

Andrea M. Maccarini

I PARADOSSI DELL'ALTERNATIVA NELLA SOCIETÀ MORFOGENETICA.
LE ALTRE MODERNITÀ E IL FUTURO NON-SOCIALE

Abstract

To discuss, after the end of twentieth-century utopias, the possibility and meaning of the idea of “the alternative” within the social and political realm entails the necessity to understand opportunities and limits inherent in the structural and cultural conditions of the global society. This essay introduces three theoretical insights and proposes them as fundamental axes for the analysis of the problem. The contemporary society can be described as morphogenetic and without an outside in the process of undergoing radical transformations concerning its profound symbolic nature; such transformations can be noted through the category of axuality, which is tied to the distinction between immanence and transcendence. The thesis of this essay is that the abovementioned conceptual framework uncovers some paradoxes at the heart of the global society, most notably, its complex mixture of opening and closure. The framework also facilitates analyzing emerging phenomena within such a context and helps identifying those that can still be considered “alternatives.” This enables escaping the unilateralism of the new grand narratives and thinking of other possible paths of development that are void of grandeur and alternative to the current, strong tendencies that lead to the ascent of illiberal democracies and liberal post-democracies, to a renewed absolutization of Realpolitik, and to the construction of a post-social future.

I

Com'è possibile e che cosa significa parlare di “alternativa” – in campo sociale e politico – nello spazio-tempo della società globale contemporanea? La domanda, posta in forma generica, appare oggi brusca e forse teoricamente intrattabile. Certamente lo è in questo breve intervento, in cui tuttavia vorrei almeno indicare le coordinate del problema da un punto di vista sociologico. In breve, il nucleo della mia argomentazione consiste in una tesi complessa, che riassumo così: l'idea e la pratica di *alternativa* tendono oggi a concretizzarsi in programmi culturali diversi e contraddittori, che appaiono in regioni e sottosistemi diversi della società globale, sostenuti da *élites* e da movimenti sociali differenti. Questa diversità non può essere ricondotta a un'unica “grande tendenza”. Ciò che si osserva è che le alternative emergenti vanno dalla ri-combinazione creativa delle componenti ideali e strutturali tipiche della modernità a una più radicale *alternativa alla società* in quanto tale. Ciò che si può fare è studiare le condizioni sociali e culturali che condizionano questi processi e cogliere le relazioni tra le forme di vita sociale e personale che ne emergono. Soltanto percorrendo questo tortuoso cammino analitico si può

arrivare alla profonda domanda latente, cioè quella relativa al *sensu* che l'idea di alternativa può ancora avere, nel contesto attuale. Bisogna dunque anzitutto fare un passo indietro.

Nell'universo politico e culturale della Guerra fredda la parola "alternativa" evocava un significato univoco, tanto per gli studiosi quanto – e forse ancora di più – per l'opinione pubblica in genere: si trattava di due "mondi" – due grandi territori, due aree d'influenza, due blocchi geo-politici e geo-culturali – relativamente omogenei e contrapposti, cioè *alternativi* l'uno all'altro, quanto agli interessi, alle identità e al progetto di società che implicavano. E tali progetti erano, con buon margine di approssimazione, altrettanto chiari. I movimenti e i programmi culturali (a loro volta) alternativi, di carattere tipicamente utopico, che si svilupparono durante tutta quella stagione storica *entro* ciascun sistema furono in massima parte eterodosse scaturite da quella opposizione polare, in qualche modo parassitarie rispetto a essa.

La situazione successiva è avvolta nelle nebbie del paradosso. Il crollo del muro di Berlino, di cui si è appena celebrato il trentennale, ha significato tutto e il contrario di tutto per la generazione di chi era allora giovane e per quelle successive: l'aprirsi e il chiudersi di possibilità, di *chances* di vita individuale e collettiva, di orizzonti ideali. Questo scenario è stato, fino ad ora, compreso attraverso due narrazioni egemoniche, ciascuna in un suo spazio sociale, politico e culturale di plausibilità, ma anche tra loro intrecciate. Una è stata quella, notissima, della fine della storia. La vittoria della Guerra fredda da parte dell'Occidente implicava, tra l'altro, che un solo regime – quello liberal-democratico e del capitalismo di mercato, di stampo europeo e nord-atlantico – fosse ormai immaginabile come modello diffusivo su scala mondiale. Basterà tempo e modernizzazione – così si dice – e la società globale finirà tutta su quel binario. Questa, in fondo, è l'idea che già prima del fatidico 1989, negli anni Ottanta del secolo scorso, veniva sintetizzata nell'espressione "TINA" – *there is no alternative*.

Ma d'altra parte, in parallelo, la teoria "classica" della modernizzazione era già da tempo in crisi, precisamente perché incapace di comprendere e spiegare le vie alternative alla modernità che andavano emergendo. Le società "moderne" – occidentali e non – diventavano sempre più imprevedibili, diverse tra loro, non convergenti su un unico modello. Vale la pena soffermarsi brevemente a sottolineare in che senso la *pluralità* del moderno stia alla radice di questa crisi. I due paradigmi prevalenti nel secondo dopoguerra – il marxismo e la teoria della modernizzazione di stampo funzionalista – condividevano l'idea che le varie sfere e sottosistemi sociali fossero strettamente accoppiati (cfr. Joas 2013, cap. 5 *passim*). La netta cesura tra società moderne e tradizionali era appunto basata sulla presunta unità tra processi e strutture eterogenee, che si supponevano accomunate da una logica latente, costituendo con ciò un'entità superiore chiamata "modernità". Il grande *master trend* della differenziazione funzionale, insieme allo sviluppo economico in senso capitalistico, era il candidato più accreditato a giocare quel ruolo di tendenza guida dell'evoluzione sociale. E proprio su di esso si è focalizzata la critica, i cui punti fondamentali possono essere riassunti nel modo seguente (su questo punto si veda Tilly 1984, pp. 43-53):

(1) esistono in realtà *molteplici* processi sociali autonomi, e non tutti possono essere descritti come processi di differenziazione. Possono essere reciprocamente connessi, ma anche questa connessione non è garantita da alcuna logica o presupposto funzionale che

la renda necessaria. Si danno tra essi tensioni strutturali, diverse scale spaziali e temporali, e maggiore o minore integrazione.

(2) L'idea di differenziazione è attraente, perché offre un criterio apparentemente neutrale onde classificare le società ponendole lungo un *continuum*, dalle più semplici alle più complesse, laddove queste ultime appaiono anche come le più avanzate (fino al loro improvviso collasso, come aggiungerebbe ironicamente Luhmann). Tuttavia, nessun processo è davvero *fondamentale* in linea di principio, benché alcuni possano assumere un ruolo centrale in una certa società o periodo storico.

(3) La differenziazione stessa non è necessariamente e primariamente di tipo *funzionale*. La società globale si va differenziando lungo linee strutturali e culturali che eccedono il solo principio funzionale, coinvolgendo per esempio dimensioni etniche, nazionali, geopolitiche, religiose. Questa molteplicità impedisce interpretazioni evoluzionistico-lineari.

Molteplicità e mancanza di alternative, convergenza e divergenza, necessità e contingenza, compaiono dunque insieme.

II

Entrambe queste narrazioni sono oggi in crisi. La critica all'idea della fine della storia è ormai di una tale banalità da non dover essere più ripetuta. Ma dall'idea di molteplicità non è facilmente emersa una teorizzazione adeguata. Dopo la fine della teoria classica della modernizzazione, le diagnosi macro-sociologiche hanno tipicamente assunto una delle due forme seguenti:

(1) Studi basati sulla logica della *pars pro toto*. Questi rappresentano delle scorciatoie per ridurre la complessità concettuale, prendendo una specifica caratteristica della cultura e della società e facendone il marchio di un'intera formazione storico-sociale. Si producono così "visioni ciclopiche", per le quali un'intera civiltà è definita dal rischio, o dalla comunicazione, dalla connessione, dalla riflessività, dalla mobilità, e via elencando¹.

(2) Teorie del *post-qualcosa*, per esempio post-moderno, post-industriale, post-militare, post-secolare, fino alla nozione radicale di *post-sociale*².

Tutte queste teorie hanno il merito d'illuminare un fattore importante del cambiamento sociale, ma il quadro teorico che ne risulta appare piuttosto indeterminato. Ciò che è chiaro è che ci troviamo in un'era *della contingenza* (Joas 2013), il che implica l'incremento delle possibilità di azione e di esperienza (individuale e collettiva), legato a vari fattori di mutamento quali la complessità organizzativa, le tecnologie comunicative, le forme di mobilità (Urry 2007), l'espandersi del potere della *agency* umana in ambiti che un tempo le erano preclusi. Ma nel complesso, con lo sviluppo della globalizzazione e

¹ Prendo la nozione di visioni ciclopiche da Helmut Willke (cfr. Willke 2001, cap. 4), cambiandone in parte il significato. Mentre Willke si riferisce alla visione della realtà prodotta entro ciascun sottosistema funzionale della società, io penso invece a una visione totalizzante della società o di un'epoca storica basata su un solo fattore, che si suppone esplicativo. Malgrado questa differenza, alcune virtù e difetti di queste modalità di osservazione della società sono molto simili.

² L'idea del post-sociale compare in vari autori, tra cui John Urry (cfr. Urry 2000), Karin Knorr-Cetina (cfr. Knorr-Cetina 1997 e 2009) e Alain Touraine (cfr. Touraine 2013). La discussione sui significati che il concetto assume in ciascuno di essi va naturalmente rinviata ad altra sede.

con la sua sociologia, divenuta popolare a partire dagli anni Novanta del Novecento, si è affermata l'idea di una *meta-transizione*, che avrebbe portato da una situazione relativamente definita a uno stato liquido, instabile e poco identificabile. Con ciò, la teoria della globalizzazione non ha prodotto teorie innovative della società, descrivendo più che spiegando l'espandersi di dinamiche e strutture già presenti a livello nazionale³.

In questo contesto, che ne è dell'idea di "alternativa"? Alla fine degli anni Novanta, la visione utopica che aveva accompagnato il crollo del muro di Berlino – la *resurrectio Europae*, la nascita di un nuovo ordine mondiale – ha lasciato il campo a visioni sempre più apocalittiche. Gli anni Novanta appaiono oggi come un'epoca «d'intensa opulenza e decadenza, combinata con l'anticipazione di una fatale catastrofe» (Urry 2016, p. 34). A questa idea corrispondono le attuali metafore della frammentazione, indeterminatezza, dissoluzione, flusso e mobilità, destabilizzazione. Le utopie assumono una tinta distopica oppure *retrotopica*, rivolgendosi al passato (Bauman 2017). L'idea di alternativa è invece, per coloro che la pensano, volta al futuro e assai diversa da quella di semplice *varietà*. Essa porta con sé un significato legato a una possibile diversa *qualità* della vita sociale, alla ricostruzione del reale in vista di un ideale. In questo senso, come ha osservato Wolfgang Knöbl (cfr. Knöbl 2007), la teoria della globalizzazione può essere caratterizzata come *senza speranza*, nel senso che – diversamente dalla "vecchia" teoria della modernizzazione – non esprime alcuna visione positiva del futuro. La storia, lungi dal finire, è anzi ripresa, ma se si osservano le attuali dinamiche geo-politiche, il declino dei vecchi imperi e il sorgere dei nuovi, le guerre e i compromessi, verrebbe da dire che – dal punto di vista delle speranze di produrre "un'alternativa" – essa è ripresa inutilmente. *Plus ça change, plus c'est la même chose.*

III

Per chi ritenga che le scienze sociali non debbano indulgere né al pensiero utopico, né alla sua versione distopica, è necessario dotarsi di un quadro concettuale abbastanza generale e robusto, onde comprendere che cosa nelle strutture e dinamiche sociali e culturali contemporanee de-limita, condiziona e rende possibile una qualche idea di "alternativa", declinandone il senso. La mia osservazione di partenza è che il mutamento sociale nella società globale sta producendo un impressionante *mix* di *apertura-e-chiusura*. Da un lato, ogni vecchio confine viene eroso e ogni valore, istituzione, forma di vita è esposta a una crescente volatilità. I poteri s-catenati e l'accelerazione del cambiamento producono disagio e "vertigine" (Young 2007). D'altro canto, si ha una sorta di saturazione dello spazio fisico e simbolico (Gergen 2000). Tale caratteristica dell'attuale situazione storico-sociale – con la sua intrinseca paradossalità – va compresa a fondo e rappresenta un punto di attacco fondamentale al tema della "alternativa". Occorre dunque dare una veste concettuale più sistematica a quell'osservazione basilare. Per fare ciò propongo di partire da tre cardini teorici, e dalla loro connessione.

³ Questa è la critica, che trovo fondamentalmente condivisibile, formulata da Michael Mann (cfr. Mann 2013).

Il primo concetto chiave è quello di *società morfogenetica*. Esso si basa su un approccio teorico-formale che non possiamo qui ricostruire. Ciò che conta è ricordare che esso concepisce il cambiamento e viceversa la riproduzione sociale come effetti emergenti delle relazioni tra strutture e culture. Queste relazioni costituiscono configurazioni istituzionali, dotate di una propria logica situazionale⁴. Entro queste costellazioni si svolgono le interazioni tra persone e gruppi. Si può argomentare che questo approccio rappresenti un modo di pensare coerente con la situazione di contingenza che abbiamo menzionato⁵. Entro questo quadro concettuale, la nozione di società morfogenetica indica una formazione sociale in cui i processi strutturali e culturali che producono trasformazione sono sempre più distaccati da vincoli morfostatici, tendenti cioè alla riproduzione. Più precisamente:

(a) la trasformazione delle forme sociali è sempre meno vincolata. I meccanismi di *feedback* positivo prevalgono su quelli negativi, causando il progressivo auto-rafforzamento delle tendenze trasformative. Strutture e culture entrano in sinergia, poiché l'insieme di tratti tra loro compatibili si accresce e ciò stimola l'innovazione e il cambiamento;

(b) s'innesci un meccanismo generativo per cui la varietà produce ulteriore varietà nelle idee, tecniche, competenze, prodotti e stili di vita;

(c) i tratti della modernità che preservavano una certa continuità contestuale tra le sfere di vita delle persone s'indeboliscono rapidamente;

(d) s'instaura una logica situazionale dell'opportunità, basata sulla possibilità di generare nuova varietà attraverso sintesi creative e giochi a somma positiva;

(e) i soggetti che estraggono i maggiori vantaggi sono coloro che sanno manipolare riflessivamente le compatibilità strutturali e culturali, esplorando le innovazioni che ne possono derivare;

(f) le forme stesse della riflessività subiscono un cambiamento;

(g) la normatività condivisa non può più servire da base dell'ordine sociale. Leggi, regole, norme e convenzioni sono spesso divisive e contestate. Alla crisi normativa corrisponde il ricorso a forme di regolazione a-normativa (standard tecnici o burocratici) e l'espulsione dell'etica dalla sfera pubblica;

(h) il nuovo non è automaticamente "buono". Alcune forme di sinergia innovativa sono prevalentemente positive, altre al contrario sono distruttive della realizzazione umana.

È essenziale notare che la logica ora illustrata costituisce una sorta di *pressione morfogenetica*, cioè una spinta al cambiamento che non domina tutti i processi sociali, né si diffonde metodicamente, ma si espande in modalità disordinata e asimmetrica nella società globale, generando regioni e forme sociali differenti. Laddove la sfida investe sistemi socio-culturali rigidi o inadeguati a selezionare le innovazioni (ritenute) positive, la risposta è la chiusura immunitaria, attraverso cui i sistemi si difendono dall'eccesso di complessità. Tale risposta costituisce formazioni sociali dalla stabilità e integrazione

⁴ La formulazione più nota e sistematica di questa concettualità si trova in Margaret Archer (cfr. Archer 1988 e 1998).

⁵ Per una trattazione sistematica di questo tema devo rinviare a Maccarini 2019, cap. 3.

sociale assai precarie, oppure instaura strutture di controllo sociale tendenzialmente totalizzanti.

Il secondo pilastro teorico è l'idea di una *società senza esterno*. Prendo questa formula dalla teorizzazione luhmanniana di un *Welt ohne Extern* (Luhmann 1999), che si riferisce a una società che perde ogni riferimento esterno oltre le sue proprie strutture e processi. Luhmann indica così la chiusura auto-referenziale dei sistemi sociali e la trasformazione dei concetti sociali, politici e cosmologici moderni che corrisponde a questa condizione. Con ciò offre, come sempre, un *insight* importante, ma il mio uso del concetto non si definisce nell'ambito del suo approccio teorico. Esso indica per me una condizione strutturale e culturale tipica della società globale, in cui manca uno spazio esterno da esplorare, ancora da raggiungere, non ancora mappato e integrato entro regole e infrastrutture materiali o comunicative umane. Il mondo è quasi interamente predisposto a operare entro sistemi integrati di sfruttamento di risorse, di osservazione, monitoraggio, produzione e controllo. Le società umane non hanno più terre da scoprire al di là dei mari, in cui fuggire, emigrare, inventare nuove – davvero alternative – forme di vita, da cui ricevere qualcosa⁶. Nel dominio simbolico, è sempre più raro osservare reali novità – dal sistema culturale alla musica, alle forme espressive in genere.

Il concetto è inoltre strettamente connesso con l'agire umano e i suoi poteri, il suo impatto sul pianeta. Michael Mann parla di una condizione in cui «le azioni lanciate dagli esseri umani vanno a urtare i limiti della terra e rimbalzano su di essi, colpendoli duramente e cambiandoli» (Mann 2013, p. 3). La tesi di Mann riguarda specialmente la potenza militare, l'inquinamento e il cambiamento del clima (*ibidem*, pp. 361-364). Le difficoltà per noi così banalmente quotidiane nella gestione dei rifiuti sono un ottimo esempio di una *impossibilità di esternalizzazione*. Il punto cruciale è che tutti questi elementi sono generati dall'agire umano, il cui impatto potenziato produce una sorta di restringimento del mondo, che retroagisce sulle possibilità umane d'azione e d'esperienza.

Da una diversa prospettiva, questa è anche l'intuizione sottostante all'idea dell'*antropocene*. Essa indica la dolorosa consapevolezza ontologica che il pianeta non sia più l'indiscusso fondamento della vita della specie umana, ma una sorta di “astronave terra” – cioè un insieme delicato e iper-complesso di meccanismi, la cui distruzione è del tutto alla portata delle nostre capacità tecniche. Ciò significa anche porre sulle coscienze umane un fardello cognitivo, etico e psicologico schiacciante. Il mondo è chiuso e noi ne siamo responsabili.

Certo, questo stato potrebbe essere temporaneo. La metafora stessa dell'astronave evoca un'ulteriore proiezione in uno spazio cosmico – anche se, per definizione, non si danno relazioni forti tra la nave e il suo esterno. Tale esterno continua a non esistere, ancora per un po', fino a che non sarà possibile raggiungerlo, viverci, trarne risorse, e così via. Ma la pressione esiste. Un aspetto importante della mia tesi, dunque, è che le forme sociali e culturali contemporanee sono caratterizzate sia dalla mancanza di un esterno, sia dagli sforzi per ricostruire tale dimensione. In ogni caso, come ha notato

⁶ Un riferimento in questo senso si trova già in Karl Jaspers (cfr. Jaspers 2014). Non posso qui elaborare il possibile nesso con la mia argomentazione.

Peter Sloterdijk, questa condizione è storicamente inedita e sta modificando l'auto-comprensione dell'umanità, producendo un diverso orizzonte ontologico e nuovi modi di fare esperienza del mondo (Sloterdijk 2016, pp. 7-43). Tutto questo attende ancora una teorizzazione e uno studio empirico adeguato da parte delle scienze sociali – per esempio nel campo delle norme sociali, che devono operare in un contesto immanente e sempre meno gerarchico, come anche della guerra, della formazione dell'identità, delle idee del bene e della vita buona, della religione, dei significati della trascendenza.

Un terzo spunto teorico cruciale viene dall'approccio delle cosiddette modernità multiple⁷. Questo rappresenta probabilmente l'esito più sistematico e fecondo della critica alla teoria della modernizzazione che abbiamo brevemente illustrato. Questo approccio ha fornito il quadro concettuale necessario a sganciare la modernizzazione dalla priorità dell'originario modello occidentale e a coglierne, appunto, la molteplicità, nelle dinamiche e strutture sviluppate dalle varie società incontrando la modernità come sfida e come problema. Ora, la radice di questa concezione sta nell'analisi delle visioni ontologiche e cosmologiche articolate in programmi culturali e sostenute dalle *élites* religiose, culturali, economiche e politiche. Sotto questo profilo, sono stati fondativi i celebri studi di Shmuel Eisenstadt sull'epoca assiale (Eisenstadt 1986) e sulla istituzionalizzazione della distinzione tra *immanenza* e *trascendenza*. È in questa distinzione che si radica originariamente l'idea di poter ricostruire le varie sfere della vita e dell'attività terrena seguendo un ideale trascendente, oltre-mondano. Qui dunque, si potrebbe dire, stanno anche le origini profonde di ogni idea forte di "alternativa" all'ordine sociale esistente. Nel contesto contemporaneo, è essenziale studiare i programmi culturali che si vanno articolando e il loro modo di rappresentare trasformazioni o crisi dell'assialità – cioè metamorfosi e catastrofi della distinzione tra ordine immanente e trascendente. Al tempo stesso, è centrale lo studio delle *élites* emergenti e dei loro rapporti reciproci.

Queste coordinate disegnano il perimetro entro cui è ancora possibile, oggi, comprendere le possibilità reali di un'idea di alternativa – nell'ambito politico, sociale e culturale. La condizione di una società morfogenetica e senza esterno, nella quale la distinzione immanenza/trascendenza si trasforma anch'essa, producendo ulteriori cristallizzazioni simboliche, è il campo di gioco in cui le alternative possono essere generate, oppure no, e trovano la propria sensatezza. Gli attori sociali sono oggi al tempo stesso "chiusi e scatenati", e rielaborano variamente l'eredità delle civiltà assiali. Il quadro teorico che ho brevemente tratteggiato può servire a collocare le "novità" che in questa dinamica emergono entro una cornice interpretativa sensata, a coglierne la specificità e le possibili conseguenze.

⁷ Come si è sviluppato a partire dall'opera fondamentale di Shmuel Eisenstadt (cfr. Eisenstadt 2002), dando luogo a una letteratura oggi molto estesa.

IV

A questo punto ritorna la domanda cruciale: si può parlare di alternative, oggi, e se sì in che senso? Com'è possibile osservarle e interpretarle?

Pongo anzitutto una distinzione: intendo per alternativa qualcosa di diverso dall'idea di "innovazione". Quest'ultima indica per me un cambiamento di criteri, codici culturali, strutture o tecniche che (i) si distingue da ciò che è "più vecchio" e (ii) lo migliora in senso tecnico, rendendolo più efficace o efficiente, (iii) modificandolo radicalmente oppure solo parzialmente e in modo incrementale. L'idea di alternativa comporta invece un mutamento (i) indipendente dalla distinzione vecchio/nuovo, (ii) che riguarda la sfera valoriale e normativa di una società e (iii) mira a un cambiamento generale. Le innovazioni possono dunque anche preparare un'alternativa o fare parte di essa⁸.

Questa definizione – provvisoria e di prima istanza – richiede certo di essere raffinata ed elaborata, ma è utile per due obiettivi specifici. In primo luogo, aiuta a comprendere perché la semantica dell'innovazione sia oggi molto più diffusa di quella dell'alternativa. Il contesto societario che ho sopra illustrato sembra, infatti, essere più favorevole alla prima che alla seconda. La facilità del produrre cambiamento, unita alla chiusura strutturale e alla de-assializzazione di varie culture, almeno in Occidente, spinge in questa direzione. Essa ha, inoltre, una funzione selettiva. Aiuta, cioè, a identificare ciò che può essere chiamato "alternativa" nel contesto attuale. Sotto questo profilo, posso qui solo presentare sinteticamente alcuni esempi, che spiccano tra i vari fenomeni emergenti dai molteplici giochi combinatori tipici della situazione morfogenetica.

La sindrome societaria che abbiamo tratteggiato genera oggi processi talora contro-intuitivi, che rimettono in discussione alcuni tratti essenziali di ciò che sapevamo della società globale. Due grandi tendenze si manifestano con particolare evidenza. Esse sono presenti sia in Occidente che nelle altre aree geo-politiche e geo-culturali, ma manifestano una diversa prevalenza ciascuna di esse.

In primo luogo, consideriamo i grandi attori globali – come Cina, Russia, India, Turchia – che stanno contestando l'assetto del (residuo) ordine globale post-bellico a guida occidentale. Questo fatto, di per sé, non è nulla di nuovo. Quello che c'interessa è che esso implica il cristallizzarsi di particolari programmi culturali e visioni del mondo, che si articolano sia sul piano dell'organizzazione interna e dell'identità collettiva in queste società, sia su quello delle relazioni internazionali. In quest'ultimo campo, si registra la grande *crisi dell'universalismo* e la forte resilienza di una visione del mondo profondamente *geo-politica*. Questa affermazione così generale andrebbe, ovviamente, spiegata nei dettagli. Ciò che ritengo più significativo non è tanto osservare la fine della dominanza politica, economica e simbolica occidentale, quanto il tramonto (in Occidente e altrove) di un qualunque internazionalismo culturalmente qualificato. Non c'è stata – e non ci sarà – alcuna "santa alleanza dei popoli" contro l'impero

⁸ C'è naturalmente molto di convenzionale in questa definizione e in letteratura è facile imbattersi in nozioni assai diverse. Questa sistemazione concettuale mi pare però adeguata al contesto e alle domande che qui ci poniamo e coerente con le definizioni più accreditate. Si veda per esempio Moulaert *et al.* 2014.

“amerikano”, ma più semplicemente il ritorno a simboli e alle linee strategiche tipiche della “gloria passata” di altri imperi ed ex-imperi in ogni campo d’azione globale. Sul piano delle identità collettive, va detto anzitutto che l’idea di *nazione* – nelle versioni etniche indipendenti dalle strutture dello Stato moderno (Smith 1984) o in stretta connessione con esse (Lévy 2019) – manifesta una resilienza imprevista. Appare oggi difficile definire quella della nazione una “semantica transitoria”, cioè un’auto-descrizione della società ormai priva di uno spazio di plausibilità o di basi strutturali reali e quindi destinata a rappresentare nulla più di un ostacolo epistemologico alla comprensione della società-mondo (Luhmann 1997, p. 1055).

Infine, un elemento ricorrente nei programmi culturali delle modernità non-occidentali – condiviso da quei gruppi e movimenti che in Occidente vengono definiti “populisti” – è una profonda divergenza nella valorizzazione dei diritti individuali, dei confini e delle attività proprie della sfera privata di vita.

Naturalmente sarebbe qui troppo complesso svolgere il tema della connessione tra questi programmi culturali emergenti e le idee moderne-occidentali di progresso e di democrazia. Intendo solo chiarire che l’alternativa emergente in queste forme – e su scala molto vasta – è in forte discontinuità con qualunque processo lineare di individualizzazione, democratizzazione e liberalizzazione. Esse non rappresentano neanche una banale resistenza alle forze globalizzanti e “progressiste” (quale che ne sia il significato). Non le si può comprendere come mere reazioni “tradizionaliste” e morfostatiche al cambiamento globalizzante. Si tratta piuttosto di forme sociali che si proiettano nuovamente e con forza sull’arena globale, e ricostruiscono la propria identità collettiva ricombinando creativamente i tre principi fondamentali dell’esperienza umana e dell’ordine sociale: il primordiale, il civile, il trascendente (Eisenstadt 1996). Quali formule si stabilizzino – per esempio nuove forme di auto-sacralizzazione collettiva (Joas 2017) – e quanto queste “alternative” saranno ancora “moderne”, o che cosa saranno altrimenti, tutto questo pone questioni cruciali, capaci di generare un intero programma di ricerca.

In Occidente, a questa linea evolutiva – comunque presente – si aggiunge una grande forza, che potremmo definire *psico-tecnologica*. La dinamica del capitalismo avanzato e alcune idee guida della cultura tardo- e post-moderna stanno generando un programma culturale centrato sul *perfezionamento* del *bios* e del *noùs* degli esseri umani, della loro operatività e al tempo stesso del loro benessere, in un quadro di riferimento funzionalista (King-Gerisch-Rosa 2019). In questo contesto, l’alternativa che si prospetta sembra essere quella di un’alternativa *alla* società. Il senso di questa espressione consiste nel designare forme di vita personale e collettiva che si aprono su un orizzonte *post-sociale*, su un *design* della società e degli stili di vita ingegneristico e volto all’individualizzazione radicale; si potrebbe dire, volto a rendere le relazioni sociali non necessarie alla vita e al benessere individuale.

In questa prospettiva è possibile raccogliere alcune tendenze del salutismo e del *fitness*, l’enfasi sul miglioramento di alcune competenze e sul “potenziamento” umano, lo sviluppo esponenziale delle possibilità-e-necessità di mobilità (Urry 2000 e 2007), la trasformazione delle decisioni politiche in decisioni tecniche, come anche alcune forme di *management* della vita urbana e dello scambio economico, e infine la spinta

dell'ecologismo apocalittico. Ciò che accomuna tutti questi fenomeni emergenti, apparentemente lontani tra loro, è che attraverso la loro enfasi sul *miglioramento* e sull'*ottimizzazione* – dell'efficienza gestionale, del benessere e della salute individuale, della capacità di lavoro, della qualità dell'ambiente e così via – non traspare alcun progetto di società. In altri termini, non è affatto chiaro se e quale tipo di relazioni e forme sociali siano necessariamente coinvolte, e con quale ruolo⁹. In sintesi: possiamo stare meglio ed essere migliori, ma che cosa c'entra tutto ciò con il nostro “stare insieme”? E qual è il senso della nostra identità, personale e collettiva, scavata nei cunicoli immanenti della tra-scendenza tecnologica?

La tentazione è forte di trarre da queste indicazioni conclusioni generalizzanti. Non è questo, in fondo, che ci si aspetta dalla sociologia? Quattro scenari macro-sociali si aprirebbero, allora, davanti a noi, riconducibili a due distinzioni.

(a) La prima oppone *post-democrazie liberali* a *democrazie illiberali*. La specularità ha un certo *appeal*. Il primo lato della distinzione indica quei sistemi, soprattutto in Occidente, che mantengono o espandono la sfera dei diritti individuali, ma vengono sempre più governate attraverso processi decisionali di tipo non-democratico – specialmente tecnico o manageriale – formalmente orientati alla continua ottimizzazione delle prestazioni di ogni sistema, incluso il sistema psichico degli esseri umani. Il secondo indica invece lo sviluppo di quei regimi che hanno assunto forme politiche di tipo proceduralmente democratico – sull'onda dell'occidentalizzazione del mondo – ma che sempre più articolano programmi culturali, complessi di diritti-doveri e forme organizzative in forte contrasto con l'eredità liberale in senso proprio.

(b) La seconda distinzione, che riprendo da John Urry (cfr. Urry 2007), contrappone il cosiddetto *regional warlordism*¹⁰ al *panòptico digitale*. In questo caso, da un lato si tratta di regimi populistici e localisti, che gestiscono con la chiusura le proprie risorse – situazione che potrebbe aggravarsi a causa dei mutamenti climatici – entrando perciò inevitabilmente in conflitto. Dall'altro, mantenere l'apertura delle società implicherebbe la necessaria accessibilità delle catene d'azione e finanche delle sfere d'intimità personali ai sistemi tecnologici di monitoraggio e controllo degli effetti, dell'impatto, di ogni prevedibile conseguenza. Lascio al lettore l'esercizio di incrociare queste due distinzioni, immaginando scenari diversi.

Tuttavia, il fascino dei grandi scenari – più o meno distopici – non deve distrarre dall'analisi sociologica rigorosa. Ricordando il quadro di riferimento teorico a cui ho

⁹ Un esempio semplice riguarda la profonda ambiguità del termine *sharing*, oggi molto usato per designare forme di attività sociale, che poi però spesso: (i) consistono esclusivamente in un puntuale scambio economico, e (ii) implicano attività in cui in realtà non si *condivide* niente. “Condividere” qualcosa *quando non lo si usa* (come si dice in molta letteratura sul tema), o affittare la propria casa su *airbnb*, o utilizzare *Uber*, rientra generalmente nella definizione di *sharing*, ma implica chiaramente il problema che ho appena sollevato. Altre attività, evidentemente, comportano invece una qualche forma di co-presenza tra vari utilizzatori di un servizio (la cui relazione reciproca è però indifferente), fino a forme di reale “condivisione”. Ma nel complesso la situazione risulta confusa e poco teorizzata.

¹⁰ Si potrebbe tradurre questa espressione con “signoria regionale”, perdendo però, almeno in parte, l'accento del termine inglese sul carattere militare della definizione – si tratta dei *warlords*, cioè dei “signori della guerra”. Preferisco allora lasciare la formulazione originale, spiegandola nel testo.

accennato, osservo che la morfogenesi della società non presuppone una logica latente – una legge astratta, un *Geist*, o un altro fattore identificabile in termini di filosofia della storia – sottostante a ogni processo, istituzione e codice culturale. Il concetto di società morfogenetica, dunque, emerge *dopo* la critica alle “grandi teorie” e ha appreso quella lezione. Studiare il suo sviluppo implica analizzare empiricamente le complesse relazioni tra strutture, culture e gruppi sociali nelle varie sfere della vita sociale, con i relativi effetti emergenti. La sola cosa certa a priori è la presenza di molteplici meccanismi sociali, poteri causali, tendenze potenziali o in atto. La sfida oggi consiste nel comprendere se altre alternative siano ancora pensabili, oltre a quelle di cui si è detto. Se ci siano tendenze ancora non viste, eppure importanti. Oppure se stiamo vivendo un periodo di transizione, prima che una compatta nube di effetti strutturali e simbolici omogeneizzi il mondo e irrigidisca le possibilità di creare alternative reali, soffocandolo in una marea di “opzioni” di azione ed esperienza, che non possono diventare “alternative” in un senso umanamente e culturalmente sensato. L’approccio morfogenetico aiuta, comunque, a comprendere che i confini tra possibilità di futuro diverse non passano tra l’una e l’altra civiltà, ma nella dinamica interna a ciascuna di esse. Nell’orientare tale dinamica a un esito prevalente, la capacità di produrre giochi sociali cooperativi e la capacità di ri-costruire una qualche dimensione trascendente nei programmi culturali avranno, molto probabilmente, un ruolo centrale.

Riferimenti bibliografici

- M.S. ARCHER (1988), *Culture and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EAD. (1998), *La morfogenesi della società: una teoria sociale realista*, trad. it. M. Bortolini, Franco Angeli, Milano.
- Z. BAUMAN (2017), *Retrotopia*, trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2017.
- S.N. EISENSTADT (a cura di; 1986), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, SUNY Press, New York.
- ID. (1996), *Barbarei und Moderne*, in M. MILLER-H-G. SÖFFNER (a cura di), *Modernität und Barbarei*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, pp. 96-117.
- ID. (a cura di; 2002), *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick-London.
- K. GERGEN (2000), *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York.
- K. JASPERS (2014), *Origine e senso della storia* (1949), trad. it. A. Guadagnin, Mimesis, Milano-Udine.
- H. JOAS (2013), *La fede come opzione. Possibilità di future per il cristianesimo*, trad. it. C. Danna, Queriniana, Brescia.
- H. JOAS (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- V. KING-B. GERISCH-H. ROSA (2019), *Lost in Perfection. Impacts of Optimisation on Culture and Psyche*, Routledge, New York-London.

- W. KNÖBL (2007), *Die Kontingenzz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Campus Verlag, Frankfurt a.M./New York.
- K. KNORR-CETINA (1997), *Sociality with Objects: Social Relations in Postsocial Knowledge Societies*, in "Theory, Culture and Society", 14 (4/1997), pp. 1-30.
- EAD. (2009), *The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World*, in "Symbolic Interaction", 32 (1/2009), pp. 61-87.
- B-H. LÉVY (2019), *The Empire and the Five Kings. America's Abdication and the Fate of the World*, Henry Holt & Co, New York.
- N. LUHMANN (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 voll., Suhrkamp Frankfurt a.M.
- N. LUHMANN (1999), *Oltre la barbarie*, trad. it. A.M. Maccarini, in "Sociologia e Politiche sociali", 3 (1999), pp. 117-127.
- A. MACCARINI (2019), *Deep Change and Emergent Structures in Global Society. Explorations in Social Morphogenesis*, Springer, Dordrecht.
- M. MANN (2013), *The Sources of Social Power*, vol. 4: *Globalizations, 1945-2011*, Cambridge University Press, Cambridge.
- F. MOULAERT ET AL. (2014), *The International Handbook on Social Innovation. Collective Action, Social Learning and Transdisciplinary Research*, Edward Elgar Publishing, London.
- P. SLOTERDIJK (2016), *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Suhrkamp, Berlin.
- A.D. SMITH (1984), *Il revival etnico*, trad. it. A. Painsi, Il Mulino, Bologna.
- C. TILLY (1984), *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russell Sage, New York.
- A. TOURAINE (2013), *La fin des sociétés*, Seuil, Paris.
- J. URRY (2000), *Sociology Beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century*, Routledge, London. New York.
- ID. (2007), *Mobilities*, Polity Press, Cambridge.
- ID. (2016), *What is the Future?*, Polity Press, Cambridge.
- H. WILLKE (2001), *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- J. YOUNG (2007), *The Vertigo of Late Modernity*, Sage, London.