dell'«eterno ieri», ossia del costume, la cui stabilità è consacrata da una validità d'antichissima data fondata sulla consuetudine: la dominazione «tradizionale», com'era quella dei patriarchi e dei principi patrimoniali d'antico stampo.

In secondo grado, l'autorità del dono di grazia (*Gnadengabe*) personale di natura straordinaria (carisma), la dedizione assolutamente personale e

la fiducia personale nelle rivelazioni, nel carattere eroico o in altre qualità di capo di un individuo: ossia, la dominazione «carismatica», qual è quella esercitata dal profeta ovvero – sul terreno della politica – dal condottiero eletto in guerra o dal sovrano plebiscitario, dal grande demagogo e dal capo di un grande partito politico.

Infine, la dominazione in forza della «legalità», in forza della fede nella validità della norma di legge e della «competenza» obiettiva fondata su regole razionalmente formulate, e cioè in forza dell'obbedienza fondata sull'adempimento di doveri stabiliti da norme: una dominazione qual è quella esercitata dal moderno «funzionario statale» e da tutti quei titolari del potere che sotto «quest'aspetto gli rassomigliano» [ibidem: 50].

Dunque l'agire collettivo si fonda su una dimensione culturale che sancisce l'autorità del passato; ricerca il carisma personale di un leader a cui la collettività possa sottomettersi; aspira a regole chiare e certe sulle quali basare le azioni reciproche.

In definitiva i modelli di agire razionale e le diverse tipologie di autorità hanno permesso di abbandonare il tipo di spiegazione causale-effettuale. Weber ha intuito l'efficacia e la funzionalità euristica di ciò che si definisce oggi spiegazione per interdipendenze di fattori variabili e di fattori costanti. L'agire sul piano microsociologico viene, ed è questo il grande merito di Weber, tassonomizzato, schematizzato in idealtipi o modelli la cui operatività metodologica è oggi largamente riconosciuta. Inoltre, l'individuo astratto dell'ideologia politica ottocentesca¹⁵ è divenuto un soggetto storico che vive, come il calvinista, nei valori culturali del suo sistema sociale e un uomo che si pone nelle strutture sociali del suo tempo interpretandole fattivamente.

4.3. *Talcott Parsons: dalla teoria volontarista a quella integrazionista della cultura*

Nel complesso sviluppo della teoria parsonsiana della cultura è possibile distinguere tre fasi: la prima, individuabile nel periodo di redazione e pubblicazione de *La struttura dell'azione sociale* (1937), sviluppa una teoria volontarista dell'azione, la seconda ravvisabile intorno agli anni '40 il cui punto culminante è segnato dalla uscita di *Verso una teoria generale dell'azione* (1951) e de *Il sistema sociale* (1951) quando all'interno della sua teoria generale vengono distinti i sistemi della personalità, della cultura e della società; la terza intorno agli anni '60 vede la pubblicazione di *Sistemi di società* (1966 e 1971) e *Sistema politico e struttura sociale* (1969) in cui approfondisce le dinamiche di interscambio fra i tre sistemi precedentemente individuati.

15. Eccezion fatta per la teoria marxista!

Nella prima fase Parsons cerca di prendere le distanze sia dal determinismo positivista sia dal soggettivismo di matrice idealista affermando che l'integrazione sociale può venire assicurata solo da un sistema di valori condiviso¹⁶. Inserisce la dimensione culturale nel quadro di una teoria volontarista dell'azione rintracciando nella stessa azione sociale quattro elementi che la compongono: 1) il soggetto o attore sociale, 2) il fine dell'azione o lo scopo verso cui è orientato l'agire, 3) la situazione presente con i condizionamenti ad essa connessi, 4) l'orientamento normativo «la conoscenza del quale è necessaria per la comprensione dell'andamento dell'azione» [Parsons 1962: 69]. Tali sistemi vengono studiati «nelle loro relazioni con l'azione» [ibidem: 553]. L'azione volontaria si realizza attraverso una interpenetrazione normativa fra due individui che condividono valori comuni e simboli collettivi. I simboli che precedono l'azione sono ordinati tra di loro e ciò fa sì che le stesse azioni sociali non possano che essere ordinate. Così, come esplicita Alexander, «L'azione individuale è ordinata dallo strutturarsi dei simboli normativi e dall'organizzazione dei vincoli materiali. Tuttavia, dato che le strutture normative sono interiorizzate, una causa rilevante di ogni azione risiede nel comportamento volontario dell'individuo concreto» [Alexander 1990: 115].

Parsons osserva l'agire dell'individuo dai primi stadi dell'infanzia fino al raggiungimento della maturità socio-relazionale attraverso un diagramma delle risorse (*resource chart*) che pone in luce l'interscambio fra dimensione culturale e strutturale. Integra la teoria dello sviluppo freudiano e piagetiano attraverso un aumento del numero degli stadi evolutivi nel passaggio dall'infanzia all'età adulta. Mentre in Freud il passaggio all'età adulta veniva raggiunto attraverso l'autonomia dell'io e in Piaget attraverso il pieno sviluppo delle abilità formali, a giudizio di Parsons questo avviene mediante la piena e completa partecipazione dell'individuo alle istituzioni. La crescente separazione fra la famiglia nucleare e le istituzioni facilita la crescita della personalità attraverso il volontarismo psicologico, la ribellione e la separazione come effetto delle opportunità determinate da tale dicotomizzazione strutturale. Il processo di differenziazione e la crescente indipendenza degli individui fa, da un lato, aumentare il livello del conflitto sociale, dall'altro, ampliare la flessibilità istituzionale nel ge-

16. In tal senso Parsons passa sottilmente dal concetto di «un orientamento normativo dell'azione», che intendeva semplicemente che gli attori devono scegliere tra fini alternativi tra loro, a una concezione per cui, affinché l'ordine sociale sia garantito, le azioni devono essere improntate a un sistema di valori comune. Ciò che però vogliamo rilevare è che il funzionalismo ha tenuto fermo il postulato del consenso sui valori come meccanismo di integrazione, ma è pure caduto sul medesimo postulato. Il suo sostanziale declino cominciò infatti con la dimostrazione di variazioni subculturali nella sociologia della devianza e negli studi sui giovani, e fu reso radicale nel trasformarsi delle subculture negli anni sessanta in movimenti di opposizione politica radicale e di pratica diffusa di stili di vita alternativi.

stirne e incanalarne le ripercussioni. Egli ha ravvisato come obiettivi della maturazione culturale siano l'espansione della libertà e della scelta individuale ispirate dalle «realità ultime del significato esistenziale». Simultaneamente però la cultura, intesa come coagulante collettivo, dà luogo alla realizzazione di istituzioni in grado di controllare le spinte disordinate dell'agire sociale.

La seconda fase parsonsiana approfondisce quanto fin qui descritto enfatizzando il concetto di interiorizzazione dei valori e ribadendo la funzione di regolazione delle azioni della determinante culturale. La cultura è uno dei fattori che determinano l'azione sociale e la sua funzione è quella di fornire modelli latenti di orientamento all'agire. Essa «fornisce gli standard degli orientamenti selettivi e dell'ordine» [Parsons 1965: 327].

Sviluppa la sua teoria generale dell'azione distinguendo i tre sistemi della personalità (1), della cultura (2) e della società (3). Il primo, oggetto di studio della psicologia, considera l'attore sociale come un sistema di bisogni da soddisfare e un dispositivo preposto a offrire prestazioni specifiche (*needs-dispositions*); il sistema culturale, oggetto di analisi dell'antropologia culturale, si presenta come un'insieme di simboli regolati normativamente e condivisi intersoggettivamente; il sistema sociale, oggetto di analisi della sociologia, come l'organizzazione di una rete di interazioni che si avvale degli elementi dei primi due sistemi per risolvere le proprie disfunzioni funzionali.

La componente culturale fornisce una serie di orientamenti all'agire che vengono dal sociologo americano tassonomizzati in categorie diadiche chiamate variabili dei modelli (*pattern variables*). Esse rappresentano le varie possibilità di orientamento nella scelta dell'attore sociale tra: (a) l'orientamento verso il sé/verso la collettività, a seconda del prevalere di motivazioni volte all'interesse personale o la responsabilità sociale; (b) l'universalità/particolarismo, in relazione agli stessi criteri di valutazione tendenti verso una dimensione generale o un carattere particolare; (c) affettività/neutralità, in base alla diversa implicazione delle componenti emotive o formali; (d) specificità/diffusione, in relazione alla considerazione delle prestazioni specifiche o delle qualità personali [Parsons 1965].

Pone quindi in luce il fenomeno dell'interiorizzazione dei valori e delle regole. La cultura ha in questo frangente una funzione di integrazione fra l'ambito sociale e quello della personalità in quanto sistema coerente di norme, valori e simboli. Condizioni oggettive e forme simboliche sono i presupposti essenziali delle azioni e delle dinamiche intersoggettive che si basano sulle aspettative di ruolo (*role-expectations*) «che gli attori pongono in essere nei loro rapporti specifici, in base a orientamenti generali di valore» [Crespi 1997: 90]. La cultura orienta le finalità degli individui e, attraverso questi, del sistema stesso.

Così, se in *Il sistema sociale* (1951) la cultura viene definita come «un sistema modellizzato (*patterned*) e ordinato di simboli che sono oggetto

degli orientamenti dell'azione, componenti interiorizzate delle personalità degli attori individuali e modelli istituzionalizzati dei sistemi sociali» [Parsons 1965: 327], l'aver concepito il sottosistema della cultura come un insieme di determinazioni significanti autonome sul piano semantico fa sì che venga superata l'accezione con la quale in precedenza era stato definito raggiungendo una effettiva autonomia concettuale all'interno della teorizzazione parsonsiana.

Ciò in cui però la teoria parsonsiana è deficitaria, è il come si originano i significati e i valori del sistema della cultura che invece sembrano avere inizio dall'azione e dalle esperienze interazioniste degli individui.

Nell'ultima fase Parsons sviluppa un'ulteriore differenziazione dell'ambito culturale della sfera dei valori, la cui funzione sarà quella di mantenere il sistema attraverso gli orientamenti di valore partecipati nei comportamenti interindividuali, e sfera dei significati, che fanno parte del sistema culturale come tale sul piano speculativo. Quest'ultima costituisce «una dimensione indipendente soggetta a un'insieme indipendente di forze causali» [Alexander 1990: 120]. Prende corpo quindi un modello universalista della cultura che è in sé una forma di differenziazione; «esso crea una distanza tra le norme culturali e gli oggetti di giudizio [...] in altre parole [...] nella prospettiva parsonsiana il modello culturale dell'universalismo promuove il giudizio critico in quanto esso richiede che tutti i tratti particolari vengano valutati in base a insiemi di principi più ampi, più generali e più astratti» [ibidem: 121]. Ed è in questo passaggio che si innesta il concetto di codice che lo studioso americano mutua dalla teoria chomskiana, e dall'importanza che assume il linguaggio come mezzo simbolico e specializzato. Nello sviluppo della persona l'interazione fra il codice genetico e quelli linguistici come espressioni peculiari della sfera culturale «possono funzionare da meccanismi cibernetici che, per certi aspetti fondamentali, controllano i processi vitali» [Parsons 1977: 113]. In altre parole, come osservano Luhmann e Bauman, Parsons finisce per identificare la coerenza del codice simbolico con la presenza di fatto di un ordine sociale. Ma può anche accadere che all'incoerenza logica corrisponda una situazione di integrazione sociale e che a una coerenza logico-culturale non segua l'integrazione sociale.

4.4. *Niklas Luhmann: cultura come autoreferenzialità del senso e doppia contingenza*

Luhmann considera la cultura come uno degli elementi della funzione generale di riduzione di complessità che è proprio di ogni sistema. Il sistema è un insieme di relazioni interdipendenti che danno luogo a una reciprocità circolare. Esso dunque può definirsi come il risultato selettivo delle operazioni messe in atto dall'osservatore. Nel considerare la struttura

del sistema come il risultato di una riduzione di complessità delle funzioni Luhmann trasforma lo struttural-funzionalismo parsoniano in un funzional-strutturalismo. La crisi dei fondamenti tradizionali di verità fa sì che ogni forma di sapere presenti una dimensione di autoreferenzialità, poiché essa determina da sé i criteri in base ai quali le proprie rilevazioni sono ritenute corrette. La cultura è essenzialmente una forma di riduzione dell'esperienza. Luhmann scrive in *Sistemi sociali* (1984), «considerando che il sapere procede attraverso forme relativamente arbitrarie di selezione degli aspetti rilevanti della complessità del reale, ogni teoria può essere considerata come parte costitutiva dell'oggetto che essa studia, e, come tale, è suscettibile di diventare essa stessa oggetto di riflessione» [Luhmann 1990: 116]. Dunque il sapere subisce l'assenza di fondamenti assoluti e la sua teoria si colloca nel più radicale relativismo scientifico e culturale.

Ogni sistema, in quanto prodotto determinato, si autoregola e costruisce da sé gli elementi di cui è composto (autopoiesi). Le sollecitazioni provenienti dall'ambiente, ovvero dell'insieme delle possibilità determinabili, divengono rilevanti solo quando il sistema le traduce all'interno della propria autoreferenzialità. Cruciale diviene allora il concetto di senso inteso come «forma determinata di definizione del reale». Il senso non è una categoria autofondativa ma una funzione di riduzione di complessità che consente la *definizione di un orizzonte di comprensione della realtà e del suo controllo*. «Tutti i vissuti e le azioni umane si svolgono conformemente al senso e sono a se stessi accessibili solo in conformità del senso» [Luhmann 1985: 15], che è «una necessità irrinunciabile sia per i sistemi sociali che per i sistemi psichici» [ibidem: 188]. Con *Struttura della società e semantica* [1985] Luhmann affronta il problema del rapporto cultura-società trasformando il concetto di verità nel criterio di commensurabilità e di convertibilità. Se Parsons aveva proposto una teoria secondo cui il sistema culturale è un sistema dell'azione fortemente demarcato in posizione di interscambio con gli altri sistemi; il sociologo tedesco afferma i caratteri di compatibilità e di correlazione fra i vissuti e le azioni perché «non c'è alcun senso senza riferimento al senso vissuto o agito al presente» [Luhmann 1985: 16]. Il senso degli agiti e dei vissuti deve essere inteso come «un sovrappiù di impliciti rinvii ad altro, sovrappiù che costringe a procedure selettive in ogni vissuto e azione corrispondente» [ibidem: 33].

Affinché le azioni diventino comprensibili e si delimitino le diverse costellazioni dei significati culturali è necessario ricorrere alla comunicazione che non avviene solo attraverso il linguaggio ma mediante l'ausilio di «codici di simboli generalizzati» quali sono i mezzi di comunicazione.

L'insieme delle forme culturali di una società costituisce la semantica intesa come «un senso generalizzato ad un livello più alto e disponibile in modo relativamente indipendente dalla situazione» [ibidem: 17]. Il sociologo tedesco distingue poi una semantica di uso quotidiana, più semplice, da una semantica colta, concernente una comunicazione «degnata di essere conserva-

ta», come ad esempio quella che ha per oggetto le indagini storico-concettuali. A questa si aggiungono i modelli dell'agire rituale e i racconti mitici.

La interpenetrazione fra un sistema sociale complesso e l'apparato culturale fa sì che «Le singole relazioni e la relazione complessiva tra la struttura sociale e la semantica [...] s'influenzino reciprocamente» [ibidem: 32]. Inoltre, la connessione tra l'apparato sociale differenziato e quello culturale in trasformazione determina l'evoluzione socio-culturale che «tenta di spiegare l'imprevedibile» [ivi]. L'apporto luhmanniano è sicuramente nel tradurre a un livello di alta astrazione il rapporto tra cultura e realtà sociale. Egli distingue il tempo dell'evoluzione delle idee da quello di evoluzione dei sottosistemi. Se è infatti consequenziale che mutando il sistema muti pure il patrimonio delle idee, accade pure che in talune condizioni strutturali si verifichi un'autonomia dell'evoluzione delle idee «quando l'evoluzione giunge a riflettere su se stessa, viene tematizzata come *ciò che muta*, [...] come *ciò che nel mutamento garantisce continuità*» [ibidem: 44]. La semantica muta a partire da se stessa poiché già nelle sue condizioni interne, «già nella forma del *patrimonio ideale fissato mentalmente e per iscritto* vi è lo stimolo a cambiarlo» [ivi].

Luhmann pone quindi in evidenza il processo attraverso il quale la cultura fa riferimento prevalentemente alle regole da essa stessa determinate e non da un ordine esterno.

4.5. *Cultura come processo comunicativo fra "mondo della vita" e sistema*

L'opera habermasiana rappresenta, nel panorama sociologico contemporaneo, il tentativo puntuale di fondare una teoria razionale della società, in grado di radicalizzare l'emancipazione umana all'interno di una prassi interattiva, nel superamento del conflitto delle opinioni e degli interessi, nel generarsi della disponibilità a un consenso comune. La matrice culturale sarà data dalla razionalità che si fattualizza nelle forme comunicative. Il compito che Habermas si propone di portare avanti è quello di trasformare la razionalità materialistico-dialettica, invischiata ad oltranza nei processi della reificazione, in una razionalità procedurale inverata nella prassi comunicativa. È il tentativo di tradurre una teoria della razionalità in teoria della modernità. Ciò che fonda una cultura comune che funga da collante sociale è la comunicazione, il linguaggio sotto forma di interazione comunicativa. La teorizzazione habermasiana riunisce in sé sia l'impostazione ermeneutica sia la tradizione empirico-analitica. Traduce la *Verständigung* (comprensione partecipata) nello *Einverständnis* (intesa derivante dall'accordo intersoggettivo). Nel passaggio dalla reificazione alla riflessività, l'individuo si libera da ogni riverbero solipsista e coscienzialista e prende corpo «l'idea di un soggetto che è tale in quanto parte di un contesto inter-

soggettivo strutturato linguisticamente» [Privitera 1983: 179]. In questo modo la dimensione culturale si riappropria della sua peculiarità collettiva e «La struttura dell'intersoggettività costruita linguisticamente diviene, tanto sotto l'aspetto normativo quanto sotto quello gnoseologico, la grandezza di riferimento centrale della Teoria Critica, la quale, recuperando la svolta linguistica della filosofia, si trasforma in teoria della comunicazione sociale fondata sulla pragmatica universale» [Agazzi: 1989: 386].

Nella teoria habermasiana possono rintracciarsi quattro fasi distinte:

- a) la prima va dagli inizi degli anni '70 al 1981. Scrive *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1972), e nel volume *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976);
- b) nel triennio 1981-83 viene pubblicata la *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) in cui viene esposta in maniera esaustiva la teoria secondo cui la comunicazione fonda i presupposti di senso, culturali in senso lato, fra i soggetti;
- c) il periodo che va dal 1984 al 1991 segnato dalla pubblicazione di opere quali *Il discorso filosofico della modernità* (1985), *Il pensiero post-metafisico* (1988), *La rivoluzione in corso* (1990) e, soprattutto *Teoria della morale* (1991). Caratteristica di questa fase è il tentativo di mettere a fuoco la distinzione fra il bene e il giusto, fra etiche eudaimonistiche e deontologiche, e il differenziarsi del discorso giuridico da quello morale vero e proprio;
- d) la nuova fase iniziata nel 1992, fa i conti esplicitamente con una versione alternativa di universalismo procedurale. Sono pubblicati una serie di articoli e saggi brevi raccolti in *Erläuterungen zur Diskursethik* e nelle *Tanner Lectures*, tradotte in italiano nel volume *Morale, diritto e politica* (1992). Ma la formulazione più esaustiva della teoria dell'agire comunicativo è svolta in *Fatti e norme* (1996), in cui la teoria del discorso si volge verso "un'intersoggettività di grado superiore", finalizzata alla realizzazione di procedure democratiche necessariamente più forti di quelle liberali¹⁷. Ed è *Multiculturalismo* (1998) l'opera in cui il francofortese allarga la teoria comunicativa fino ad inglobare contesti universalistici e transculturali atti a difendere e salvaguardare soggetti e culture diverse.

Maturando una teoria della competenza comunicativa finalizzata alla formulazione di una nuova teoria dell'evoluzione sociale, Habermas abbandona il paradigma coscienzialista e il paradigma marxista, entrambi prodotti da una sociologia della storia di matrice hegeliana, e introduce il

17. È da rilevare che se negli anni Settanta la riflessione habermasiana era concentrata sui problemi inerenti la "teoria consensuale della verità" e la "fondazione discorsiva delle norme etico-politiche", che potevano anche sembrare eccessive o minatorie nei confronti dei meccanismi istituzionali, negli anni '80 e '90 egli cerca una via, non più trascendentale, ma pragmatica, con la quale far sì che la teoria dell'argomentazione possa dar luogo ad una "teoria discorsiva del diritto", e il rapporto fra morale e politica diviene centrale [cfr. Agazzi 1989].

linguaggio quale orizzonte possibile di senso. «Il tramonto del cosiddetto “paradigma di coscienza” e il conseguente passaggio al “paradigma della comunicazione” viene spiegato [...] come l’esito di un processo di evoluzione sociale» [Belardinelli 1988: 138]. Il linguaggio non solo diventa l’oggetto privilegiato della riflessione sociologica, ma anche il nuovo paradigma a partire dal quale vengono riformulate le questioni filosofiche tradizionali: la teoria della conoscenza, la fondazione del sapere scientifico, le problematiche concernenti il concetto di verità, la questione del fondamento. Le stesse dinamiche strumentali, cognitive, psicoanalitiche che muovono l’interagire, divengono forme particolari, specificazioni di una più ampia teoria comunicativa. Il paradigma culturale delle società contemporanee da strumentale diviene comunicativo (a), da soggettocentrico si trasforma in relazionale (b). Esso inoltre assolve a funzione di ponte fra i valori propri del mondo della vita e le logiche funzionali del sistema sociale.

La convinzione dell’Autore è che il mondo della vita custodisca per sua natura i principi della razionalità comunicativa, i quali in origine caratterizzerebbero le strutture del linguaggio, ma che verrebbero poi deformati patologicamente da istanze e imperativi sistemici. Un mutamento di prospettiva, però, ci permetterebbe di affidare alle stesse *Geltungsanspruchen* (pretese di validità) il compito dell’emancipazione mediante il forgiarsi quotidiano e universale del razionale nell’agire comunicativo.

«I processi di comprensione dipendenti dal linguaggio si svolgono sullo sfondo di una tradizione condivisa intersoggettivamente, soprattutto di valori accettati in comune» [Habermas 1986: 883].

Il linguaggio riveste una funzione costitutiva primaria nelle forme di vita socio-culturali. È un principio organizzatore *sui generis* che produce non solo un diverso tipo di individuo, ma anche una società diversa. Ha infatti una duplice funzione di integrazione sociale dei soggetti agenti in vista di un fine e di socializzazione tra soggetti capaci di azione.

Habermas propone di concepire la società come sistema e al tempo stesso come mondo vitale. Quest’ultimo concetto è determinante per rendere tangibile il nesso tra forme di integrazione sociale e stadi di differenziazione sistemica. *Il mondo vitale è costitutivo dell’intendersi*, mentre i concetti formali del mondo costituiscono un sistema di riferimento su cui è possibile intendersi. L’agire comunicativo ha una triplice dimensione: «sotto l’aspetto *funzionale dell’intendersi* l’agire comunicativo serve alla tradizione e al rinnovamento del sapere culturale; sotto l’aspetto del *coordinamento delle azioni* esso serve all’integrazione sociale e alla produzione di solidarietà; sotto l’aspetto della *socializzazione* l’agire comunicativo serve infine alla formazione di identità personali» [ibidem: 730]. Il mondo vitale, in quanto orizzonte nel quale si muovono gli agenti comunicanti e sfondo dell’agire comunicativo, viene dal canto suo limitato e modificato dal mutamento strutturale della società.

L’agire comunicativo si basa su una procedura di interpretazione nella quale i soggetti comunicanti si riferiscono contemporaneamente a qualcosa di

oggettivabile nel mondo delle cose (oggetto), volgendosi contemporaneamente a un qualcosa del mondo sociale (regola) e a un qualcosa di quello soggettivo (consapevolezza del sé). Volta per volta viene però tematizzata in particolare una di queste tre componenti, lasciando in ombra le restanti. A questi tre ambiti corrispondono le pretese di validità (*Geltungsanspruchen*). Il consenso non è ottenibile se l'ascoltatore simultaneamente non accetta sia la verità di un'affermazione (*Wahrheit*) sia la veridicità del parlante (*Wahrhaftigkeit*) e l'adeguatezza normativa dell'espressione (*Richtigkeit*). Una situazione linguistica è un frammento di nessi del mondo della vita: «possiamo pensare il mondo vitale rappresentato da una riserva culturalmente tramandata e linguisticamente organizzata di modelli interpretativi» [ibidem: 712]. I nessi di riferimento possono essere concepiti come nessi semantici che sussistono, prosegue Habermas, fra un'espressione comunicativa data, il contenuto oggettivato ed il loro orizzonte di significato. I partecipanti alla comunicazione trovano, infatti, già pre-interpretato il nesso tra il mondo oggettivo, sociale e soggettivo e «se oltrepassano l'orizzonte di una situazione data, non possono cadere nel vuoto; si ritrovano subito in un altro ambito, ora attualizzato, e tuttavia *pre-interpretato*, di ciò che è culturalmente evidente».

Nella prassi comunicativa quotidiana non vi è nessuna situazione sconosciuta *tout-court*. Il mondo vitale è l'orizzonte e la prospettiva dell'extramondano sui quali i partecipanti che gravitano nell'intramondano devono mettersi d'accordo. Il mondo vitale è costitutivo dell'intendersi, mentre i concetti formali della società costituiscono un sistema di riferimento su cui è possibile intendersi. Habermas salva di fatto il mondo della vita dai tentativi di colonizzazione sistemica separando una concezione normale da un'eventuale concezione patologica di interazione sistemica: «Nella concezione normale, infatti, le sfere della cultura, della società e della personalità – la matrice dell'interazione sociale umana – sarebbero tramandate senza interferenza da una generazione all'altra» [Rasmussen 1993: 73].

Ora, se nell'età moderna si ha da un lato uno scollamento fra sistema e mondo della vita e dall'altro una cultura spezzata, eterogeneamente settorializzata in ambiti specializzati e in discipline diverse, allora comunicazione deve porsi come modello di reintegrazione, di mediazione della ragione stessa anche sul piano politico. «Nei casi di conflitto, coloro che agiscono comunicativamente si trovano di fronte all'alternativa se interrompere la comunicazione o agire strategicamente. Una via d'uscita viene offerta dalla *regolamentazione normativa di interazioni strategiche*, sulla quale si accordano gli stessi attori» [ibidem: 44]. Il linguaggio viene così ad assumere un valore propositivo e costruttivo in relazione al mondo dei significati storico-sociali come in relazione al mondo oggettivato dell'esperienza sensibile. Allora la vita del singolo individuo si commisurerà non solo nell'ideale espressivistico dell'autorealizzazione e nell'idea deontologica della libertà ma nel massimo accrescimento delle opportunità di vita interindividuali il cui piano simmetrico è costruito sulla comunicazione.

In *Fatti e norme* (1994) l'accento si sposta dalle uguali opportunità espressive dei partecipanti all'interazione, al concetto di uguaglianza giuridica che presuppone una co-originatezza della morale e del diritto per la salvaguardia stessa dell'eguaglianza¹⁸. Secondo Habermas, proprio la natura intrinsecamente sociale dell'individuo non può determinare le regole del vivere comune senza attenersi a principi di valore universale. La razionalità stessa non può essere pensata fuori dell'accordo e quindi fuori delle regole dell'intersoggettività. D'altra parte, posta in questi termini, una vita razionalmente motivata e disgiunta dalla vita buona altro non sarebbe che l'esercitarsi immanentizzato di un individualismo posto in essere fino ai suoi eccessi. Perciò si ha «l'impossibilità di ridurre oltre un certo limite il numero di pluralità di prospettive a partire dalle quali agiamo ed accettiamo l'agire dell'altro» [Bartholini 1996: 104]. Habermas respinge tutte quelle vie di fuga che dovrebbero compensare l'inautenticità stessa della vita moderna: la fuga nel privato come principio dell'ordine, il rifugio nella astoricità, come artificiosa cristallizzazione di una *philosophia perennis*, l'energica negazione dei progressi della tecnica, in quanto alienante. Obietta invece che «un'epoca non può venir salvata *contro* le sue produzioni creative, bensì soltanto *insieme* ad esse» [Habermas 1985: 7].

Il dialogo è un orizzonte intrascendibile. Nessuno di noi può pensare di trascendere la propria posizione di partecipanti al dialogo collettivo pretendendo di sottrarre il proprio dire al suo contesto di costituzione e formulazione.

Il linguaggio condiviso intersoggettivamente che induce i partecipanti «ad uscire dall'egocentrismo di un orientamento rivolto ad una razionalità finalizzata di volta in volta al proprio successo, esponendosi invece ai criteri pubblici della razionalità volta all'intesa» [Habermas 1988: 79]. L'interagire comunicativo è la condizione della stessa possibilità di cittadinanza di valori culturali che hanno diritto al riconoscimento politico, in quanto costitutivi delle identità collettive. E democrazia significa plurale riconoscimento delle individualità e dei modelli collettivi di vita. Per ciò stesso il tipo di democrazia procedurale delineato da Habermas trasforma il potere comunicativo in legittimizzazione delle istituzioni.

5. Cultura come universalismo e pluralismo nella sua accezione contemporanea

Quanto fin qui raccontato, dell'antica *paideia* e dell'armonia dei greci, della *civilisation* che preludeva all'Illuminismo, della *Bildung* romantica,

18. Ci sono molti modi di intendere l'uguaglianza. Berlin, uno dei maggiori filosofi politici del nostro tempo, scrive che «Se ci chiediamo quali tipi di uguaglianza si sia, di fatto, invocati, vediamo, io credo, che si tratta di modificazioni specifiche di questo ideale assoluto (la massima somiglianza di una collettività di esseri umani quasi indiscernibili) il quale possiede quindi l'importanza centrale di un limite ideale o di un modello idealizzato al cuore stesso di tutto il pensiero egualitario» [Berlin 1978: 93].

così come delle teorizzazioni sociologiche che attraverso Durkheim, Weber, Parsons, Luhmann, Habermas, hanno spiegato o, per lo meno, cercato di spiegare in prospettiva diacronica il “*ti esti*”, il fondamento culturale su cui si innerva l’agire umano. Ma quali sono oggi i luoghi deputati al manifestarsi della cultura? quali le sue rappresentazioni fenomeniche? e soprattutto qual è l’*eidos*, il paradigma interpretativo in base al quale spiegarne i presupposti di senso?

Nell’assunzione di significato che presiede al termine “cultura” è contenuto l’intero sapere contemporaneo e i temi fondamentali dell’avventura umana nella modernità. Il linguaggio, l’arte, il mito, la religione, il magico e la cibernetica sono solo alcune delle molteplici *performance* del culturale. Ciò che distingue l’individuo – ben lo sappiamo – non è la sua natura fisico-biologica né quella metafisica, ma il sistema delle attività umane che definisce e determina la sfera culturale come la sfera propria dell’umanità. Il pluralismo culturale con il conseguente dilatarsi della dimensione multiculturalità della società occidentale pone l’alternativa tra universalismo e relativismo culturale come irrinunciabile una riflessione volta alla riformulazione dei principali paradigmi teorici e politici. Come scrive De Vita «La lontananza culturale non si associa più con la lontananza spaziale e l’incontro/scontro, l’inclusione/esclusione, nella cui dialettica si gioca oggi il vero conflitto sociale, si disputa all’interno delle singole società» [De Vita 1996: 27]. La nostra società conosce infatti una maggiore omogeneità di condizioni di vita ma anche una più vasta diversità di valori, pratiche, linguaggi. Ecco perché nella complessità e nella frammentarietà della nostra realtà il paradigma della tolleranza di lockiana memoria si pone dal nostro punto di vista come irrinunciabile.

Cipolla in *Epistemologia della tolleranza* [1997] scrive che la «Cultura [deve essere intesa] come epistemologia che si assume l’onere di fornire il significato più originario o palpabile del mondo circostante» [ibidem: 628]. La cultura quindi è un’attività produttiva nella quale l’uomo rintraccia il proprio *Kulturseele*, la propria cifra identificante, poiché le forme dell’agire sono mosse da un’invisibile forza motrice, il nostro pensare, che le dirige lungo le vie spianate dal sedimentato culturale.

La forma culturale nella quale gli individui si trovano a vivere in una determinata congerie spazio-temporale non ha in sé il carattere di necessità. Per fare un esempio eclatante la Germania degli anni ’40 non era “necessariamente nazista”: particolari sviluppi storico-culturali fecero sì che essa divenisse tale, cioè l’artefice dell’olocausto. Ma gli sviluppi storici e le complicità culturali sono volute dalle società e dagli uomini che artefici, complici e sottoposti, ne fanno parte. Così la bomba all’idrogeno fu realizzata dagli uomini di governo ma, scrive Elias, «Il lamento che riguarda la bomba e gli scienziati che la resero possibile [...] è un pretesto con cui cerchiamo di coprire la nostra corresponsabilità» [1990: 23], di uomini liberi ma del tutto dimentichi di valutare e denunciare gli effetti di

una cultura fondata sulla minaccia e sul conflitto¹⁹. «In questo modo, ci si sottrae anche alla fatica di cercare una spiegazione più realistica di quelle interconnessioni sociali che conducono ad una progressiva escalation dell'ostilità tra i diversi gruppi di persone» [ivi]. Così, a nostro giudizio, il sostrato culturale di un popolo o di una nazione non è necessariamente tale e necessitato da processi ineludibili di causa ed effetto, e deve essere definito in termini di libertà. Una libertà etica ancor prima che politica, che possa rintracciare il limite nella libertà altrui, in quella del vicino di casa come del popolo confinante.

È chiaro altresì che assistiamo in questi ultimi decenni ad una progressiva frammentazione culturale nella quale identità diverse lottano per il riconoscimento. «Per queste pretese – scrive Habermas – si battono oggi femministe, minoranze di società multiculturali, popoli in lotta per l'indipendenza nazionale, nonché quelle regioni ex coloniali che rivendicano sul piano internazionale l'equiparazione delle loro culture» [Habermas 1998: 65]. Inoltre, la progressiva razionalizzazione della vita privata e la destrutturazione delle pratiche professionali esprimono contemporaneamente la frammentazione sociale dei valori e dei comportamenti, la nascita di nuovi interessi e la sfida verso ciò che è reputato legittimo. Ecco perché una prospettiva moderna della cultura non può che essere tollerante, e Cipolla palesa senza indugi l'intento della sua proposta sociologica: «concorrere, per quanto possibile [...] a ridurre la disegualianza tra gli uomini, a contenere, se non utopicamente annullare, quelle deficienze che rendono impossibile ad un auto, ad un uomo/donna, di manifestarsi per quello che è, di rendere per quello che può, di essere felice per quello che vuole» [Cipolla 1997: 30].

L'uomo di questa tarda modernità relativizza il proprio solipsismo attraverso una mediazione simmetrica fra individui e nel fattualizzarsi della tolleranza come centro propulsore e conditio sine qua non della vita collettiva. La proposta cipolliana pone la tolleranza come paradigma fondativo di una società che si pluralizza includendo progressivamente culture differenti e, talvolta, antitetiche. Scrive Bartholini che «La disponibilità ad obbedire a regole generali, tipiche di ogni civiltà, è risultato essere un automatismo sociale che è entrato in crisi in presenza di nuovi bisogni e di energie che non possono trovare la propria legittimazione negli schemi socio-culturali di tipo tradizionale. La razionalità classica corrisponde a un modello nel quale non siamo più disposti a rappresentare e a disciplinare i fenomeni della nostra condotta di vita oltre che intellettuale» [Bartholini 1996: 122].

Un riordinamento e un riorientamento delle interpretazioni culturali con cui valutiamo il processo di sviluppo delle intere società dipende dalla responsabilità e dagli sforzi di più persone che dovrebbero costituire quella cosiddetta "società civile" di hegeliana memoria. Da qui la tolleranza come

19. E le atrocità commesse contro le popolazioni del Kosovo dovrebbero farci lungamente riflettere!

mediazione culturale fra valori, poiché il loro riconoscimento «Il fondamento sul quale questi si basano può essere rintracciato nello stesso principio della razionalità evolutiva: i valori mutano, ma gli uomini ne determinano l'uso, mediante la scelta, a partire da ciò che sono, e, a partire da ciò che vogliono, stabiliscono soggettivamente e oggettivamente, la validità dei valori. Valori differenti costituiscono modelli flessibili e concorrono tra di loro per una qualche priorità; ma in un sistema multiculturale essi non trovano alcuna ragion d'essere finché non raggiungono un qualche riconoscimento intersoggettivo» [ibidem: 123]. E se dal nostro punto di vista cultura deve essere intesa primariamente come accettazione responsabile del pluralismo di valori, Cipolla si immerge concretamente nel magma dei fatti, degli agiti, delle interrelazioni che fondano e alimentano il vivere sociale per costruire un ponte che dall'autopoiesi, intesa «come simulazione della vita dell'uomo senza uomo [...] come radicalizzazione che diventa assoluto a se stesso [...] come autarchia, come autosufficienza essenziale, come onnipotenza quotidiana, come uomo, trasferito surrettiziamente sotto le vesti astrali del sistema, che si nutre solo di sé» [Cipolla 1997: 240-41] porta alla co-istituzione «come rispetto reciproco e incrociato, pur nella diversità dei ruoli, di auto verso etero e viceversa a salvaguardia delle due autonomie relative dei soggetti in interazione [...] come partire dalle categorie dell'altro senza annullare in modo irenico le proprie, ma sospenderle momentaneamente [...] relegarle sullo sfondo, sfumarle nelle retrovie della mente» [ibidem: 422].

Dalla tolleranza come paradigma interpretativo si perviene quindi, secondo la nostra riflessione, alla comunicazione come espressione fondamentale della cultura contemporanea, come rappresentazione fenomenologica di un «legame che consente la comprensione, sedimentazione storica, precipitato che ci possiede» [ibidem: 1552]. L'homo faber è divenuto homo loquens. Egli non giustifica cioè la sua esistenza mediante i prodotti forgiati dalle sue mani, ma attraverso quelli legittimati ad ex-sistere dalla comunicazione: nel flusso comunicante l'uomo paga i suoi errori, stempera la sua crudeltà, sopisce le sue frustrazioni. Dà vita così a rotture semantiche, doppi giochi linguistici, connivenze parafrasastiche, effrazioni connotative: "i giochi della parola" che ritornano in sé, nella coincidenza di inizio e fine del reticolo vitale. Cultura intesa come "semantica della mediazione".

Prendendo le mosse da tale paradigma, l'io si costituisce soggetto a partire dal riconoscimento del tu e non dalla sua negazione: «L'altro come attribuzione di rilevanza» scrive Cipolla [Cipolla 1997: 101]. Ed è da questo passaggio che è necessario prendere le mosse per respingere ogni teoria che erige l'autopoiesi a sistema autofondativo in quanto «codice comunicativo che definisce un sistema [...] un sistema che diventa autoreferenza, autodescrizione, autocontatto, autoservazione, sempre e comunque auto» [ibidem: 240].

La tolleranza è «un'epistemologia che non vive di facili ottimismo, né sogna mondi irreali, né, tanto meno, chiude gli occhi di fronte alle grandi

idee e alle piccole intolleranze di ogni giorno» [ibidem: 2984]. E, se è vero che la tolleranza «non può rendere felice nessuno», la stessa necessità di superare quello stato di «homo homini lupus» di hobbesiana memoria rende necessaria la stipulazione di un patto fondato sulla tolleranza postulata da Costantino Cipolla come «uno dei cardini teorici e pratici della convivenza civile nell'ambito delle società comunicazionali» [ibidem: 2982]. Solo nell'accettazione di tale principio l'altro, sentito come l'estraneo, l'antagonista, il nemico, diviene il conoscente, il complice, l'amico.

L'antica favola di re Mida si trasforma allora, nella realtà intramondana di questo fine secolo, nel resoconto di un'alchimia «alla stregua di una co-produzione in costante fase evolutiva fra auto ed etero, fra auto ed inter, fra inter ed inter nelle loro innumerevoli esplicitazioni» [ibidem: 1558]. La tolleranza è il principio stesso della comunicazione: in essa si producono sospensione, scarto, torsione e inversione. Una testa di Medusa, la produzione di senso in quanto «tolleranza interindividuale», posta al centro della relazione linguistica che affascina e continua ad affascinare chi la contempla. Non una metafora morta, ma il referente che sbarra l'accesso alla negazione solipsistica per pensare l'altro.

L'evoluzione verso la complessità dal punto di vista del glossario *Epistemologia della tolleranza*, in attesa che la storia ciclica della lingua abbia avviato un movimento inverso, risponde, mediante strumenti espressivi sempre più complessi, alle urgenze dei rapporti sociali che ricercano il «criterio del riconoscimento, di disponibilità, di dialogo e quindi, al fondo, di tolleranza» [ibidem: 410]. E lo ricercano allargando ad oltranza i codici simbolici della socializzazione fino alle simulazioni cibernetiche, alle circuitazioni delle informazioni globali, alle più recenti tecniche della visualizzazione. Questa interpretazione della cultura come tolleranza dei pluralismi intersoggettivi e delle scansioni oggettive delle azioni vuol rappresentare il tentativo di interpretare riflessivamente e criticamente l'universo conoscitivo attraverso un paradigma di tolleranza cognitiva. «L'io distinto dall'altro si riconosce tale a partire dal tu. Ci consente di identificarlo come diverso da noi e tuttavia identico nella sua stessa alterità. Tu, appunto, e non io, per esclusione. L'altro come personificazione di *Poros* e *Penia* al contempo, esuberanza di materia (*Poros*) e povertà di forma (*Penia*), perché la forma, la cifra identificante del suo essere rimane nascosta all'io ma provoca simultaneamente non l'altrui bensì il proprio riconoscimento» [Bartholini 1998: 14]. L'epistemologia della cultura nella prospettiva cipolliana, rappresenta lo slargamento ad interim delle produzioni egoiche verso una rappresentazione pluralista e universale «come Zarathustra che racconta e motiva la propria visione cognitiva del mondo per un regno umano non utopico e governato dalla tolleranza» [Cipolla 1997: 909-910], dove il riconoscimento e la mediazione si immanentizzano nella realtà e nella verità d'ogni giorno.

Bibliografia di riferimento

- Agazzi E. (1989), *La produzione di Habermas dagli anni '70 ad oggi*, in «Fenomenologia e società», anno XII, n. 2: 211- 220.
- Alexander J. (1990), *Teoria sociologica e mutamento sociale*, Angeli, Milano [ed. orig. 1978].
- Barbano F. (1992), *Sociologia. Differenze, individuazione, strutture*, Giappichelli, Torino.
- Bartholini I. (1996), *Le regole del caso*, Harmattan, Torino.
- (1998), *Il paradigma del tu*, Il Manifesto, n. 15.
- Belardinelli S. (1988), *Discorso e prassi*, «Fenomenologia e società», anno VII, n. 4: 32-44.
- Benedict R. (1960), *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano [ed. orig. 1934].
- Berlin I. (1978), *Quattro saggi sulla società*, Feltrinelli, Milano [ed. orig. 1976].
- Boudon R. (1996), *Trattato di sociologia*, Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1992].
- Cartesio (1982), *Discorso sul metodo*, Editori Riuniti, Roma [ed. orig. 1637].
- Cassirer E. (1975), *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze [ed. orig. 1922].
- (1976), *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze [ed. orig. 1922].
- (1981), *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Armando, Roma [ed. orig. 1944].
- Cicerone M.T. (1987), *De officiis*, Rizzoli, Milano.
- Cipolla C. (1997), *Epistemologia della tolleranza*, Angeli, Milano.
- Crespi F. (1997), *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- De Vita R. (1996), *Pluralismo ed etica*, Angeli, Milano.
- Donati P. (1993), *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari.
- Durkheim E. (1963), *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino [ed. orig. 1895].
- (1971), *Le forme elementari della vita religiosa*, Einaudi, Torino [ed. orig. 1912].
- Elias N. (1990), *Che cos'è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino [ed. orig. 1986].
- Epitteto (1982), *Diatrube. Manuale. Frammenti*, Rusconi, Milano.
- Garfinkel H. (1964), *Studies in Social Interaction*, The Free Press, at G entare.
- Gourévitch A.J. (1983), *Le categorie della cultura*, Einaudi, Torino [ed. orig. 1972].
- Habermas J. (1985), *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari [ed. orig. 1983].
- (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. I e II, il Mulino, Bologna [ed. orig. 1981].
- (1988), *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari [ed. orig. 1985].
- Habermas J. e Taylor Ch. (1998), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano [ed. orig. 1996].
- Haralbos M. (1995), *Sociologia. Temi e prospettive*, Armando, Roma.
- Hegel G.W.F. (1983), *La fenomenologia dello spirito*, Laterza Roma-Bari [ed. orig. 1807].
- (1984), *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari [ed. orig. 1821].
- (1985), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari [ed. orig. 1817, 1827-30].
- Jedlowskj P. (a cura di) (1996), *Dizionario delle scienze sociali*, il Saggiatore, Milano [ed. orig. 1993].

- Kant I. (1983), *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari [ed. orig. 1788].
- Luhmann N. (1985), *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma-Bari [ed. orig. 1983].
- (1990), *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1984].
- Parsons T. (1962), *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna [ed. orig. 1937].
- (1965), *Il sistema sociale*, Comunità, Milano [ed. orig. 1951].
- (1977), *Social Systems and the Evolution of Action*, The Free Press, New York.
- Platone (1992), *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari.
- (1997), *Fedro*, Laterza, Roma-Bari.
- Privitera W. (1983), *Comunicazione ed emancipazione. La svolta linguistica della teoria di J. Habermas*, in Aa.Vv., *Ragione emancipativa*, La Palma, Palermo: 175-225.
- Rasmussen D. (1993), *Leggere Habermas*, Liguori, Napoli.
- Reale G. e Antiseri D. (1983), *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia.
- Sautet M. (1998), *Socrate al caffè*, Ponte alle Grazie, Milano [ed. orig. 1995].
- Statera G. (1994), *Logica dell'indagine scientifico-sociale*, Angeli, Milano.
- Taylor E. B. (1871), *Primitie Culture*, vol. I, London.
- Weber M. (1967), *Economia e società*, vol. I, Ed. di Comunità, Milano [ed. orig. 1922].
- (1971), *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino [ed. orig. 1919].
- (1991), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Leonardo, Roma [ed. orig. 1904-5].

Bibliografia didattica

- Cipolla C. (1997), *Epistemologia della tolleranza*, 5 voll., Angeli, Milano.
- All'interno dell'opera è stato possibile seguire un percorso lemmatico che a partire dalla voce in oggetto – “cultura” – si è diramato fino a “società”, “valore”, “Weltanschauung”, “significato”, “senso”, “religione”, “scienza” dando una più vasta visione dei rivoli in cui il sedimentato culturale si ipostatizza.
- Crespi F. (1997), *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Tra i lavori monotematici più recenti, il manuale offre al lettore un'ampia disamina della nozione di cultura nei recessi storici e nelle sue molteplici interpretazioni contemporanee. La chiarezza espositiva e l'ordine concettuale che la contraddistinguono, ne fanno uno strumento utile per chi voglia essere iniziato al tema e alle problematiche inerenti.
- Habermas J. (1988), *Il discorso filosofico sulla modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Dodici lezioni di uno dei più grandi intellettuali europei, che passa in rassegna le tesi dei principali esponenti del pensiero contemporaneo, rielaborandole, in base alla propria teoria comunicazionale. Attraverso l'analisi della genesi del concetto di modernità, Habermas propone la forma più completa e aggiornata di una cultura che si fa comunicazione.
- Luhmann N. (1983), *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma-Bari.
- L'opera dell'intellettuale recentemente scomparso, propone una diversa interpretazione del moderno attraverso un saggio di sociologia del sapere che è ad un tempo un'erudita storia della cultura del XVII e XVIII secolo. Nei mutamenti che separano questi due secoli nel mondo concettuale e ideale, come nel costume e nella vita quotidiana, Luhmann rintraccia l'avvento di una nuova società.