

Sistema sociale e coscienza personale nell'orizzonte del relativismo

Francesco D'Agostino

Ordinario di Filosofia del Diritto, Facoltà di Giurisprudenza

(Università di Roma Tor Vergata)

1. Come tema filosofico, quello del *relativismo*, che pure è ormai giunto ad occupare stabilmente anche le pagine dei quotidiani, ha un rilievo molto limitato. È indubbiamente vero che nella filosofia contemporanea domina oggi un *unico benché multiforme orientamento scettico*; ma è altresì vero che tale orientamento non possiede alcuna specifica forza teoretica: il suo assunto fondamentale, *la verità non esiste*, è in insanabile contraddizione col principio stesso del filosofare, come del resto viene subito insegnato a chi si accosti ai primi rudimenti della filosofia¹.

Se oggi il tema del relativismo possiede quella straordinaria portata, di cui siamo tutti consapevoli, ciò dipende più da istanze pratiche che teoretiche, che hanno attivato e continuano ad attivare una sorta di manipolazione del concetto. La bandiera del relativismo viene innalzata da tutti coloro che assumono, come istanza irriducibile in un'epoca di globalizzazione, quella della difesa della singolarità dei soggetti individuali e collettivi, nei confronti della pressione omogeneizzante dei sistemi sociali. Sempre più spesso chi difende i diritti delle coscienze individuali lo fa nel nome del relativismo, *contro* il postulato (ritenuto totalitario) della verità. Ecco perché ogni riflessione sul relativismo deve oggi essere in grado di coniugare questo tema con quello delle nuove forme dialettiche che si attivano nel nostro tempo tra la coscienza dei soggetti (individuali o collettivi) e il sistema sociale al quale i medesimi soggetti (individuali e collettivi) appartengono.

¹ Cfr. la bella ricerca di F. D'AGOSTINI, *Disavventure della verità*, Torino 2002, che, ricostruendo la storia dell'enunciato *la verità non esiste*, mostra come «a normali condizioni logiche non si può negare la verità».

2. Questo tema può, in linea generalissima, essere svolto almeno secondo tre diverse prospettive di fondo: ideologico-politica, sociologico-analitica, filosofico-giuridica (e/o filosofico-politica).

Chi si pone nell'ambito della prima prospettiva si chiede quali siano le prassi politiche ottimali che una classe politica responsabile dovrebbe curare di porre in essere per massimizzare nella società l'equilibrio globale tra le dinamiche istituzionali necessariamente omogeneizzanti e le dinamiche personali, che dovrebbero il più possibile essere preservate nella loro irriducibile fluidità. Chi invece accede alla seconda prospettiva si chiede quali siano in un contesto sociopolitico determinato (l'Italia, l'Europa, l'Occidente liberaldemocratico, ecc.) le dinamiche poste effettivamente in essere dalle classi politiche al potere per mediare i conflitti istituzionali e, di queste dinamiche, quali siano gli effetti prevedibili e desiderabili e quali quelli non prevedibili e non desiderabili. Nella linea della terza prospettiva, infine, ci si interroga sul problema stesso della interazione tra sistema sociale, come sistema socio-normativo, che si presenta ai soggetti come sistema volto a orientarne coattivamente (anche se in forme più o meno *soft*) la prassi, e i soggetti stessi (individuali o collettivi), come soggetti chiamati a rispondere delle scelte che *mettono in gioco la loro identità* e sul perché tale interazione, *in un'epoca di dilagante relativismo etico*, costituisca un durissimo problema, e chieda quindi di essere seriamente meditata.

Svilupperò nelle pagine seguenti solo la terza prospettiva: sia per restare all'interno delle mie competenze specifiche di studioso di filosofia giuridica e sociale, sia (ma dovrei dire soprattutto) perché il tema proposto è troppo rilevante per essere elaborato, come oggi si tende per lo più a fare, a partire dalle analisi dei soli politici e dei soli sociologi. L'analisi filosofica, nel pieno rispetto delle acquisizioni delle altre forme di sapere e soprattutto delle scienze umane, aggiunge ai discorsi di queste un di più imprescindibile per una compiuta conoscenza della realtà: quello che concerne il senso globale, l'esperienza alla quale si rivolge il nostro interesse di ricercatori; o, se si vuole, la capacità di leggere, nei fenomeni che le scienze analizzano e settorializzano, ciò che ne costituisce l'unitarietà, la specificità, la struttura.

3. Recepisco, dunque, il tema proposto – con una scelta che è in larga misura opinabile – come tale da investire, al di là della sua formulazione estrinseca, che è del tutto calata nella più assoluta modernità, uno dei punti essenziali e costanti della riflessione filosofico-politico-giuridica occidentale. Tale riflessione converge nel problematizzare radicalmente la dimensione dell'*interazione*: se l'interazione tra sistema sociale e coscienza personale costituisce un problema, stimola il pensiero, è per-

ché essa non si dà mai come fenomeno semplice, ma come fenomeno dialettico; è perché l'interazione è sentita come *necessaria*, ma nello stesso tempo, paradossalmente, come *impossibile*; è perché essa si scontra con quella sorta di irriducibile senso di disagio, e al limite di estraniamento, che l'individuo prova nei confronti del sociale, in particolare in quella sua specifica estrinsecazione che è costituita dalla *normatività*. L'interazione, quindi, non appartiene al *Sein*, ma al *Sollen* della politica, non è un dato immediato del vivere sociale, ma un compito da realizzare; uno di quei compiti immensi, che nessuno può presumere aprioristicamente di potere portare a compimento e che mettono in gioco il tutto dell'uomo. Aristotele, facendo sfociare l'etica (la scienza della prassi individuale) nella politica (la scienza della prassi collettiva), ne era ben consapevole. Riformulando il problema dell'interazione in termini chiaramente rousseauiani, possiamo chiederci: come può l'uomo, che si sente estraniato nei confronti del sociale, riconciliarsi con esso, integrarsi nella società, senza perdere, assoggettandosi ad una legislazione per lui estrinseca, quella libertà di individuo, da cui dipende essenzialmente la sua identità? Chi non ami il linguaggio rousseauiano può cercare di tradurre il problema del *Contratto sociale* in termini più radicati nell'attualità: ma giungerà a scoprire che la questione posta da Rousseau (e a suo modo da Aristotele) è rimasta fino ad oggi sostanzialmente immutata. Ce lo conferma colui che è di certo tra i maggiori sociologi della seconda metà del Novecento, Niklas Luhmann, nel suo tentativo di riformulare il problema ontologico della società attraverso un'analisi sistemica: come è possibile – egli si chiede – un'unità collettiva quando esistono solo individui *portatori di diverse e irriducibili visioni del mondo*, come è possibile «in un ambiente mutevole e incontrollabile mantenere costanti determinate strutture sistemiche e in tal modo ottenere e conservare un'identità?»². Questo il problema.

4. L'integrazione del singolo nel sociale costituisce dunque il cuore problematico non solo del nostro tempo, ma di tutta la riflessione politica occidentale. Ciò non toglie che esso venga ben diversamente sentito nelle società “tradizionali” rispetto a quelle che chiameremo “moderne” o, per essere più precisi, nelle società strutturalmente semplici rispetto a quelle strutturalmente complesse (ove la differenza non è data dal rispettivo ordine di grandezza – l'Impero Romano era infinitamente più grande della Svizzera attuale – ma dalla complessità delle articolazioni interne). Potremmo alludere alla diversità tra questi due modelli di società ricorrendo ad una

² Cfr. N. LUHMANN, *Politische Planung*, tr. it. (parziale) col titolo *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli 1978, 200-201.

metafora cara a Lévi-Strauss: quella della differenza tra apparecchi meccanici e apparecchi termodinamici³. Entrambi producono lavoro, utilizzando l'energia loro fornita in partenza; ma i primi potrebbero funzionare teoricamente all'infinito con la sola energia iniziale (teoricamente, ove cioè non si dessero le inevitabili perdite energetiche – peraltro relativamente irrilevanti – dovute all'attrito e al riscaldamento); i secondi hanno invece un ciclo di funzionamento ben limitato nel tempo e che fa loro progressivamente consumare tutta l'energia posseduta inizialmente. Gli apparecchi meccanici hanno quindi un consumo di energia (e conseguentemente un'esigenza di rifornimento) vicino allo zero; gli apparecchi termodinamici hanno invece un consumo vertiginoso di energia; i primi producono pochissimo lavoro, i secondi invece moltissimo. Ma i primi, a differenza dei secondi, *non producono entropia*, cioè disordine; e per questo motivo non conoscono usura e possono mantenersi pressoché indefinitamente nel loro stato iniziale.

Nelle società tradizionali, che in base all'analogia ora esposta potremmo chiamare “fredde”, l'interazione sistema sociale/individuo è quindi governata da un principio simile a quello che governa il movimento degli apparecchi meccanici: a una minima estensione della coazione normativa e del funzionamento della “macchina” sociale corrisponde un alto grado di integrazione dell'individuo. Nelle società “calde”, invece, ad un massimo di coazione normativa corrisponde un minimo grado di integrazione, o, se si vuole, un massimo di alienazione sociale. È altresì evidente che nelle società “fredde” la produttività sociale è quasi inesistente (intendendo per produttività sociale quella stimolata dalla stessa interazione tra sistema sociale e individui), mentre in quelle “calde” è massimizzata. Ma è altresì evidente che è strutturalmente impossibile – se il modello di Lévi-Strauss è consistente – ottenere contemporaneamente due cose che si escludono a vicenda: bassa entropia e alta complessità normativa e sociale.

5. La cultura occidentale ha preso definitivamente coscienza di questo problema in epoca relativamente recente, attraverso il movimento *illuministico* (avverto che uso in questo testo il termine *illuminismo* in senso lato, con riferimento alla prospettiva secondo la quale la società, a causa dell'alta complessità raggiunta, può e *deve* nella epoca moderna essere costruita, modellata e imposta *razionalmente* e tramite quello specifico *medium* che è il diritto). Non intendo dire che il problema dell'in-

³ La analogia lévi-straussiana tra società “calde” e società “fredde” da una parte, e macchine “meccaniche” e “termodinamiche” dall'altra, è presente in diversi testi dell'illustre antropologo. Per un riferimento tra i più immediati, cfr. C. LÉVI-STRAUSS – G. CHARBONNIER, *Colloqui*, tr. it., Milano 1966, 33 ss.

tegrazione non sia stato avvertito in ogni epoca e con valenze altamente significative; ma è indubbio che solo a partire dalla grande crisi dell'*Ancien régime* esso è diventato un *weltgeschichtliches Problem*, un problema cosmico-storico, nel quale viene a culminare il problema stesso dell'antropologia.

Nell'antichità classica il tema della interazione tra sistema sociale e individualità personale era vissuto e calato in forme di pensiero profondamente eterogenee rispetto alle nostre; era in essa talmente forte il senso di connessione tra diritto e civiltà (e "vita buona") da far considerare automaticamente barbarica (e quindi condannabile come subumana) ogni insofferenza nei confronti dell'ordine stabilito. Per scegliere un solo esempio tra i tanti, se rileggiamo l'apostrofe di Giasone a Medea, nell'omonima celebre tragedia⁴, vediamo bene come Euripide, anche se non ha alcuna simpateticità con l'eroe greco e carichi di (involontario) sarcasmo le parole che gli fa pronunciare nella speranza (che si rivelerà vana) di calmare le ire della sua "barbara" consorte, non sa (o non vuole) nonostante tutto sostituire al mondo dei valori greci (quel mondo in cui il *nomos*, secondo il celebre verso di Pindaro, è *basileus*, cioè è re) un mondo diverso, retto non dall'ordine del sociale, ma dal disordine delle passioni, non dal *logos*, ma dal *pathos*. La venerazione dei Greci per la giustizia, per *dike*, non si fonda su di una visione ingenuamente ottimistica del mondo come ordine compiuto e perfetto, ma su di una profonda consapevolezza di quanto fosse minacciosa la presenza, in esso incombente, del caos. Lo stesso Platone, il più metafisicizzante dei Greci, non aveva del resto alcuna illusione al riguardo: alle passioni dell'uomo, che – se lasciate libere di estrinsecarsi – lo condannerebbero ad una sterile e continua violenza reciproca, egli afferma la necessità di opporre tre grandi rimedi: la paura (*phobos*), la legge (*nomos*) e la retta ragione (*orthos logos*): la retta ragione, che è retta in quanto è per tutti gli uomini *una*⁵. È qui che il mondo premoderno, malgrado le sue tante contraddizioni, si svela governato da valori fortemente omogenei e omogeneizzanti; laddove il mondo moderno conosce solo il relativismo o – per usare un'espressione weberiana – il *politeismo dei valori*. E un sistema assiologico politeistico non garantisce integrazione, ma conflitto; in esso infatti il diritto non appare più come quel valore da difendere nel suo principio – quasi fosse più che creato dagli uomini, donato ad essi da Dio, come

⁴ Cfr. in particolare i vv. 536 ss.

⁵ I «tre grandi rimedi» di cui parla PLATONE, e cioè *phobos*, *nomos* e *orthos logos*, sono desunti dalle *Leggi* VI, 783a.

appare evidente dal detto ben indicativo del Talmud: *l'uomo non cambi mai una usanza*⁶ –; non viene più percepito alla stregua di quel *nomos panton basileus* che chiede un ossequio profondo, perché portatore dell'unico *logos* che distingue gli uomini liberi dai barbari; frantumato il *logos* in una pluralità di *logoi*, il sistema sociale – e il suo *medium*, il diritto – non potranno apparire che come pura, cieca e oscura repressione dell'individualità. L'illuminismo, che pone esplicitamente se stesso come rischiaramento delle tenebre e lotta contro la repressione, assumerà conseguentemente un atteggiamento di fondo caratteristicamente *antigiuridista* e trasmetterà questo atteggiamento (ora esplicito, ora implicito) a tutta la cultura contemporanea.

Se è vera l'osservazione di Augusto Del Noce⁷, secondo cui la modernità non è tanto una dimensione cronologica, quanto assiologica (la dimensione che designa “il punto di non ritorno”, “l'oggi non è più possibile...”), è coerente vedere nell'illuminismo (inteso, ripeto, come la prospettiva per la quale la società può e deve essere rischiarata dalle tenebre e nella quale l'individuo può e deve essere razionalmente integrato) l'ideologia propria della modernità.

6. È dunque proprio dell'illuminismo volersi porre come forza antagonista dei mali propri della modernità: la crisi dell'individualità, la meccanicizzazione della vita, l'appiattimento dei valori, l'estraneazione sociale, in breve – per usare una significativa espressione del Litt⁸ – il primato non dell'uomo, ma delle cose, anzi della “cosa” (*das Ding*), dell'oggettività non antropomorfizzata. E poiché la forza dell'illuminismo non è tanto nelle sue capacità diagnostiche, ma nel suo impegno terapeutico, noi possiamo leggere la storia dell'incarnazione sociale delle idee illuministiche come la storia di una grande sperimentazione: quella di diverse tecniche di salvezza dell'individuo e della sua coscienza contro l'alienazione.

Di tecniche siffatte ne sono già state sperimentate molte nella storia. Le più famose, anche se nate in tempi diversi e spesso ferocemente ostili l'una rispetto all'altra, tengono ormai contemporaneamente il campo e si spartiscono le rispettive sfere di influenza cercando di interferire reciprocamente il meno possibile. Ricordiamone qualcuna. Citerei per prima la tecnica pedagogico-umanistica, quella auspicata da Schiller, da Humboldt, e prima ancora dallo stesso Rousseau, e fatta

⁶ Il detto del Talmud è citato da M. WEBER in *Wirtschaft und Gesellschaft*, tr. it. *Economia e Società*, Milano 1974³, vol. II, 306.

⁷ *L'idea di modernità*, in AA.VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Brescia 1982, 26 ss.

⁸ T. LITT, *Mensch und Welt*, München 1961².

poi propria da tutta la pedagogia moderna e contemporanea. «Il neo-umanesimo educativo – ha scritto Prini – è stato nel suo complesso la promozione di una reintegrazione dell'uomo nella società – ed esso intendeva soprattutto la società politica – attraverso il formarsi di una coscienza nazionale, dove il cittadino ritrovava o doveva ritrovare lo Stato alle radici stesse della propria vita emotiva e morale, del proprio costume, della propria cultura»⁹.

Non ci interessa qui seguire i destini del neoumanesimo pedagogico nel suo incontro (e scontro) con la cultura scientifica e tecnologica che al modello dell'*humanitas* sostituisce quello dell'*homo faber*; ci basti osservare come esso sia stato del tutto omogeneo a quella dinamica che, secondo Carl Schmitt, ha contraddistinto lo Stato moderno come struttura di neutralizzazione, «capace di spegnere ogni tipo di lotta, di far svanire i nemici e di donare a tutti sicurezza, evidenza, comprensione, pace»¹⁰. Il prezzo di questa dinamica era l'esclusione della politica dalla scuola (come micro-società) e dallo Stato (come macro-società). Il fallimento di questo progetto è sotto gli occhi di tutti e si rende evidente nel duplice e parallelo fenomeno per il quale la cultura non trova più il suo luogo unico (o comunque privilegiato) nella scuola e la politica non trova più la sua sintesi all'interno dello Stato (nell'ossequio, cioè, a regole del gioco formali e apolitiche), ma tornano a lacerarsi in dialettiche non componibili o componibili solo al prezzo di *fictiones* che rasentano l'ipocrisia (per fare un unico, ma cospicuo esempio, tratto dall'esperienza italiana degli ultimi decenni, ma non solo da essa, si pensi alla articolatissima legislazione sul "pentimento", cioè ai favori, anzi ai privilegi, concessi ad imputati e a condannati, sia per terrorismo che per mafia, disposti a divenire *delatori*: un modo assurdo di gestire un problema reale, ma essenzialmente politico – nel primo caso – e strettamente criminologico – nel secondo – attraverso le inadeguate e quindi indebite forme garantistiche del processo penale).

Accanto alla prospettiva pedagogico-umanistica, si pone quella che chiamerei la prospettiva tecnologico-progressista. Essa all'omogeneizzazione culturale dei cittadini, ai valori dell'*humanitas*, sostituisce la soddisfazione dei loro bisogni (materiali in primo luogo, ma anche e non secondariamente "ideali" – salva poi la messa a punto dell'inevitabile oggettualizzazione materiale di questi "ideali", quando sono veicolati dalle strutture di una società tecnologica). Nella sua versione più conosciuta e più sperimentata, tale prospettiva è destinata al fallimento nei rispetti dei suoi

⁹ P. PRINI, *Il mondo del lavoro e l'educazione moderna*, in *Cultura e politica* 1 (1968) 29.

¹⁰ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, tr. it. in Id., *Le categorie del politico*, Bologna 1972, 167 ss.

Articoli

obiettivi più propri: dato che non è possibile limitare il continuo accrescimento dei bisogni (che sono paradossalmente indotti proprio da quel sistema di *welfare* che è finalizzato a soddisfarli), non è nemmeno possibile limitare i costi di questa politica o rapportarli alle risorse secondo piani obiettivi. È opinione ormai generalizzata che il modello dello Stato del benessere non possa che fallire, proprio a causa dell'incontenibilità dei costi. Ma dello Stato del benessere può anche essere data un'immagine meno banale, come *inclusione politica realizzata*, intendendo per inclusione «l'inglobamento dell'intera popolazione nelle prestazioni dei singoli sistemi funzionali della società»¹¹. Se tale definizione consente di superare le contraddizioni del modello per dir così consumistico dello Stato del benessere, garantendo inoltre una ben più acuta descrizione della sua realtà effettuale, essa ciò non di meno mostra molto bene il limite che questo modello, come modello illuministico, cioè non solo descrittivo, ma anche e soprattutto propositivo, presenta: l'inclusione, facendo crescere a dismisura la dipendenza politica del cittadino, origina nuove e inedite forme di sofferenza; non già perché tale inclusione sia violenta (può anche esserlo, ma non è questo il punto), ma perché, per dirla con Luhmann, «successi e insuccessi, piani e presunte necessità della politica si trasformano molto rapidamente in destini individuali», in un sintomatico rovesciamento dell'antico sentimento classico, per il quale era il destino individuale a fondersi e a confondersi con quello della città. L'alienazione acquista perciò un nuovo volto: da emarginazione, spossessamento, meccanizzazione dell'esistenza, essa diviene il patire come individui tutto ciò che può patire il corpo sociale in ognuna delle sue molteplici e diversificatissime forme. Dato che ogni richiesta che dal "privato" venga rivolta al "pubblico" deve essere presa sul serio dallo Stato del benessere, ogni risposta del "pubblico" al "privato" è occasione di mutamento di equilibri, di nuove, conseguenti, richieste e quindi all'infinito di dinamicità insoddisfatta e sentita come penosa.

L'ultima prospettiva è quella rivoluzionaria. In questa prospettiva facciamo confluire sia l'ideologia rivoluzionaria marxista, ortodossa ed eterodossa, che oggi appare incredibilmente affievolita sul piano cosmopolitico, sia le nuove prospettive rivoluzionarie islamiche di tipo fondamentalistico, che col marxismo condividono il sogno di una palingenesi da realizzare non semplicemente attraverso una modificazione dei contenuti della coattività sociale (e quindi del diritto) – ipotesi bollata nel lessico marxista come *riformistica* –, ma attraverso la sua definitiva soppressione (la soppressione del diritto *borghese* per il marxismo, la soppressione del diritto

¹¹ Per il concetto di "inclusione", cfr. N. LUHMANN, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, tr. it. *Teoria politica nello stato del benessere*, Milano 1983, 58.

laico per il fondamentalismo islamico). Sotto questo profilo l'ipotesi rivoluzionaria si è offerta e continua ad offrirsi al giudizio della storia, con le conseguenze che tutti conosciamo. Il mito che essa di fatto costruisce – il più consequenziale nei principi, perché il più radicale, ma anche il più aperto nella prassi ad accomodamenti di ogni tipo, purché resti salvo il rinvio ad un futuro roseo, vago e indeterminato delle realizzazioni delle sue promesse – è forse quello che negli ultimi anni ha maggiormente risentito del logorio della critica oltre che delle dure repliche della storia. Ma è anche quello che meno di ogni altro può essere risolto sul solo piano della critica teorica: esso affonda le sue radici in un atteggiamento psicologico di fondo più che in un'analisi obiettiva della realtà. Hegel aveva colto da par suo questa verità (sia pure in un contesto diverso), quando aveva osservato che i «falsi fratelli ed amici del cosiddetto popolo» hanno come *scibboleth*, come segno di reciproco riconoscimento, *der Haß gegen das Gesetz*, l'odio non contro questa o quella legge, ma contro la legge in quanto tale¹².

L'odio contro la società, vista come legge opprimente e soffocante, è antico ed assume sempre nuove forme. «Se io non sono più della legge – gridava Nietzsche – sono il più reietto di tutti gli uomini». Ma ci si può davvero liberare dalla legge o innalzarsi al di sopra di essa, tanto da poterne fare a meno? Nietzsche ha la sua risposta: se a tanto si vuol giungere, bisogna sapere e volere assassinare la legge. Ma i cadaveri mantengono una loro inquietante presenza; è difficile nasconderli e perfino seppellirli. È per questo che egli conclude (con lucidità assoluta): «Io ho assassinato la legge; la legge mi tormenta come un cadavere tormenta un uomo vivo»¹³.

Possiamo ora, forse, trarre qualche prima conclusione. Non esiste nella modernità sistema sociale che non operi, consapevolmente, nel segno dell'integrazione sociale degli individui. Ciò che comunemente chiamiamo *politica sociale*, in senso stretto, dato che in senso ampio ogni politica è sociale, non ha altro oggetto, nel bene come nel male, se non l'uomo in quanto titolare del diritto di essere e sempre più divenire membro integrato della società. È politica sociale la speranza (di fatto ormai realizzata, ma con esiti ben diversi da quelli previsti dai suoi promotori) di una compiuta istruzione pubblica; è politica sociale quella dello Stato del benessere, che propone di sottoporre al controllo pubblico le modalità di soddisfacimento di ogni esigenza privata; e paradossalmente va qualificata come *sociale* anche l'ipote-

¹² Il tema emerge nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Bari 1954, 10.

¹³ L'aforisma nietzscheano può esser letto in *Morgenröte* 1, 14, tr. it. in F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. Colli e N. Montinari, vol. VII, Milano 1964, 18.

si politica rivoluzionaria, solo che si pensi che la pretesa di abolire ogni forma di diritto, Stato e repressione sociale, è, in questa prospettiva, funzionale al far emergere in modi finalmente privi di mistificazione le dinamiche proprie del sociale.

7. Che queste grandi direttrici della politica moderna (ed evidentemente altre ancora) siano ormai da considerare, agli occhi di chi sappia adoperare corretti strumenti di analisi, fallite (rispetto ai loro specifici obiettivi: non è in questione qui la realizzazione di obiettivi diversi, imprevisi e non omogenei rispetto ai *desiderata* iniziali) mi sembra evidente. Lo mostra, del resto, come sopra si accennava, la loro ormai pacifica, ma paradossale, coesistenza all'interno dello Stato contemporaneo; coesistenza che invece di abolire il problema dell'alienazione, nel migliore dei casi lo *disloca*: il conflitto tra individuo e società è forse oggi meno apparente di quanto non fosse un tempo solo perché è ormai tale da travalicare i confini nazionali, perché ha assunto dimensioni planetarie. Dal momento in cui l'individuo scopre la possibilità di rapportarsi all'ordine politico mondiale (si pensi solo, per un esempio del tutto elementare, alle grandi migrazioni internazionali contemporanee), i conflitti politico-ideologici di carattere infra-statale inevitabilmente si ridimensionano; la loro crisi porta ad estrema chiarezza il fallimento dell'illuminismo e dei suoi (pur generosi) postulati di centralità della politica. Potremmo dire conclusivamente, con Niklas Luhmann, che abbiamo ormai raggiunto una consapevolezza: «non si può centrare sulla politica una società funzionalmente differenziata come l'attuale senza distruggerla»¹⁴. La terapia utilizzata per curare la malattia dell'alienazione sembra divenuta ancora più pericolosa per la sopravvivenza della malattia stessa.

8. Il più grande lascito intellettuale della Scuola di Francoforte è consistito in un insegnamento fondamentale, da cui dobbiamo ancora trarre tutte le conclusioni: l'illuminismo nella sua foga razionalizzante e demitizzante è stato anch'esso, paradossalmente, mitopoietico: «già il mito è illuminismo e l'illuminismo ricade nella mitologia»¹⁵. La razionalizzazione del "disagio della civiltà", i tentativi cioè di vincerlo attraverso il ricorso alla ragione calcolante (con il conseguente, inevitabile processo di continua reificazione del reale) appartengono già ai miti delle origini: l'illuminismo ne modifica il linguaggio, non la valenza.

¹⁴ N. LUHMANN, *Teoria politica dello stato del benessere*, 177.

¹⁵ La citazione è tratta dalla premessa alla *Dialektik der Aufklärung* di M. HORKHEIMER – Th. W. ADORNO, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966².

Ma la Scuola di Francoforte non è stata la prima a demistificare l'illuminismo; esso già nel Romanticismo conobbe un poderoso avversario, capace di individuarne la fragilità teoretica, sotto il manto di fiero ottimismo volontaristico e progressistico. Assumo in questo contesto il termine *romanticismo* per riferirmi non tanto al noto movimento artistico e spirituale ottocentesco, ma ad una categoria generale di intendimento dello spirito umano, quella categoria che dal romanticismo ottocentesco è stata definitivamente individuata, ma che in sé è atemporale, appartiene cioè alla struttura dello spirito umano (così come è atemporale, secondo le analisi di Horkheimer e Adorno, la categoria dell'illuminismo, o in altro contesto quella del classicismo). Visto in questa prospettiva, il romanticismo è l'atteggiamento fondamentale che tematizza e rivela i limiti dell'illuminismo, l'impossibilità, da parte del pensiero calcolante, di risolvere compiutamente le contraddizioni della realtà, senza però che per questo solo il romanticismo sappia sostituire la carica prassistica dell'illuminismo con modelli di prassi alternativa.

Il romanticismo, insomma, non assume contenuti problematici diversi rispetto a quelli dell'illuminismo (in particolar modo politico), ma riflette su di essi in modo nuovo: esso mette a fuoco che l'alienazione dell'uomo nella società non dipende tanto dalle condizioni peculiari dell'epoca moderna, ma è piuttosto inerente alla condizione umana in generale (e al più ciò che varia storicamente è il grado di reattività all'alienazione). Il romanticismo intuisce che nella società l'uomo vive in una situazione di disagio insanabile, aggravato, anziché alleviato, dalla contraddizione radicale in cui, senza avvedersene, cade l'illuminismo con le sue pretese social-terapeutiche. Se l'alienazione consiste nell'oppressione che lo spirito, come spirito libero, senta ad opera del diritto e delle strutture sociali, in quanto estrinseci e artificiosi, nessuna tecnica sociale di liberazione – questo l'insegnamento del romanticismo – potrà essere adeguata a scioglierla, perché una tecnica è sempre, a suo modo, artificiale e la libertà non potrà mai essere guadagnata attraverso l'artificialità, attraverso cioè ciò che costituisce la sua più puntuale antitesi.

A questa stessa conclusione, in un contesto diverso, ma con profonde analogie rispetto al nostro, era giunta la saggezza di Freud. «Il programma impostoci dal principio del piacere: diventar felici, non può essere adempiuto»¹⁶. E non può essere adempiuto per il motivo radicale che la felicità non può essere il risultato necessario di un'*attività programmata*, anche se programmata nel migliore dei modi.

¹⁶ La citazione freudiana è tratta dal saggio *Das Unbehagen in der Kultur*, tr. it. in S. FREUD, *Il disagio della civiltà e altri scritti*, Torino 1971, 219.

9. Le suggestioni romantiche sono preziose, perché, se prese sul serio, e non (come spesso oggi succede) come vaghe querimonie sull'alienazione del mondo moderno, ci rendono possibile una presa di coscienza lucida e fredda sul perché della *insanabilità* del disagio dell'uomo nella società e conseguentemente sui limiti strutturali di ogni politica che sogni di rimuovere questo disagio completamente. Nello stesso tempo, questa presa di coscienza ci può aiutare a comprendere in modo più appropriato quale sia la struttura più intima della libertà dell'uomo da una parte e del diritto dall'altra e come l'una interagisca sull'altra.

10. Che non solo la nostra libertà sociale, ma la nostra libertà *tout court* abbia bisogno del diritto, come sua struttura, è verità antica che già nei classici è esposta con efficaci espressioni. Ma nei limiti in cui questa verità è presentata empiricamente, può venire gravemente distorta. Come limite alla libertà, il diritto generalmente viene presentato come un *aliquid mali*; un male necessario, ma che non perciò cessa di essere un male. Ma da questa considerazione a quella per la quale un male necessario può in definitiva essere anche considerato un bene (non in sé, ma in quanto necessario) il passo è breve. Si verifica, cioè, a carico del diritto, qualcosa di analogo al paradosso dell'egoismo in economia, che da Mandeville e da Smith giunge fino a Schumpeter; nella società moderna (e in particolare in quella capitalistico-industriale) nella misura in cui ognuno agisce per perseguire solo i propri particolari interessi, si realizza e massimizza il bene collettivo. Ma questa dinamica funziona in base ad una condizione implicita: che gli individui economicamente egoisti rispettino le regole del gioco sociale e cioè le leggi (si dà anche un'altra condizione implicita – che qui ci interessa meno – e cioè che essi siano socialmente inquadrati da persone, funzionari, poliziotti, giudici, politici, il cui codice comportamentale non sia egoistico; condizione questa che non si coordina certo molto bene con la precedente).

Non stupisce pertanto che l'illuminismo nel suo preteso e conclamato realismo cerchi di rimuovere il disagio, salvando il diritto come male (o come bene) necessario, ma riducendone la valenza in modo sintomatico, facendone ad esempio solo una forma (si pensi banalmente a Kelsen) per mostrare che nei contenuti non è il diritto, ma la politica – cioè in definitiva la volontà del soggetto stesso, in quanto politicamente attivo – a imporsi; o demistificandone l'imperatività (come fa ad esempio il realismo giuridico), ritenendola solo il prodotto di una (benefica) pressione psicologica collettiva.

Il risultato non è però quello voluto e sperato. Il disagio non viene superato, ma assume nuove forme: un accordo universale per rispettare le regole del gioco (per

riprendere il paradosso dell'egoismo in economia con le sue condizioni implicite) non implica di per sé il raggiungimento di un accordo *sul gioco cui giocare*. Riprendiamo un accenno già fatto: un sistema assiologico politeistico potrà garantire la razionalizzazione assoluta del gioco sociale (e la conseguente eliminazione del disagio) solo quando si sia stabilito il valore gerarchicamente prevalente, quello cioè che detta quali siano le regole del gioco da giocare. Ma le teorie formalistiche e realistiche del diritto (in tutte le loro innumerevoli e in fondo irrilevanti varianti) negano che si possa giungere a tanto. Il fondamento ultimo dell'azione sociale resta in definitiva nell'ambito dell'arbitrarietà e il disagio ricompare puntualmente, con i suoi tempi e le sue modalità.

Che la nostra libertà abbia bisogno del diritto è quindi verità che chiede di essere ripensata al di là delle ovvietà empiriche cui avevamo accennato. È questa la strada che ci indicano le teorie del fondamento trascendentale (Kant, Hegel), o, diremmo piuttosto noi, esistenziale del diritto. Una libertà come quella dell'uomo ha bisogno del diritto perché è una libertà finita e ciò che è finito non può muoversi nell'indeterminatezza di ogni presupposto, ma solo misurandosi e confrontandosi con un limite. Nel limite è il disagio della libertà, ma nel limite si dà anche la sua unica possibilità di farsi libertà reale. E la libertà del singolo è reale quando è coordinata con le libertà degli altri singoli; quando in questo reciproco coordinarsi non solo si accetta la subordinazione a comuni regole del gioco, ma ci si riconosce come simmetrici giocatori di un unico e supremo gioco, che è quello dell'esistenza. Questo riconoscimento dell'altro ci preclude ogni illusione di autosufficienza, di affermazione illimitata della nostra volontà singola; ma nello stesso tempo ci costituisce come soggetti reali di una esistenza reale, che è sempre e soltanto coesistenza. Nel "riconoscimento come relazione giuridica fondamentale" il diritto perde ogni dimensione di arbitrarietà, perché si sottrae al condizionamento ultimativo della politica: diviene esso stesso il fatto pre-politico che fa da fondamento alla politica come attività umana intersoggettiva.

11. Possiamo ora giungere alle ultime battute del nostro discorso. Può la politica (nella forma specifica della politica sociale) *in un'epoca di dominante relativismo* mediare davvero tra struttura sociale e individuo? Nella prospettiva che abbiamo assunto (e che, si ricordi, non esclude affatto ulteriori necessarie integrazioni da parte di altre prospettive) la risposta va facendosi chiara. Una politica sociale meramente decisionista, che cioè non trovi che in sé i propri criteri, non potrà mai realizzare lo scopo che le viene affidato: essa, ridotta a struttura di somministrazione di diritto e danaro, amministrati da burocrati, non saprà selezionare le domande cui

dar risposta rispetto alle tante da lasciare inappagate se non in base a criteri decisionali del tutto arbitrari o (il che in fondo è lo stesso) sulla spinta di forze meramente corporative. La sua sfera di operatività verrà così più o meno consapevolmente deviata verso fini di mera autoconservazione. Se al contrario la politica assume come sua misura i dati strutturali del diritto (di cui quello che abbiamo citato, il riconoscimento, è solo il primo e il più generale, ma non certamente l'unico criterio né quello riassuntivo), essa non eliminerà il disagio dell'interazione, norme-individuo, ma lo indirizzerà nel senso esistenzialmente autentico.

Sottomessa al diritto, inteso come struttura esistenziale, la politica sociale non può essere una tecnica di promozione politica da parte di chi detiene o lotta per detenere il potere, né il velo usato per coprire auto-gratificazioni sociali da parte di gruppi di interesse. Sottomessa al diritto, la politica può apparire in sé ben poca cosa: poco più che il tentativo di dare concretezza – attraverso le vie proprie dell'azione collettiva – ad un principio ideale. Ma poiché si tratta del principio ideale sul quale – ne siamo noi o no consapevoli – si basa tutta la tradizione dell'Occidente (e oramai del mondo intero), esso va curato pazientemente e amorevolmente, diffidando delle grandi parole, ma promuovendolo negli spazi che gli sono propri.

Il riconoscimento, come principio giuridico, implica essenzialmente riconoscimento di dignità, di pari dignità di tutti gli uomini. Dignità significa qui non solo un valore propriamente morale, ma una dimensione strettamente giuridica, quella nella quale il rispetto si unisce alla simmetria e le diseguaglianze, per quanto ampie, non devono divenire tali da soffocare l'eguaglianza radicale tra gli uomini. Come promotrice del riconoscimento all'eguale dignità di tutti gli uomini, la politica ha un campo vastissimo di azione, che non può esserle sottratto se non dalla caduta, nella coscienza umana, della centralità di questo valore, come valore giuridico.