



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

# Crisi: analisi socio-sistemica di un concetto complesso

**Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione**

**Dipartimento di Scienze Politiche**

**Dottorato in Studi Politici**

**Eugenia Gaia Esposito**  
**Matricola 1672840**

Relatore  
Luca Scuccimarra

Ciclo XXXVI

## INDICE

INTRODUZIONE	3
1. CRISI: UN'ANALISI COMPOSITA	
1.1 Crisi: fondamenti del problema	
1.1.1 Ruolo simbolico del concetto	15
1.1.2 La parola: origini e usi	18
1.2 Rappresentazioni della crisi: realtà e narrazione	20
1.3 Crisi e mutamento sociale. La relazione tra cause ed effetti	
1.3.1 Il processo graduale	22
1.3.2 Una teoria della "sproporzionalità"	24
1.3.3 Crisi e progressione sociale	25
1.4 Critica e crisi	29
1.5 Il tempo e la crisi	34
1.6 Crisi, rivoluzione, catastrofe: differenze e rimandi	
1.6.1 Crisi e rivoluzione	40
1.6.2 Crisi e catastrofe	45
2. LE DECLINAZIONI SOCIALI DELLA CRISI. DAL "MACRO" AL "MICRO"	
2.1 L'orizzonte della complessità sociale	
2.1.1 La "complessità" secondo la Teoria dei sistemi sociali	51
2.1.2 La complessità tra ordine e discontinuità	59
2.2 Una teoria della crisi	
2.2.1 Organizzazione, ordine e disordine	64
2.2.2 Perturbazione e incertezza	66
2.3 Le spie critiche	
2.3.1 Il Rischio	68
2.3.2 Il Pericolo	77
2.4 Dalla crisi oggettiva alla crisi soggettiva	
2.4.1 Crisi e vulnerabilità	81
2.4.2 L'inafferrabilità del mondo. Angoscia e alienazione	88
3. CRISI DEL SISTEMA SOCIALE	
3.1 "Crisi nascosta"	
3.1.1 L'assenza della crisi nella Teoria dei sistemi sociali	95
3.1.2 Realtà e tempo	97
3.1.3 L'inganno dell'autoriproduzione	99
3.1.4 La questione della riflessività	102
3.1.5 Non c'è critica senza crisi	104
3.2 Il dibattito Luhmann-Habermas	
3.2.1 Le obiezioni di Jürgen Habermas	107

3.2.2	La crisi tra integrazione sistemica e integrazione sociale	117
3.3	Crisi e critica in Habermas	
3.3.1	Crisi e capitalismo maturo	122
3.3.2	La relazione tra crisi e critica	129
4.	CRITICA DELLA CRISI CONTEMPORANEA (COMBINAZIONI E APERTURE)	
4.1	Metodo sistemico ed esercizio critico	
4.1.1	Critical Systems Theory: un nuovo paradigma	135
4.1.2	Una critica senza crisi	141
4.1.3	Teoria dei sistemi sociali e critica immanente	150
4.2	Critica e crisi del presente	
4.2.1	Forme di vita e capitalismo: il punto di vista di Rahel Jaeggi	153
4.2.2	La crisi onnicomprensiva secondo Nancy Fraser	166
4.3	La crisi come evento riflessivo	173
	CONCLUSIONE	180
	BIBLIOGRAFIA	184

## INTRODUZIONE

Questo lavoro nasce dall'intento di misurarsi con un concetto complesso, complicato da maneggiare: il concetto di crisi. La problematicità di questa operazione è connessa direttamente alla sua estensione, semantica e concettuale. La crisi, di cui attualmente si discute ovunque, assume molteplici declinazioni – crisi economica, politica, sanitaria, ecologica ecc., tanto da aver indotto lo storico Adam Tooze a rilanciare il concetto di “policrisi”<sup>1</sup> (che era stato introdotto negli anni '90 da Edgar Morin<sup>2</sup>). L'odierna “policrisi” si costituisce come un unico corpo composto da molteplici crisi – una specie di “idra”, mostro dalle tante teste – le cui cause e i cui esiti sono embricati tra loro. Ne deriva che non si possa parlare di crisi ecologica, politica, economica o della crisi caratterizzata da disuguaglianze e lavoro precario sottopagato, senza considerarle come tutte sussunte entro un unico, perpetuo movimento di discontinuità e contraddizione.

Ora, l'obiettivo che con il presente lavoro si tenta di perseguire non è tanto quello di entrare nel merito delle singole crisi che la “grande crisi” contemporanea sussume, quanto piuttosto quello di addentrarci nelle dinamiche della crisi stessa. Più esattamente, si intende analizzare le modalità mediante le quali una crisi può avere origine, può dispiegarsi e, così, concretizzarsi in singoli, contingenti “momenti critici”. Per fare ciò, si è inteso adottare un approccio sistemico e critico insieme. L'idea che permea l'intero lavoro è invero quella secondo cui, perché una crisi possa essere compiutamente scandagliata, sia necessario adottare un approccio tanto descrittivo quanto critico.

Nel primo capitolo ci si è concentrati su una ricostruzione preliminare del concetto di crisi, che consente di porre il problema da esso rappresentato in termini teorici. Ovvero, ci si è in qualche modo orientati all'analisi di aspetti che “toccano” la crisi, senza entrare direttamente nel merito della sua struttura. Com'è consueto procedere, ci si è preoccupati, dapprima, di rilevare le determinazioni semantiche del lemma, seguendo la lezione, oramai paradigmatica, di Reinhart Koselleck. Il termine greco *krisis*, da cui “crisi” deriva, ha la radice del verbo *krinein*, che significa “separare”, ma anche “scegliere”, “decidere”<sup>3</sup>. Per lungo tempo, questo termine è stato utilizzato in

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Tooze, *Shutdown. How Covid Shook the World's Economy*, Penguin Books, London 2021.

<sup>2</sup> Cfr. E. Morin, Anne B. Kern, *Terre-patrie*, Seuil, Paris 1993; trad. it. di S. Lazzari, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

<sup>3</sup> Si rimanda a R. Koselleck, *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 2006, trad. it. di C. Sandrelli, *Il vocabolario della modernità*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 95-109 e R. Koselleck, *Krise*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1997; trad. it. di G. Imbriano, S. Rodeschini (a cura di) *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre corte, Verona 2012.

ambito medico dove era impiegato per inquadrare un determinato stadio della malattia<sup>4</sup>. O meglio, con il termine crisi si andava a designare il momento culminante della malattia, considerato decisivo per esprimersi in merito al successivo decorso della stessa. È nel momento della crisi che il medico poteva decidere come agire in vista di un miglioramento o, al contrario, decretare l'irrimediabilità della patologia. La crisi, che ha conservato l'originaria accezione nascondendola, è arrivata a rappresentare così – in una prospettiva più ampia – l'evidenziarsi e concretizzarsi di tendenze di crisi sotterranee, la cui accumulazione e radicalizzazione porta l'evento critico a emergere apertamente. Essa, peraltro, continua, ad un'analisi più attenta, a poter essere correlata all'idea della separazione, della scissione (se non anche, della frattura): tra un prima e un dopo, ma anche tra una cosa e l'altra. È in virtù di questa propensione alla separazione che il concetto di crisi risulta essere strettamente connesso a quello di “tempo”: la crisi e il tempo sono legati da un nesso inscindibile, nella misura in cui non solo la prima concorre a organizzare il secondo attraverso il suo solo dispiegarsi, ma anche perché è essa stessa intrisa di temporalità. Già quando emerge, la crisi restituisce un'idea della situazione storica di una società – della sua tenuta, della sua propensione al cambiamento – ma non solo, detta anche la necessità di ragionare in termini di tempo. Nel momento in cui si origina, la crisi è carica del suo passato, ma si configura altresì come un'apertura al futuro (sebbene “dolorosa”): a partire dalla crisi è possibile pensare a una trasformazione dello stato attuale delle cose, che può avvenire, ad esempio, attraverso un processo di apprendimento. Rahel Jaeggi<sup>5</sup>, esponente dell'ultima propaggine della Teoria Critica, spiega a questo proposito che “L'apprendimento avviene effettivamente laddove i problemi che insorgono possono essere padroneggiati riflessivamente, a un certo livello normativo, nella modalità di un processo di arricchimento e trasformazione”<sup>6</sup>. È in questo senso che la crisi può essere concepita non solo come disequilibrio, ma anche come alterazione che produce informazioni utili per una possibile “revisione”.

Risulta essere preliminare, rispetto all'esplorazione degli anditi oscuri della crisi, un ulteriore aspetto: quello della sua comunicazione e del suo “racconto”. Ovvero, ci si interroga, nel corso della prima parte, circa i modi attraverso cui la crisi può essere “narrata” e “comunicata”. In questo senso, sono state compiute delle distinzioni tra la rappresentazione “reale” della crisi e quella “narrata”. Questa distinzione, inoltre, può essere combinata con un'altra questione essenziale: il

---

<sup>4</sup> Questo è solo uno, e probabilmente il più noto, impiego originario del termine crisi, ma non è l'unico. Gli altri significati e usi saranno ricostruiti nel corso del primo capitolo.

<sup>5</sup> Per un inquadramento del pensiero di R. Jaeggi si veda: G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 316-356.

<sup>6</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014, trad. it. di M. De Pascale, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano 2021, p. 306.

rapporto tra le cause di una crisi, il suo inveramento concreto e le conseguenze che la stessa produce. A questo proposito, è stato ricostruito, in particolare, il punto di vista della sociologa Sylvia Walby, che nega che vi sia una stretta corrispondenza tra l'entità delle cause di una crisi e la portata del suo effettivo dispiegarsi<sup>7</sup>. Invero, il nucleo centrale di questa argomentazione è quello secondo cui anche cause d'entità contenuta possono portare a conseguenze "consistenti". Questo aspetto d'altronde è cogente rispetto alla natura esibita dalle crisi attuali: la crisi è spesso (e sempre più spesso) imprevista, inavvertita, eppure "sconvolgente" nel suo accadere, così come le tendenze di crisi sono sempre più eterogenee, imbricate e sotterranee. È così che della crisi comincia a disvelarsi l'elemento principale, cioè la sua natura internamente opaca, nascosta, che solo la critica può sondare.

La ricomposizione iniziale della crisi e delle sue articolazioni continua attraverso l'analisi della sua attiguità rispetto a concetti simili: il concetto di rivoluzione e quello di catastrofe. L'analisi comparativa tra queste tre nozioni consente di cogliere in maniera più precisa e capillare le caratteristiche delle crisi. Infatti, benché questa condivida con gli altri due concetti l'idea del sovvertimento di un ordine, mostra di essere denotata da peculiarità del tutto proprie, in primo luogo quella dell'"oscurità". La crisi, in questo senso, non esplose, cioè non è mobilitata da individui per perseguire uno scopo (come nel caso della rivoluzione) né assume l'aspetto di una "detonazione" che non lascia scampo (come la catastrofe): al contrario, la crisi serpeggia all'interno dell'ordine sociale, si lascia intravedere per poi emergere. Questo esito però non è mai scontato: la crisi potrebbe anche non concretizzarsi mai, conservandosi latente.

Nel secondo capitolo si persegue l'intento di associare alla crisi degli indicatori, per arrivare a cogliere i suoi "sintomi". Questo capitolo si configura come un discorso che potrebbe anche "esistere solo per se stesso", ed è imperniato su un'analisi complessiva della crisi: si muove dalla dimensione "macro" per raggiungere quella "micro", dall'esame della dimensione strutturale della crisi per passare poi alla rilevazione delle sue ricadute soggettive. Nel realizzare questo discorso, si è ritenuto necessario creare un orizzonte teorico di riferimento, che consentisse di descrivere il conteso entro cui l'evento critico sorge. La descrizione della società come sistema complesso è parsa, in questo senso, utile. Ciò poiché, non solo dalla matrice sistemica si sono sviluppate alcune concezioni (o, addirittura, teorie) della crisi, ma anche perché l'approccio sistemico consente di comprendere alcune dinamiche "tecniche" che sottendono l'emersione della crisi stessa. Cioè,

---

<sup>7</sup> Cfr. S. Walby, *Crisis*, Polity Press, Cambridge 2015, pp. 18-21.

consente di dare conto delle embricature “orizzontali” che caratterizzano la società e che rappresentano terreno fertile per la comparsa delle crisi.

Lunga parte di questo capitolo è stata pertanto dedicata alla ricomposizione della Teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann<sup>8</sup>, nonché all’approfondimento della *crisologie*<sup>9</sup> di Edgar Morin, che da una prospettiva sistemica muove. Nel caso della teoria di Luhmann, ci si è concentrati sull’analisi del concetto di *complessità*; attraverso il concetto di complessità si è tentato, così, di rappresentare il funzionamento della società moderna. Nel caso di Morin, invece, sono state tematizzate le categorie che egli ha assunto per spiegare le dinamiche di “riproduzione del mondo”, in particolare i concetti di “ordine” e “disordine”; si è pervenuti, così, alla ricostruzione della sua teoria della crisi e dei concetti principali che la sostengono, come ad esempio quello di “perturbazione”. La teoria della crisi di Morin è un esempio di spiegazione sistemica della crisi, che rivela la sua utilità nei termini di una ricostruzione della crisi come fenomeno complesso. Ora, l’esclusivo impiego della teoria dei sistemi sociali di Luhmann non avrebbe potuto condurci a una simile rappresentazione della crisi, dal momento che essa, all’interno di tale impianto teorico, è assente. Ne deriva che la teoria dei sistemi sociali, per quanto colga elementi di irritazione del sistema, derivanti da squilibri di complessità provenienti dall’ambiente, si riduca a un’operazione meramente descrittiva, che non apre alla possibilità di concettualizzare la crisi così come a quella, correlata, di esercitare la critica.

Considerato il presupposto teorico di questa rappresentazione della crisi, è possibile rilevare che essa possa svilupparsi progressivamente: di questo sviluppo progressivo possono essere rintracciati degli indicatori, che coincidono con le dimensioni del rischio e del pericolo. Il rischio e il pericolo, nelle loro distinte articolazioni – il primo nasce e circola in maniera sotterranea, il secondo invece si delinea in modo più evidente – costituiscono, dalla nostra prospettiva, delle “spie di crisi”. In questo quadro, il rischio è indagato, sulla scorta della riflessione di Ulrich Beck<sup>10</sup>, come disequilibrio latente della società, come anticipatore di un’alterazione potenzialmente concreta che pervade con sempre maggiore assiduità l’ordine sociale: esso si diffonde, si articola e disarticola nei diversi settori della società, concorrendo a produrre uno stato di incertezza e instabilità che diventa sempre

---

<sup>8</sup> Il pensiero di Niklas Luhmann è “condensato” in *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984; trad. it. di A. Febbrajo, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990. Ma, anche, nel suo ultimo lavoro: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997; trad. fr. di F. Le Bouter, *La société de la société*, Exils Éditeur, Paris 2021. (Di quest’ultimo, corposissimo, testo non esiste una traduzione italiana; qui si è scelto di considerare la versione francese).

<sup>9</sup> Cfr. E. Morin, *Pour une crisologie*, in “Communications”, n. 25, 1976; trad. it. di A. Palumbo, *Per una teoria della crisi*, in M. d’Eramo (a cura di), *La crisi del concetto di crisi*, Lerici, Milano 1980, pp. 191-211.

<sup>10</sup> Si rimanda, per ora è sufficiente, alle note riflessioni che l’autore ha elaborato in U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; trad. it. di G. C. Brioschi, M. Mascarino, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2018.

più percepibile. Il pericolo, dal canto suo, si costituisce invece già come un passaggio verso l'inverarsi della crisi; è una spia più diretta, tangibile che pone l'individuo in una condizione attiva e passiva allo stesso tempo: la percezione del pericolo – di una crisi imminente – può immobilizzare ma anche sollecitare nell'individuo la spinta all'azione, che può tradursi nella consapevolezza di dover prendere delle decisioni.

È, così, dunque che si delinea il passaggio da una dimensione oggettiva della crisi a una soggettiva. Come si caratterizza la crisi, se ad essere preso in considerazione è l'individuo? Cioè, come si declina la crisi dalla prospettiva del soggetto? Questa domanda nasce da un presupposto, che Jürgen Habermas ha enunciato in *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, secondo cui la crisi non è mai solo oggettiva, ma sempre anche soggettiva, ossia esibisce altresì l'aspetto che essa assume quando è "attraversata" dall'individuo: "solo nel momento in cui i membri della società *vivono* i mutamenti strutturali come critici per la sussistenza e sentono minacciata la propria identità sociale, solo allora noi possiamo parlare di crisi"<sup>11</sup>. La crisi nell'individuo assume, rispetto all'orientamento che si è scelto di seguire, in primo luogo l'aspetto della vulnerabilità. Nella declinazione "ontologica", la vulnerabilità si costituisce come naturale esposizione dell'individuo alla possibilità di essere danneggiato dall'altro. Ma questo stato assume anche determinazioni particolari quando insorgono condizioni specifiche – culturali, politiche e istituzionali – di instabilità. Entrano in gioco, così, considerazioni circa quelle condizioni particolari che portano i soggetti e i gruppi a essere qualificati come "vulnerabili": in tal caso, si parla di vulnerabilità "situata"<sup>12</sup>.

La considerazione dell'instabilità, che si riverbera e determina nel campo dell'individualità, induce a prendere in esame le manifestazioni peculiari della stessa. È in questa prospettiva che sono analizzate le articolazioni del disagio sociale, in termini soprattutto di angoscia e alienazione. La prima consegue a uno stato di "dispersione" percepito dal soggetto, la seconda invece corrisponde alla rigidità che dallo stesso è, contestualmente, esperita. In entrambi i casi, queste sono conseguenze soggettive del procedere del mondo che, a causa dell'iper-accelerazione sociale, sottrae all'individuo i criteri per una comprensione appropriata dei suoi meccanismi e un orientamento da seguire per incidere sui processi di cui esso è teatro. È in questo senso che il sentimento di dispersione si converte in angoscia e la rigidità in alienazione. Nel caso precipuo dell'alienazione, su cui si è più indugiato, essa coincide con la perdita di possibilità per l'individuo di riconoscersi come capace di attuare delle scelte e di concretare progetti: in altri termini, il

---

<sup>11</sup> J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1973; trad. it. di G. Backhaus, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 6.

<sup>12</sup> Per comprendere questa distinzione, si veda G. Zanetti, *Filosofia della vulnerabilità. Percezione, discriminazione, diritto*, Carocci editore, Roma 2021, p. 9.

soggetto non si identifica più con la sua stessa vita, che risulta così impoverita, sbiadita, alienata appunto. Rahel Jaeggi ha indagato in maniera composita il concetto di alienazione, arrivando a concepire come progetto critico quello di articolare la possibilità per l'individuo di pensare la sua esistenza come propria<sup>13</sup>. Questo ragionamento esula, per Jaeggi, da un discorso di natura puramente etica: ragionare sulla possibilità per l'individuo di realizzare la sua esistenza in modo "pieno" non attiene alla concretizzazione di un ideale di "vita buona", ma rappresenta la condizione primaria perché l'individuo possa realizzarsi in quanto tale. Ovvero, l'individuo non alienato è un individuo libero di avere presa sulla propria esistenza, a prescindere da uno standard etico a cui corrispondere.

Una volta scandagliata la crisi nella sua dimensione complessiva, si è provato a capire cosa ci sia di "incompiuto" nel progetto sistemico di rappresentazione della realtà sociale. L'assenza di concettualizzazione della crisi è, a questo punto, indagata per poter meglio chiarire cosa si intenda realmente per "crisi". Una lacuna si presenta così, paradossalmente, come disvelatrice.

La teoria dei sistemi sociali, come si è detto, restituisce una rappresentazione interessante del meccanismo della società, tuttavia cade e perde di attendibilità su un punto saliente, che è quello rappresentato dal disequilibrio, dalla contraddizione e dall'inceppamento. Il principio sistemico dell'autoriproduzione costante della società – l'*autopoiesi*<sup>14</sup> – nasconde l'eventualità che il sistema sociale possa andare in contro a irrigidimenti e blocchi del suo funzionamento. Ossia, la crisi nella teoria dei sistemi sociali si lascia intravedere sotto forma di irritazione, ma scompare immediatamente nel momento in cui il sistema avvia il processo di autoriproduzione, che è rappresentato come inarrestabile e continuo: in questo senso, la crisi sembra essere metabolizzata dal sistema, prima ancora che essa emerga in maniera sostanziale. I problemi della teoria sistemica sono stati accuratamente colti da Habermas, che durante gli anni '70 ha intrattenuto con Luhmann

---

<sup>13</sup> Cfr. R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt a.M., 2005; trad. it. di G. Fazio, A. Romoli, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvecchi, Roma 2017.

<sup>14</sup> Il concetto di *autopoiesi* nasce con i biologi H. Maturana e F. Varela, che lo hanno spiegato in: H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Springer, Berlin 1980; trad. it. di A. Strgapede, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 2001. È prima di tutto opportuno segnalare che Maturana e Varela partono dal presupposto secondo cui è necessario rinunciare all'idea di un mondo oggettivo di cose o eventi che il conoscere umano rispecchierebbe così come sono all'esterno: "Il fenomeno della conoscenza non può essere concepito come se vi fossero 'fatti' o oggetti qui fuori che noi osserveremmo e stiveremmo nella nostra testa" (H. Maturana, F. Varela, *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria S.A, Santiago de Chile 1984; trad. it. di G. Melone, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1992, pp. 25-26); piuttosto la nostra esperienza del mondo "è indissolubilmente legata alla nostra struttura. Non vediamo lo 'spazio' del mondo ma viviamo il nostro campo visivo; non vediamo i 'colori' del mondo ma viviamo il nostro spazio cromatico" (ivi, p. 37). Come vedremo, Luhmann adatterà questa idea alla sua teoria sociale. Per Maturana e Varela, a partire da questa premessa, l'autopoiesi corrisponde al processo di omeostasi che gli esseri viventi (i sistemi) attivano per affrontare i cambiamenti di stato; l'autopoiesi coincide, in questo senso, con un'organizzazione circolare che porta alla conservazione del sistema in quanto unità. L'autopoiesi, in altre parole, è il processo attraverso cui i sistemi riproducono se stessi.

una disputa, raccolta in *Teoria della società o tecnologia sociale*<sup>15</sup>. La critica di Habermas riesce a evidenziare i limiti della teoria sistemica luhmanniana che, pur essendo sociale, non riesce a smarcarsi dalla matrice biologica e cibernetica da cui muove. Habermas lascia così emergere le rigidità e chiusure di una teoria che trascura, a causa delle stesse, alcuni aspetti ineludibili dell'esistenza sociale.

Lo scandaglio critico dell'apparato sistemico da parte di Habermas è andato di pari passo con l'elaborazione di un suo proprio indirizzo teorico, che si è sistematizzato altresì attraverso la concettualizzazione della categoria di crisi: è emersa, in questo senso, dalla sua prospettiva, la relazione tra critica e crisi. Habermas – che pure ha tratto, per la costruzione della sua teoria, elementi dall'apparato sistemico luhmanniano (e prima ancora da quello parsonsiano) – concepisce la realtà come divisa in sistema e mondo della vita. Il sistema è, dalla sua visuale, l'insieme dei processi economici e amministrativi, mentre il mondo della vita è concepito come il luogo dell'integrazione sociale, nonché della riproduzione culturale e simbolica, cioè come dimensione entro cui i processi comunicativi possono esplicarsi. È proprio nella separazione tra le due dimensioni della società, articolata soprattutto in *Teoria dell'agire comunicativo*<sup>16</sup>, che per Habermas risiede l'origine della crisi: la crisi emerge là dove il sistema invade il mondo della vita, cioè allorché i processi economici sconfinano nel campo delle relazioni socio-culturali. La dinamica dell'invasione – che Habermas definisce precisamente “colonizzazione” del mondo della vita – dà luogo a peculiari esiti che si sintetizzano in patologie sociali, esperite dall'individuo: l'alienazione, la reificazione e la perdita complessiva di senso. Quello di Habermas nasce come un progetto di critica delle storture dell'ordine sociale, che consente di interpretare la crisi tenendo conto della dimensione dell'individuo, aspetto che invece è del tutto trascurato da Luhmann. Habermas, peraltro, a riprova del suo interesse per l'analisi delle anomalie della società, ha apertamente accolto e trattato il tema della crisi in *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*<sup>17</sup>. In questo testo del 1973 (pubblicato per la prima volta in Italia nel 1975), Habermas sintetizza rigorosamente le tendenze di crisi che sembrano delinearci all'interno della società tardo-capitalista e che possono essere ricondotte, dalla sua prospettiva, alle politiche dello Stato assistenziale. Ne emerge un'immagine della crisi che, sebbene si dispieghi come anomalia del sistema politico-amministrativo, non smette mai di essere analizzata nell'ottica del suo punto di caduta: l'individuo.

---

<sup>15</sup> Cfr. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971; trad. it. R. Di Corato, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano 1973.

<sup>16</sup> Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1-2, Il Mulino, Bologna 2017.

<sup>17</sup> Si veda J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit.

Nell'ultimo capitolo si è scelto, a partire dalla prospettiva teorica habermasiana, di esplorare posizioni che in parte la sviluppano e in parte se ne discostano, e che permettono di evidenziare la necessità e il potere della critica. Come si ribadisce, la ricostruzione di una argomentazione opposta rispetto a quella che si intende dimostrare può concorrere, in un certo senso, a corroborare la posizione sostenuta. È a tale scopo che, nell'ultima parte del lavoro, è stata altresì data attenzione al pensiero della sociologa luhmanniana Elena Esposito. Esposito sostiene che la teoria dei sistemi sociali riesca ad attivare l'esercizio della critica: l'elemento che, a suo dire, consentirebbe tale operazione corrisponde al criterio della differenza<sup>18</sup>. La teoria dei sistemi sociali si è, invero, imperniata su questo criterio; esso è assunto anzitutto come distinzione tra sistema e ambiente, ma è protagonista anche di una delle operazioni principali che il sistema sociale attua per sopravvivere: la selezione. Con l'atto della selezione il sistema compie una cernita delle alternative disponibili, che altro non sono che possibilità di esperienza. Ne sceglie alcune ma ne scarta altre che, comunque, restano sempre potenziali, ossia conservano la possibilità di essere attualizzate in un secondo momento. La selezione, durante la quale si produce il "senso", è anche un esercizio di produzione della contingenza e, così, di "socializzazione" con la stessa. La critica, per Esposito, risiederebbe allora proprio nella capacità, mostrata dalla teoria dei sistemi, di contemplare la contingenza, ossia, più esattamente, di "normalizzare" l'improbabilità e l'inatteso. Questa normalizzazione dell'imprevisto rientrerebbe, secondo Esposito, in un esercizio di critica, poiché permette all'individuo di dotarsi di strumenti necessari per farvi fronte.

Esposito intende così dimostrare che, per attivare la critica, la crisi non sia necessaria, condizione che invece sembra esistere per la teoria critica. Esprime così l'ipotesi secondo cui la critica esercitata da Luhmann sia solo una delle possibili versioni della critica, concependo quella proposta dai teorici critici come non "esclusiva" e non "assoluta". Esposito, tuttavia, compie un errore: la crisi è un elemento imprescindibile perché la critica si attivi, poiché solo a partire da essa è possibile indagare le contraddizioni che la muovono, così come delineare eventuali soluzioni. La critica della teoria di Luhmann, eludendo l'elemento della crisi, esibirebbe pertanto come utilità solo quella di indicare come accogliere la possibilità dell'imprevisto. In questo modo, essa però si arresta sul presente, presentandosi non interessata a proporre soluzioni: questa idea di critica non contemplerebbe, pertanto, la relazione tra teoria e prassi. La teoria critica, invece, che dalla crisi muove, assume quest'ultima come molla per l'indagine delle contraddizioni che essa sottende. La teoria critica, che esercita in ultima istanza una critica immanente, mira a portare alla luce le

---

<sup>18</sup> Questa posizione è espressa chiaramente in E. Esposito, *Critique without crisis: Systems theory as critical sociology*, in "Thesis Eleven", vol. 143, n. 1, 2017, pp. 18-27.

contraddizioni intrinseche all'ordine sociale, con un intento emancipatorio. Cioè, non tende soltanto a separare concettualmente ciò che è giusto da ciò che non lo è, ma anche a delineare soluzioni di cambiamento non regressivo. L'agire comunicativo di Habermas, in tal senso, nasce da questo presupposto e tende proprio a questo scopo.

Ne deriva che non può esserci critica senza crisi e, soprattutto, che la critica sia necessaria rispetto alla crisi. In assenza di un approccio critico, l'interpretazione del reale si arresterebbe a una mera descrizione, cioè si esaurirebbe nel prendere atto di come il mondo riproduca pedissequamente se stesso, senza confrontarsi con gli strappi dell'esistenza: questo è il risultato a cui perviene, nonostante la "smentita" di Esposito, la teoria sistemica di Luhmann. Ciò, tuttavia, non significa che un metodo descrittivo non possa essere combinato con un metodo critico – come dimostrato ad esempio da Andreas Fisher-Lescano e Gunther Teubner che hanno dato vita alla "Critical Systems Theory"<sup>19</sup> – ma piuttosto che l'ultimo non può essere mai trascurato o intenzionalmente eluso.

Per dare corpo a questa posizione si è scelto di concludere ricostruendo la critica proposta dalle teoriche critiche Rahel Jaeggi e Nancy Fraser. La loro idea di critica è, invero, imperniata sulle particolari relazioni che si innescano all'interno dell'attuale ordine sociale, e lascia emergere peculiari concezioni della crisi. Entrambe, in particolare, hanno cercato di capire dove risiedano le contraddizioni della società odierna, rivolgendo uno sguardo attento al modo in cui l'ordine capitalista si riproduce, plasmando le relazioni economiche, sociali e umane. La società è da entrambe concepita come un insieme articolato, che comprende aree diverse tra loro: queste, però, non restano chiuse in se stesse, ma si intersecano reciprocamente<sup>20</sup>. Contemplando l'elemento della normatività, la loro lettura della realtà sociale consente di cogliere le embricature non solo "orizzontali" ma anche "verticali" che in essa si stabiliscono. Cioè, permette di portare alla luce i rapporti di potere e le conseguenti posizioni di soggezione in cui particolari gruppi giungono a ritrovarsi. Nel caso di Jaeggi, la sua concezione della crisi si declina in maniera eminentemente ontologica: in prima istanza, la crisi è pensata, hegelianamente, come imperniata sulla contraddizione, ossia come esito di questa; altresì, essa corrisponde ai problemi che sorgono all'interno di una formazione sociale, che Jaeggi definisce "forma di vita"; da ultimo, la crisi è altresì il risultato di un carente processo di apprendimento che una formazione sociale può attivare per rispondere ai problemi che sorgono al suo interno: la crisi, in questo senso, si traduce nella

---

<sup>19</sup> L'intento teorico perseguito da Fisher-Lescano e Teubner è dichiarato in A. Fisher-Lescano, *Critical Systems Theory*, in "Philosophy and Social Criticism" vol. 38, n. 1, 2012, pp. 3-23.

<sup>20</sup> Per una comparazione delle posizioni di N. Fraser e R. Jaeggi, si veda: N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2018; trad. it. di V. Ronchi, *Capitalismo. Una conversazione sulla teoria critica*, Meltemi, Milano 2019.

mancata soluzione della stessa da parte di una forma di vita. Ovvero, la crisi diventa sinonimo di un carente o non riuscito processo di apprendimento; la società che non riesce a superare la sua crisi – attraversando così un’ulteriori crisi (la crisi di apprendimento) – è una società che ha mancato l’obiettivo di rielaborare le esperienze pregresse in vista di un miglioramento: è una società, in ultima istanza, che non ha imparato dai suoi errori. Jaeggi adopera questo metodo analitico anche nell’analisi dell’ordine capitalista. Il capitalismo è, dalla sua visuale, un insieme di pratiche istituzionalizzate (cioè, una forma di vita) che contiene altri insiemi di pratiche istituzionalizzate (ovvero, altre forme di vita). In questo senso, il capitalismo è indagato come un ordine non solo economico, ma anche sociale, diversamente dalla posizione di Habermas che invece concepiva la società come divisa tra economia e dimensione della riproduzione socio-culturale. È pensando il capitalismo in questi termini che secondo Jaeggi, possono essere compresi gli “errori” dello stesso, nonché la sua crisi; ed è in tale approccio e all’interno di questo proposito che risiede la sua critica. Nancy Fraser<sup>21</sup>, che condivide alcune delle sue posizioni con Jaeggi, si posiziona apparentemente su un piano meno ontologico e più concreto; più esattamente, però, propone una critica parzialmente diversa. Con Fraser ci si è concentrati in particolare su una lettura della società capitalista, di cui cogliere le storture per arrivare a comprendere in cosa consista la crisi odierna. La lettura della società capitalista di Fraser da conto delle crisi che si dispiegano nella società contemporanea, e che sono sempre crisi che si delineano al margine. In particolare, la crisi attuale del capitalismo deriverebbe dalla tendenza dello stesso a “depredare” risorse dalle aree in cui la società è divisa: il capitalismo “cannibale” (così è da lei definito in maniera evocativa) tende a fagocitare ogni sfera della società, autoriproducendosi di continuo<sup>22</sup>. In questo modo, sollecita in ciascuna delle aree in cui interviene l’innescarsi di tendenze di crisi che, embricandosi, portano alla crisi dell’intero ordine capitalista. La crisi di cui Fraser discute non è solo crisi economica dunque, ma anche crisi ecologica, della riproduzione sociale, nonché crisi connessa all’oppressione razziale. Ragionando in questi termini, Fraser restituisce una rappresentazione esaustiva e analitica della diramazione delle tendenze critiche che la società attuale può attraversare, a causa dell’imporsi di un ordine che non è solo economico, ma anche sempre sociale.

La crisi, allora, alla luce della ricostruzione delle sue proprietà e della sua intrinseca natura, si presenta come un elemento pervasivo eppure sempre anche determinato, particolare, contingente.

---

<sup>21</sup> Per avere un’idea complessiva del pensiero di Nancy Fraser sul capitalismo si rimanda nuovamente a G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, cit., pp. 301-308.

<sup>22</sup> Cfr. N. Fraser, *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*, Verso, London 2022; trad. it. di F. Lopiparo, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Laterza, Roma-Bari 2023.

Giacché si dispiega in molteplici dimensioni, incarnando plurime declinazioni del disequilibrio, la crisi è capace di distogliere l'attenzione diretta da sé. È questo l'aspetto probabilmente più subdolo, nella misura in cui risulta complicato spiegare il nesso, stretto e al contempo opaco, tra superficie e fondo – tra generalità e particolarità – che la crisi stessa implica quando emerge. Ovvero, risulta complesso isolare questo rapporto, la cui comprensione è però ineludibile se della crisi si intende sondare l'intelaiatura. L'obiettivo perseguito nel corso di questo lavoro è stato, allora, quello di compiere una ricostruzione analitica che si muovesse lungo il margine tra apparenza e concretezza, tra emergenza e attualità. L'intento perseguito, si ribadisce, non è quello di osservare singolarmente le crisi entro cui “la crisi”, largamente intesa, può sostanziarsi; piuttosto si è scelto di rappresentare i modi in cui una crisi può originarsi e i processi che può attivare quando si dispiega, tenendo conto altresì dello statuto simbolico che le appartiene. La molteplicità teorica che caratterizza le argomentazioni che seguono potrebbe, pertanto, “destabilizzare”, tuttavia si ritiene opportuno segnalare che, per compiere un'analisi complessiva sulla crisi, è stato necessario ricorrere a un approccio eterogeneo. Ciò non equivale a essere passati, senza mediazione, da un contesto teorico a un altro, ma aver evitato di contestualizzare la crisi entro un unico settore. Per quanto concerne, invece, il metodo impiegato, la scelta è ricaduta solo su “uno” dei metodi attraverso cui la crisi può essere indagata. Ossia, ci si è orientati verso un'interpretazione descrittiva che, non risultando sufficiente, si è combinata con un'analisi critica. Ciò ha risposto all'urgenza di segnalare la relazione, sempre meno trascurabile, tra critica e crisi. La crisi, invero, non può essere soltanto descritta, ma deve essere anche criticata, così da lasciare che spazi, concettuali e d'azione, si aprano a una complessiva comprensione. Quest'ultima si costituisce come comprensione delle storture e delle anomalie che la crisi incarna e che si riverberano in settori particolari della società, nonché sull'individuo in quanto tale. Ne deriva che l'analisi proposta sia in qualche modo “sgorgata” in maniera necessaria dal presente di cui facciamo esperienza: ragionare sulla crisi e sulle anomalie sociali a essa connesse è utile, in questo senso, anche a costruire un arsenale di strumenti ermeneutici a cui attingere in caso di smarrimento: se lo smarrimento si profila come condizione sempre più consueta, ne consegue che dotarsi di strumenti adeguati per comprenderlo sia sempre più necessario.

## 1. CRISI: UN'ANALISI COMPOSITA

Il presente capitolo si propone di indagare il concetto di crisi e il fenomeno che esso designa. Per farlo sarà in primo luogo compiuta un'analisi semantico-concettuale, che serve da premessa per l'esame delle ulteriori articolazioni che il concetto è in grado di assumere. La complessità del concetto – che rimanda ad una dimensione processuale ed evenemenziale allo stesso tempo – richiede infatti l'adozione di un approccio plurimo ed eterogeneo. Ciò si traduce nella determinazione di piani d'analisi differenti, che consentono di osservare la crisi in tutta la sua universalità.

La crisi, come vedremo, rappresenta un concetto complesso perché libero da determinazioni precise – storiche, sociali o scientifiche. Ciò lo ha reso estremamente duttile, ossia capace di adattarsi a qualsiasi contingenza. Ne ha, però, al contempo minato la costruzione di un'identità precisa.

La complessità della crisi si mostra non solo sul piano concettuale ma anche, inevitabilmente, su quello fenomenico, dal momento che essa è agita da processi poco evidenti che si dispiegano sottotraccia e che inviano all'esterno segnali piuttosto ambigui. Questo carattere di “oscurità” emerge chiaramente se la crisi è messa a confronto con la rivoluzione e la catastrofe, concetti con cui condivide delle analogie ma da cui si allontana sulla base di altrettante differenze. Un elemento che li accomuna consiste nella capacità di incidere sulla progressione temporale, sebbene la crisi espleti questa funzione in modo unico. Come si ribadirà nel corso di queste pagine, una crisi è in grado di separare il tempo, creando una cesura tra un prima e un dopo. D'altra parte, anche solo nell'immaginario collettivo, una crisi giunge a distinguere la rappresentazione del mondo per come lo conosceamo prima da una nuova configurazione dello stesso, inedita a noi osservatori.

L'intento di questo capitolo è quindi quello di introdurre alla considerazione secondo la quale una crisi può costituire uno strumento analitico molto serio: escludendo la concezione del cambiamento come predeterminato, essa sollecita quella elasticità analitica che è indispensabile per l'esame dei processi sociali contemporanei. Ne deriva che all'analisi del mutamento sociale, sovente interrelata con l'analisi della crisi, si accompagna la riflessione circa una delle articolazioni più importanti che la crisi produce: la critica. La critica coagula in sé il rapporto intrinseco che la crisi instaura con il tempo e il cambiamento, assumendo così le risorse necessarie per agire come mezzo di analisi e superamento della stessa. Ogni osservazione che sarà compiuta sulla crisi rimanderà, anche solo astrattamente, al corrispettivo compito della critica, della cui ineludibilità si discuterà in modo approfondito nei capitoli successivi.

## 1.1 CRISI: FONDAMENTI DEL PROBLEMA

### 1.1.1 Ruolo simbolico del concetto

“Crisi” è un concetto problematico, soggetto a rimodulazione costante e caratterizzato da un uso inflazionato e dibattuto. La pervasività che caratterizza il ricorso ad esso, insieme alla pregnanza del suo contenuto, determinano questo esito. La densità della parola non è legata esclusivamente alla sua efficacia semantica, ma è riconducibile anche all’eterogeneità del suo significato. La parola “crisi” evoca molteplici realtà, tante quante sono le accezioni che è in grado di integrare: si configura, in questo senso, come un “termine ombrello”<sup>23</sup>. Caratterizzato da un’ampia valenza “laica” e mediatica, “crisi” è un termine retoricamente ricco, capace di attirare l’attenzione e utilizzato in senso peggiorativo, dal momento che indica una condizione patologica. La varietà che contraddistingue la sfera del suo senso fa sì che il concetto trovi larga applicazione e che ogni ambito della società possa essere esplorato per mezzo dello stesso: gli eventi che sorgono nel mondo contemporaneo sono sempre osservati alla luce dei riflessi critici che producono. La nostra rappresentazione del mondo è così giunta, inesorabilmente, a essere dominata dal riferimento alla crisi<sup>24</sup>. Ogni cosa – oggetto, accadimento, catena di processi – è pervasa dalla minaccia di una crisi, elemento che legittima il ricorso continuo a questa nozione che, come in una coazione a ripetere, si riformula ossessivamente perdendo la propria identità. L’estensione dell’utilizzo del termine – che si combina con questa sovraesposizione del fenomeno e della sua narrazione – ne ha dettato un alleggerimento semantico, coincidente con una sorta di annacquamento lessicale, cioè con lo svuotamento del suo senso più intrinseco. Già lo storico dei concetti Reinhart Koselleck aveva registrato questa “anomalia” nel contesto del lavoro di ricerca storica che lo ha visto impegnato, insieme a Otto Brunner e Werner Conze, nell’analisi dei concetti fondamentali della modernità<sup>25</sup>, da cui è derivato il *Lexikon Geschichtliche Grundbegriffe*<sup>26</sup>. Lo sviluppo di questo processo di mitigazione semantica “ai danni” della nozione di crisi ne ha resa sempre più difficile la determinazione, attività che resta comunque imprescindibile ai fini di uso consapevole delle parole. L’esercizio di definizione semantica di un termine costituisce, d’altra parte, un passaggio essenziale per l’analisi dello stesso, del concetto che gli corrisponde, nonché del contesto che lo ospita. Lo conferma Adorno, che in *Terminologia Filosofica* scrive:

---

<sup>23</sup> Cfr. A. Zanini, *Postafazione. Crisi: concetto e condizione*, in *Crisi. Per un lessico della modernità*, cit., pp. 95-106.

<sup>24</sup> D. Fassin, A. Honneth, *Crisis under critique. How people assess, transform and respond to critical situations*, Columbia University Press, New York 2020, p. 1.

<sup>25</sup> Cfr. L. Scuccimarra, *Presentazione*, in *Il vocabolario della modernità*, cit.

<sup>26</sup> Cfr., O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, cit.

da un lato la filosofia non è un settore del sapere e neanche, più semplicemente, una disciplina scientifica fra le altre ma è, precisamente, il tentativo di sottrarsi al pensiero reificato, dall'altro lato non può sfuggire alla regola della divisione del lavoro, alla cristallizzazione, e quindi non può fare a meno di creare un linguaggio fisso, una terminologia fissa<sup>27</sup>.

Il significante, allora, veicola il significato e concorre al suo chiarimento. Perché tale procedimento abbia successo, è necessario però che il primo sia circoscritto in maniera rigorosa: è evidente che nel caso di "crisi" questo processo si sia sostanzialmente "inceppato".

"Crisi" è diventato nel tempo un concetto "metastorico". Ne deriva che lavorare alla ricostruzione del suo significato equivale a esternalizzare ciò che è implicito all'interno di questa stessa operazione; ripercorrere le tappe dei mutamenti semantici significa assumerli come elementi di rifrazione dei cambiamenti storico-sociali. Questo esito è stato evidenziato da Koselleck, secondo il quale "tra gli stati di fatto storici e la loro annotazione linguistica sussiste una tensione che si manifesta di continuo e che comporta inevitabilmente la necessità di riscrivere una storia a suo tempo già scritta e stabilita"<sup>28</sup>. Giacomo Marramao, che riconosce il potere di cui sono dotate le parole di riflettere il cambiamento delle condizioni storico-sociali entro cui emergono e sono impiegate, ha anche sottolineato come il cambiamento d'utilizzo di un termine (che a un certo concetto corrisponde) possa esso stesso incidere sull'ordine sociale e umano:

Il metodo della storia concettuale persegue il tentativo di costruire un fecondo campo di interazione e di tensione tra l'analisi semiologica e l'individuazione degli slittamenti semantici esperiti da un termine in concomitanza con la metamorfosi del contesto da cui si è originato. Dove per concomitanza non si intende solo una derivazione degli spostamenti semantici di una parola dall'evoluzione del contesto, ma soprattutto la relazione inversa ossia la capacità che un concetto possiede di *produrre relazioni*, di modellare e orientare i referenti sociopolitici<sup>29</sup>.

Le crisi e i mutamenti ad essa connessi possono essere interpretati come contingenze rivelatrici, caratterizzati da una specifica qualità "politica".

L'impiego dilatato del lemma "crisi", oggi riscontrabile soprattutto nei media e nella pubblicistica, corrisponde a una perdita di efficacia diagnostica del concetto, che si combina con una peculiare situazione di stallo delle nostre società o, per usare una formula di Hartmut Rosa, con una loro

---

<sup>27</sup> T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1973; trad. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, p. 26.

<sup>28</sup> R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, cit., p. 41.

<sup>29</sup> G. Marramao, *Prefazione*, in *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 10.

“stasi frenetica”<sup>30</sup>. Il discorso che si costituisce, avviluppandosi, intorno al tema della crisi non solo è soggetto a un processo di riduzione della propria coerenza teorica ma, routinizandosi, favorisce il perpetuarsi dell’odierno status quo<sup>31</sup>. È in questo senso che i piani si confondono: quello teorico della narrazione e quello pratico delle decisioni socio-politiche. La pervasività della nozione – che è capace addirittura di condizionare o “plasmare” le descrizioni del mondo – si riscontra non solo all’interno dei campi entro cui una crisi concretamente emerge, ma anche a livello individuale: il soggetto ha reso il concetto di crisi uno strumento di mediazione del proprio sguardo sul mondo, esito della distorsione che ha interessato l’assetto delle pratiche sociali da cui si generano le rappresentazioni individuali.

Così, insieme alla generalizzazione del termine si registra un certo disorientamento legato al suo utilizzo e alla sua ricezione: non è raro che vi si ricorra senza avere piena contezza delle ragioni che preesistono all’impiego. Ne deriva che il dibattito teorico degli ultimi anni, in risposta alla diffusione capillare del termine, ha scelto di assumere l’approccio del dubbio metodico, interrogandosi su alcune questioni decisive: di cosa si parla quando si parla di “crisi”? Questo termine che cosa designa esattamente? Che relazione si instaura tra il concetto e l’attuale contesto storico-sociale?

È opportuno chiarire anzitutto che l’impiego del termine “crisi” implica perlopiù una radicale intenzione diagnostica, o addirittura prognostica, da parte di chi lo utilizza: dietro la perdita di consapevolezza circa il suo uso resta inalterata la presenza di uno scopo determinato, che è quello di riconoscere, e nello stesso tempo illuminare, le manifestazioni patologiche di una certa realtà. In verità, le capacità e funzione diagnostiche appartengono più esattamente alla critica, con cui il termine “crisi” condivide radice etimologica e orizzonte concettuale.

Nonostante si presti a una molteplice applicazione semantica, la “crisi” – intesa come condizione cui ci si riferisce attraverso la parola che ne rappresenta l’involucro – mostra di essere connotata da alcuni elementi che restano costanti e si mantengono invariati. Così, si potrebbe dire che: quando non è preceduta dall’aggettivo “permanente”, la crisi costituisce generalmente un momento transitorio; allo stesso modo, se non è accompagnata dall’aggettivo “ciclica”, essa rappresenta una deviazione dal corso normale (o “naturale”) degli eventi; ancora, se non è qualificata come

---

<sup>30</sup> Cfr. H. Rosa, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Natchitoches, LA 2010; trad. it. di E. Leonzio, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

<sup>31</sup> G. Fazio, *Postfazione* in R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 440.

“terminale”, la crisi è perlopiù in grado di risolversi in modo spontaneo o grazie ad un intervento, che può essere esterno oppure messo in atto del soggetto che la attraversa<sup>32</sup>.

### 1.1.2 La parola: origini e usi

La complessità del termine e la relativa difficoltà di cogliere il suo originale nucleo semantico sono legate alle trasformazioni che hanno riguardato il suo impiego. È necessario, pertanto, riflettere sull'etimologia della parola, per comprendere l'importanza che l'evoluzione semantica ha avuto sui mutamenti di questa nozione. Il termine “crisi” nasce originariamente nel contesto della cultura greca quando era utilizzato in ambito politico-giuridico e soprattutto in ambito medico. *Krisis* deriva dal verbo greco *krinein* che significa “separare”, “distinguere”, “passare al setaccio”, ma anche “scegliere”, “decidere” e “giudicare”: lo spettro è notevolmente vasto. Questo lemma ha ottenuto ampio spazio tra i concetti fondamentali della politica e della medicina poiché esso, in forza del suo valore etimologico, rimanda essenzialmente a una tensione tra forze contrapposte. Come ricostruisce Koselleck nel *Lessico*<sup>33</sup>, “crisi” sintetizza l'idea della scissione, della disgiunzione radicale tra entità o momenti differenti: nello scontro politico e nell'arena di tribunale si manifesta l'opposizione tra contendenti, così allo stesso modo nella crisi medica si crea una separazione tra il momento della malattia e quello della guarigione, tra la sopravvenuta condizione di disordine e il potenziale momento di stabilità successiva. La crisi interviene sempre a scindere un prima da un dopo, a distinguere così il presente – carico del passato che lo precede – dal futuro. Ne deriva che il concetto di crisi corrisponda più ampiamente a un momento cruciale, all'idea di una contingenza “risolutiva”. Non a caso, Tucidide vi ricorse per ricondurre la rapida conclusione delle Guerre Persiane a quattro battaglie decisive: in questa prospettiva, la crisi si configura come una particolare espressione del giudizio, rappresentata proprio dalla battaglia. La guerra del Peloponneso avrebbe in questo senso rotto la continuità storica, causando uno squarcio nella temporalità e aprendo a nuove forme di esperienza del tempo<sup>34</sup>.

Se ci si concentra sul significato che il termine ha maturato in ambito giuridico, si rileva che “crisi” era sinonimo di “decisione”, dove con “decisione” ci si riferisce al processo di elaborazione di una

---

<sup>32</sup> Cfr. C. Hay, *Crisis and the structural transformation of the state: interrogating the process of change*, in “British Journal of Politics and International Relations”, vol. 1, n. 3, 1999, p. 318.

<sup>33</sup> Cfr. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, cit.; id., *Il vocabolario della modernità*, cit., pp. 95-109.

<sup>34</sup> Cfr. F. Hartog, *Chronos: L'Occident aux prises avec le Temps*, Gallimard, Paris 2020; trad. it di V. Zini, *Chronos. L'occidente alle prese con il tempo*, Einaudi, Torino 2022, pp. 10-11; R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, cit., p. 96; su questo si veda anche M. Revault d'Allonnes, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Seuil, Paris 2012; trad. it. di G. Masperi, *La crisi senza fine. Saggi sull'esperienza del tempo*, O barra O, Milano 2014, pp. 16-27.

sentenza e al compimento di una valutazione, approccio che è poi confluito nel concetto di “critica”; “crisi” corrispondeva alla decisione da prendere circa un caso e includeva in sé l’avvenuto esame delle condizioni preliminari. In maniera analoga, il termine “crisi” era impiegato in ambito medico per inquadrare un determinato stadio della malattia. Più esattamente, attraverso questo termine era designato il momento culminante della malattia, considerato decisivo per esprimersi in merito al successivo decorso della stessa. È nel momento della crisi che il medico poteva decidere come agire per una risoluzione della patologia o, al contrario, dichiarare l’irrimediabilità della stessa.

La nozione ha assunto, da allora, un duplice contenuto semantico, che si è mantenuto nel linguaggio politico-sociale moderno: da un lato, è connessa alla condizione *oggettiva* che dipende dai criteri di giudizio con i quali si formula la diagnosi, le cui cause sono esaminate sul piano scientifico; dall’altro, è un concetto che rimanda a un momento di disequilibrio che presuppone uno stato di ordine perduto, il quale potrebbe plausibilmente anche non ricostituirsi. L’uso della parola “crisi” in ambito giuridico e medico conteneva significati specifici – cioè legati a un ambito di applicazione tecnica – che sono così traslati in modi differenti nelle forme moderne del linguaggio politico-sociale. In ogni caso, con il termine crisi si allude sempre ad alternative vitali decisive, nelle quali è in gioco la questione del giusto o dell’ingiusto, della salvezza o della dannazione, di ciò che ristabilisce la salute o porta alla decadenza. Potremmo in questo senso pensare alla crisi come a un momento di verità, un punto di svolta in cui la differenza tra la realtà che precede quel momento e la realtà che lo segue è molto più marcata che in altri momenti<sup>35</sup>.

Il concetto di crisi si è inserito nella contemporaneità, in parte conservando la determinazione concettuale desunta della sfera medica, in parte superandola attraverso nuove accezioni. Così, alla luce dei significati che si sono combinati nel tempo, la crisi è oggi concepita come un evento dotato della capacità di provocare l’“irritazione” di un sistema – “sociale”, nel contesto qui affrontato. La sfida che la crisi pone quando si presenta è, dunque, capire se i metodi adottati in precedenti circostanze siano adeguati ad affrontarla. Più probabilmente la crisi spinge, in modo inevitabile, a elaborarne di nuovi.

---

<sup>35</sup> J. Diamond, *Upheaval: How Nations Cope with Crisis and Change*, Penguin Books, London 2020; trad. it. di A. Rusconi, C. Palmieri, *Crisi. Come rinascono le nazioni*, Einaudi, Torino 2021, p. 19; per coerenza rispetto all’oggetto della presente trattazione, dello stesso autore si consiglia anche di guardare J. Diamond, *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking Press, New York 2011; tr. it. F. Leardini, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino 2014.

## 1.2 RAPPRESENTAZIONI DELLA CRISI: REALTÀ E NARRAZIONE

La crisi presenta un carattere ambivalente: può dirsi contemporaneamente reale, nel senso che ha origine a partire dai processi sociali ed è in grado di incidere in modo effettivo sugli stessi, ma anche socialmente artefatta, nella misura in cui interpretazioni diverse generano implicazioni nei suoi esiti. Con ciò si allude al fatto che una certa interpretazione della crisi potrebbe sottostimare la sua portata, così come ascriverne la responsabilità esclusivamente a cause più evidenti e dirette. Ma, allora, ci si chiede: quanto c'è di reale nella crisi e quanto di socialmente costruito? Sylvia Walby sostiene in *Crisis* che una crisi è reale quando si considerano i cambiamenti che essa sollecita: questi, investendo ambiti sensibili, appaiono dannosi per i soggetti che agiscono al loro interno. Ma è, altresì, socialmente elaborata nella misura in cui questi stessi cambiamenti appaiono revisionabili. L'equilibrio tra la concezione della crisi come reale e come prodotto discorsivo della società differisce a seconda delle analisi condotte sulla stessa<sup>36</sup>. Ciononostante, le diverse interpretazioni convergono sull'idea secondo cui ogni visione della crisi – così come ogni rappresentazione di fenomeni socialmente complessi – risenta, tra le altre cose, della correlazione esistente tra potere e conoscenza e, in particolare, del ruolo che il primo esercita sulla seconda. Questa relazione è indagata in modo diverso a seconda degli approcci, a ciascuno dei quali corrisponde un determinato concetto identificativo del nesso: si parla, per esempio, di *egemonia* in Gramsci, di *discorso* in Foucault o di *narrazione* in Ricoeur. Nell'interpretazione di Gramsci una crisi è “reale” poiché nasce da contraddizioni connesse agli aspetti economici delle relazioni sociali. In quest'ottica la crisi rompe la visione egemonica del mondo, offrendo un'opportunità di riassetto dei significati sociali dominanti, consentendo l'emergere di forze contro-egemoniche. Così il mondo smette di essere pensato secondo il senso comune, esito a cui segue la nascita di nuovi impianti conoscitivi dello stesso. Il concetto gramsciano di egemonia attiene infatti, nel contesto dello stato democratico, alla costruzione del consenso popolare, che si definisce sempre al di là delle credenze individuali. La crisi è il momento in cui il consenso si sfalda e la modalità di potere, adottata dai gruppi dominanti per mantenere l'ordine, può passare dal controllo alla coercizione: è in questo senso che la crisi si configura per Gramsci come “reale”<sup>37</sup>. Le interpretazioni di Foucault o di Ricoeur – che mostrano punti di tangenza – concepiscono invece le crisi come prodotti del senso. La crisi rappresenta, in questo caso, l'esito di processi semiotici e discorsivi elaborati soggettivamente: l'operazione consiste nella costruzione (guidata da pratiche discorsive) di elementi critici che sono ricondotti a un certo complesso di eventi. Ne deriva che a questo set di

---

<sup>36</sup> S. Walby, *Crisis*, cit., pp. 15-17.

<sup>37</sup> Cfr. A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 2014.

contingenze sia attribuita la legittimità propria della crisi, in forza della forma che esso ha assunto<sup>38</sup>. Per Colin Hay l'intendere un certo complesso di circostanze come costituenti un evento crisogeno crea l'opportunità politica per un cambiamento più sostanziale rispetto a quello che avrebbe potuto essere impresso altrimenti<sup>39</sup>. Nel contesto della riflessione circa la crisi sociale che investì il Regno Unito negli anni '80, e che fu definita "l'inverno del malcontento", Hay scrive:

La crisi, quindi, non rappresenta una condizione oggettiva o una proprietà del sistema che definisce i contorni della conseguente contestazione ideologica. Piuttosto, è percepita soggettivamente, e quindi portata dentro l'esistenza, attraverso narrazioni e discorsi. Il potere dello stato (cioè l'abilità di imporre una traiettoria nuova rispetto alla sua struttura) risiede non solo nella capacità di rispondere alla crisi ma in primo luogo di identificarla, definirla e altresì costituirla (attraverso la discorsività)<sup>40</sup>.

Per Hay sembra non poter esistere crisi al di fuori di quella che è generata attraverso il discorso; egli, inoltre, precisa la sua posizione attraverso il riferimento al potere dello stato e al ruolo che esso esercita nei processi discorsivi di "costruzione" della crisi: sebbene si tratti di mere descrizioni, cioè di un'azione apparentemente "esterna" rispetto all'evento critico in sé, lo Stato, egli sostiene, non è esente dal concorrere alla loro elaborazione. Per spiegare questo punto, Hay ricorre al concetto di "narrative" proprio di Ricoeur e a quello di "discourse" riconducibile a Foucault, che in questo modo sono contestualmente chiariti. Il concetto di *narrazione* differisce da quello di *discorso* nell'analisi della crisi: esso si presta all'esercizio di un metodo di esame svincolato dalla contingenza storica che tende a sbrogliare la matassa nella quale sono implicati attori, trama e morale conclusiva. Un'analisi più dinamica, come quella garantita dal ricorso al concetto di narrazione, sembra riuscire a rendere manifesto il valore della temporalità e a mettere in luce l'avvicinarsi delle azioni compiute dagli attori sociali i quali, attraverso le relazioni che instaurano tra loro, concorrono alla realizzazione di quella sfera di senso che fa da premessa all'elaborazione discorsiva della crisi.

---

<sup>38</sup> C. Hay, *Crisis*, cit., pp. 319-320.

<sup>39</sup> Per Hay, concettualizzare la crisi secondo questa traiettoria analitica e dedicarle un'attenzione particolare non significa, tuttavia, suggerire che è solo attraverso i momenti di crisi che l'architettura istituzionale e le pratiche sociali dello Stato possano essere riconfigurate. Mentre un'enfasi esclusiva sulla dimensione della crisi può servire a evidenziare la natura più o meno "punteggiata" del cambiamento sociale e politico, il concetto di crisi che egli elabora è del tutto compatibile con resoconti più evolutivi e incrementali del cambiamento che si dispiega tra i diversi momenti di crisi.

<sup>40</sup> C. Hay, *Narrating crisis: The discursive construction of the "winter discontent"*, in "Sociology", vol. 30, n. 2, May 1996, p. 255.

Questo approccio è, in un certo senso, analogo a quello utilizzato da Giorgio Agamben per discutere dello “stato di eccezione”. Il suo lavoro concerne il modo in cui il riferimento alla “crisi” può essere impiegato per aggirare quei processi democratici che, in condizioni di “normalità”, è necessario seguire. Per Agamben la presenza di uno stato di eccezione, o altresì la capacità di dichiarare uno stato di emergenza, consente al ramo esecutivo dello stato di intervenire senza l’obbligo di seguire le consuete procedure democratiche. Il potere di decidere se una situazione necessiti dell’uso di poteri emergenziali si configura come straordinario. Da questa visuale, la dichiarazione di crisi o di stato di emergenza è una mossa insita all’interno di una dinamica di potere: l’esercizio della capacità discorsiva di sussumere eventi sotto la categoria generale della crisi comporta un abbassamento del livello democratico, che agevola il consolidamento del potere esecutivo<sup>41</sup>. In questo senso, pensare la crisi come esito di un processo di costruzione sociale e politica, che si compie a partire dalla considerazione di un insieme di eventi, diventa dirimente per l’analisi della crisi stessa. Narrazione e realtà – è plausibile constatare – si confondono, rendendosi quasi inscindibili. Ciò ci suggerisce così di compiere un esercizio preciso, che è quello di lasciar emergere i nessi che si stabiliscono tra i processi e le strutture narrative in cui essi sono integrati.

### 1.3 CRISI E MUTAMENTO SOCIALE: LA RELAZIONE TRA CAUSE ED EFFETTI

#### 1.3.1 Il processo graduale

Considerato quanto ricostruito, proviamo ora ad inquadrare il rapporto che sussiste tra la crisi e il mutamento sociale, tentando di spiegare in che modo risultano interrelati. Per farlo, è necessario procedere a ritroso e vedere cosa c’è dietro la manifestazione di un evento critico, astraendo dal suo carattere reale o discorsivo.

Il concetto di crisi tange e attraversa quello di mutamento sociale, permeandolo e, in parte, sollecitandone un ripensamento. In primo luogo, il concetto di “crisi” sembra mettere in questione il convenzionale approccio al mutamento, soprattutto quando questo assume che le cause di una perturbazione sociale sono proporzionate rispetto ai suoi effetti. Continuando a seguire la ricostruzione proposta da Sylvia Walby in *Crisis*, è possibile distinguere due diversi approcci al mutamento: quello classico, che coincide perlopiù con le teorie gradualiste, e quello che invece contempla la possibilità di una discordanza tra cause e conseguenze di un evento critico<sup>42</sup>. Per le teorie classiche del mutamento più profondo è l’evento critico maggiore sarà il cambiamento conseguente, in conformità con il criterio di “realtà lineare” che è tradizionalmente presente in

---

<sup>41</sup> Cfr. G. Agamben, *Lo stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>42</sup> S. Walby, *Crisis*, op. cit., p. 19.

sociologia e nelle altre scienze sociali<sup>43</sup>. I paradigmi classici del mutamento, come preannunciato, sono generalmente gradualisti, cioè concepiscono i cambiamenti come risultato dell'accumulazione di cause, assunto che è peraltro alla base delle teorie della modernizzazione sviluppate da Inglehart e Lipset<sup>44</sup>. La prospettiva gradualista è stata sviluppata in modo esplicito da Braudel, il quale distingue tre diversi gradi di mutamento. Il primo è quello delle congiunture, degli eventi e degli episodi, entro il quale le azioni degli individui incidono in modo parziale. Il secondo è quello intermedio del cambiamento sociale strutturale, proprio delle civiltà, coincidente con trends secolari nell'economia e nella demografia, che trascendono le azioni individuali. Il terzo livello di mutamento, invece, si distingue per la cosiddetta *longue durée* e corrisponde al mutamento delle più profonde condizioni ambientali e tecnologiche. Gli *eventi*, che sono collocati nel primo livello, sono accadimenti che si svolgono in un breve arco temporale e sono caratterizzati da un'incisività minore se paragonati ai movimenti che invece si attivano in concomitanza di processi sociali più estesi e duraturi (cioè contrassegnati dalla *longue durée*)<sup>45</sup>. La teoria tradizionale del mutamento prevede in genere l'eventualità di un'interruzione-perturbazione sociale, una sorta di "evento nell'evento", designato come "crisi", il quale produce esiti commisurati alle cause che lo presuppongono. Entro questa prospettiva teorica la crisi rappresenta pertanto un momento di discontinuità, interpretato alla luce della proporzionalità tra fattori scatenanti e esiti conseguenti. Un tentativo, questo, di inserire un elemento di stabilità all'interno di un coacervo di dinamiche che sfuggono al controllo e che sono essenzialmente agite dal disordine. La teoria che l'economista Giovanni Arrighi ha elaborato circa la catena di presupposizioni e concause originatesi a partire dalla crisi del processo di accumulazione capitalistica risponde a questo impianto interpretativo e diventa paradigmatica rispetto ad esso. Egli ha sostenuto che la crisi del processo di accumulazione occidentale è in grado di comportare un cambiamento di egemonia, che potrebbe coincidere verosimilmente con il passaggio di questa dagli Usa alla Cina. Un cambiamento nel regime di accumulazione e dell'egemonia associata è considerato essere preceduto dal processo di finanziarizzazione. Ora, Arrighi sostiene che la crisi emerge come conseguenza dell'esaurimento del regime di accumulazione capitalistica, che si verifica quando una determinata combinazione di forze e rapporti di produzione non è più in grado di produrre profitto. È a questo punto che l'attenzione dei proprietari di capitale si sposta dall'industria produttiva alla finanza: il processo di

---

<sup>43</sup> Cfr. A. Abbot, *Time Matters. On Theory and Method*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

<sup>44</sup> Si veda R. Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton 1997 e S. M. Lipset, *Some requires of democracy: Economic development and political legitimacy*, in "American Sociological Review", vol. 53, n. 1, 1959, pp. 69-105.

<sup>45</sup> Cfr. F. Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, Armand Colin, Malakoff 1967; trad. it. di C. Vivanti, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino 2006.

finanziarizzazione si configura come un modo alternativo di creare profitto e annuncia un potenziale cambiamento nel regime di accumulazione condotto dalla nuova egemonia capitalista. La finanziarizzazione, in questo senso, diventa un indicatore della crisi interna al regime di accumulazione<sup>46</sup>. Ne deriva che nel caso precipuo il cambiamento appare determinato da trasformazioni relative al modo di produzione capitalistico, che è applicato all'interno di un set di strutture sociali in grado di facilitare o limitare la redditività stessa del capitale. La crisi corrisponde, in quest'ottica, a un cambiamento mosso da forze che agiscono sotto traccia, configurandosi come un "rivolgimento" dalla portata conforme a quella propria della tensione che lo ha generato, nonché agli esiti che essa ha provocato.

### 1.3.2 Una teoria della "sproporzionalità"

Silvia Walby si allontana dalle teorie tradizionali, esprimendo la necessità di considerare che conseguenze ampie e prolungate seguano a un avvenimento più "ridotto", che si svolge in un lasso di tempo più breve<sup>47</sup>: questa interpretazione consentirebbe di analizzare la crisi nella sua complessità. Un approccio di tal genere tiene conto della capacità di un singolo, circoscritto, evento di scatenare esiti duraturi. Ciò implica che l'attenzione sia rivolta alla tenuta dei sistemi entro cui si esplica il rivolgimento, e non solo all'evento in sé precipitante. Infatti, se il sistema sottostante è instabile o se l'interazione tra sistemi produce disequilibrio allora un evento modesto può comportare anche esiti più incisivi. In questa prospettiva, la crisi arriva a coincidere con eventi, o pattern di eventi, i quali possono avere un impatto sproporzionato rispetto alla loro origine e alla loro stessa attualizzazione: in questo senso, il cambiamento è "non-lineare" e "piccole" cause possono sollecitare "grandi" conseguenze<sup>48</sup>. Le cause modeste possono produrre esiti non proporzionali poiché coincidono con la punta dell'iceberg di potenziali cambiamenti sistemici, ossia di trasformazioni non ancora "emerse" ma che sono sul punto di inverarsi. Questo modo di

---

<sup>46</sup> Cfr. G. Arrighi, *Il lungo XX secolo: denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 2014.

<sup>47</sup> S. Walby, *Crisis*, op. cit., pp. 19-20.

<sup>48</sup> Una simile posizione è stata espressa da Julien Freund, che ha messo in relazione il concetto di crisi con quello di conflitto, concependo il secondo come esito della prima: "Il problema è: perché certe crisi, e non altre, danno luogo a un conflitto? Crisi all'apparenza anodine o irrisorie, evolvono rapidamente in gravi conflitti, mentre altre, dove la posta in gioco è considerevole, restano allo stato di crisi, senza sbocchi conflittuali. In ogni caso, chiunque mediti sulla contingenza dei fatti storici, può constatare che le crisi più gravi sono lontane dall'essere le stesse che provocano i conflitti più gravi". (J. Freund, *Sur deux catégories de la dynamique polémogène*, in "Communications", n. 25, 1976; trad. it. di A. Palumbo, *Dalla crisi al conflitto. Osservazioni su due categorie della dinamica polemogena*, in M. d'Eramo (a cura di) *La crisi del concetto di crisi*, cit., p. 153). In questo senso, la crisi implicherebbe non solo una sproporzione tra se stessa e le sue cause, ma anche tra il suo emergere e gli esiti (anche conflittuali) che questo può provocare. Questi esiti, peraltro, possono essere anche "risolutivi" della crisi, secondo Freund: il conflitto, nella sua argomentazione, si presenta invero come "soluzione della crisi". Il conflitto, in questo senso ristabilisce ordine e certezza, che l'opacità della crisi aveva annullato.

intendere la crisi prende in considerazione tre aspetti principali: la durata del fenomeno critico; la resistenza dei sistemi sottostanti; le trasformazioni che investono i sistemi in seguito alla crisi<sup>49</sup>. È chiaro che, come sarà ribadito in seguito, si considera più utile l'adozione del secondo approccio, che riconosce la possibilità di una sproporzione tra cause e conseguenze. Ciò non significa dare per implicito che una crisi estesa e profonda faccia seguito ad un evento di più modesta portata, ma vuol dire indagare la crisi a prescindere dal rapporto "quantitativo" che la lega le sue cause e ai suoi effetti. Un'ulteriore ragione che induce a prediligere il secondo orientamento è la considerazione del ruolo esercitato dai sistemi, nel nostro caso sociali, che ospitano il compimento di una crisi e i successivi cambiamenti: non si può pensare di costruire – o ricostruire – una teoria della crisi senza disporre di una adeguata conoscenza del funzionamento dei sistemi all'interno dei quali essa si dispiega.

L'idea di crisi ha instaurato, così, con il mutamento sociale un gioco di reciproci rimandi che, esplicandosi, dà vita a una densa trama concettuale, che può anche destare una certa confusione: è possibile riuscire a distinguere gli esiti che una crisi comporta dal processo di mutamento che naturalmente coinvolge l'ordine sociale? La crisi – che è connessa alle contraddizioni e ai problemi che attengono al mondo moderno – concorre compiutamente al dispiegarsi del processo di trasformazione? Come scrive Habermas in *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* "non tutti mutamenti strutturali di un sistema sono anche già delle crisi"<sup>50</sup>.

Elaborare configurazioni del mutamento sociale significa contemplare la possibilità di un'apertura verso il futuro, descrivendo i contorni di uno spazio entro cui le aspettative sociali possano realizzarsi. L'interazione tra un concetto segnato da questa propensione e l'idea della rottura, condensata nella nozione di crisi, potrebbe apparire incongruente ma, al contrario, le due dimensioni si rivelano essere inevitabilmente embricate: non si può ragionare di faglie, interruzioni e blocchi sistemici senza tenere presente un certa idea della progressione, che completi l'inquadramento di un fenomeno che resta, salvo evoluzioni "straordinarie", temporaneo e circoscritto, ma che tuttavia lascia tracce nel presente, consegnando elementi di trasformazione al futuro.

### 1.3.3 Crisi e progressione sociale

Oggi, se si vuole osservare il legame tra crisi e "progressione", non si può prescindere dal considerare il processo di accelerazione che investe la società contemporanea e che condiziona il

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 20.

<sup>50</sup> J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., p. 6.

pensiero sul mutamento: cambiamenti casuali ed episodici hanno sostituito l'andamento lineare del progresso, rendendo inefficace l'interpretazione finalistica della storia. Questi ingenerano nuove patologie sociali – cioè, in altri termini, nuove forme di crisi – che portano l'attore sociale a perdere il controllo sulla propria esistenza, individuale e collettiva<sup>51</sup>. Ne deriva che, se l'esame del mutamento sociale deve anzitutto confrontarsi con le manifestazioni erratiche assunte della tarda modernità, analisi come quelle proposte dalle teorie gradualiste del mutamento oggi sembrano essere, semplicemente, insufficienti.

In conformità con quanto detto, alcuni autori sostengono che la progressione sociale e il mutamento ad essa connesso facciano parte della tradizione propria di una società, intesa come “il complesso delle pratiche sociali e delle interpretazioni storicamente trasmesse”<sup>52</sup>, e che questa subisca processi di crisi in determinate condizioni. Per Rahel Jaeggi, che in *Critica delle forme di vita* ricostruisce la teoria di Alasdair MacIntyre, una crisi può configurarsi come il risultato dell'incapacità di una tradizione di superare le sfide che le sono assegnate o che da essa derivano, cioè di rinnovare se stessa attraverso un ripensamento delle soluzioni possibili. Ciò viene segnalato a partire, in particolare, dalla posizione di Habermas, secondo cui una brusca interruzione della tradizione, in seguito alla quale i sistemi interpretativi garanti dell'identità perdono la loro forza di integrazione sociale, è considerata esse un segnale del crollo di un sistema sociale. In questa prospettiva una società perde la sua identità non appena la generazione successiva non si riconosce più nella tradizione che le era propria<sup>53</sup>.

MacIntyre descrive due tipologie di crisi (e di cambiamenti conseguenti): la prima pertiene alla dinamica di sviluppo delle tradizioni, che corrisponde a un processo progressivo atto al superamento dei problemi che sorgono nell'ordine sociale. Le tradizioni, invero, attingono a un bacino di risorse interne che, capaci di aggiornarsi, consentono la risoluzione dei problemi che emergono all'interno della società: i cambiamenti sono integrati nella continuità della tradizione, che così si trasforma pur rimanendo se stessa. È possibile, però, che questo processo riveli alcuni limiti, e ciò accade quando durante il processo di costruzione (ed evoluzione) di una tradizione sorgono problemi che determinano una rottura tanto profonda, da non poter essere più governati all'interno del sistema di riferimento, rappresentato dalla corrispondente forma di vita: essi causano, così, una sospensione della continuità sociale<sup>54</sup>. Questa circostanza si realizza spesso all'interno della società contemporanea che, contrassegnata dalla tendenza alla costante accelerazione,

---

<sup>51</sup> H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 49.

<sup>52</sup> R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 338.

<sup>53</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1-2, cit.

<sup>54</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, pp. 361-362.

attraversa continuamente momenti di perturbazione, che minacciano l'orizzonte interpretativo dominante. L'integrazione piena e sollecita del cambiamento infatti, qualora si realizzasse, potrebbe in qualche modo escludere l'eventualità che una crisi si ripresenti o si protragga; in questo senso, la società, per scongiurare il pericolo di una crisi, dovrebbe riuscire nel tentativo di ripensare e "aggiustare" regolarmente se stessa, esercizio che, è evidente, non è in grado di compiere o di cui, perlomeno, non è capace di assicurare l'esecuzione costante. In altri termini, un sistema sociale dovrebbe essere capace di metabolizzare le contraddizioni che emergono al suo interno revisionandosi di continuo. Il sociologo Niklas Luhmann ritiene che il sistema risponda automaticamente a questa funzione, mettendo in atto un processo di "autopoiesi": l'esercizio ricorsivo di questa operazione, dalla sua prospettiva teorica, assicura al sistema di sopravvivere senza attraversare "irrigidimenti". La visione luhmanniana sembra, tuttavia, tendenzialmente contraddire la realtà empirica.

Un'altra tipologia di crisi segnalata da McIntyre può essere definita "crisi di paradigma" e si riferisce alla circostanza che vede vacillare non più solo la direzione che una società è in grado di seguire, ma anche l'intero impianto ermeneutico sul quale si fonda una coscienza della stessa. Ad essere messe in questione non sono soltanto le procedure attraverso le quali una società muta e progredisce, ma altresì gli strumenti gnoseologici atti alla trasmissione del sapere, cioè quei mezzi che concorrono alla produzione di una certa rappresentazione della società. Ci si sposta in questo senso verso una configurazione della crisi elaborata meno sul piano procedurale, ma più su quello gnoseologico e, al tempo stesso, epistemologico. Jaeggi, che ha mappato le interpretazioni di McIntyre nel contesto dell'analisi condotta sul concetto di "forma di vita", sostiene che una crisi conduca specialmente e soprattutto al fallimento di quest'ultima, causando la disfunzionalità di quel set di pratiche sociali che conferisce senso all'agire – e al comprendere – individuale e collettivo<sup>55</sup>. Ciò significa che essa perde la capacità di realizzare la sua identità pratica collettiva: "In altri termini, se le crisi dei paradigmi sono crisi dei fondamenti, non colpiscono solo i fondamenti della nostra esistenza reale nel mondo, ma anche i fondamenti della comprensione di noi stessi"<sup>56</sup>.

Ciò che viene distrutto, quando si verificano le crisi dei paradigmi, non sono solo il nostro riferimento reale al mondo e la nostra capacità di far fronte ai compiti da svolgere (di riproduzione materiale e

---

<sup>55</sup> Cfr. R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., pp. 353-354.

<sup>56</sup> Ivi, p. 356.

simbolica), a fallire è soprattutto la forma di vita come formazione auto-riflessiva, essa, cioè, non è in grado di soddisfare questa pretesa e, di conseguenza, di realizzare la sua identità pratica collettiva<sup>57</sup>.

In questo senso, Peter Wagner, che si è occupato di indagare le trasformazioni delle modernità con le sue derive “crisogene”, ha un proposto un’analisi che si concentra sulle esperienze condotte dagli attori sociali e sulle interpretazioni che essi elaborano di queste stesse esperienze, piuttosto che descrivere un cambiamento “privo di attori” nelle dinamiche della società, prospettiva che è stata invece tendenzialmente assunta dai sociologi che hanno tematizzato il passaggio da una forma di modernità a un’altra (come nel caso di Beck dalla differenziazione funzionale alla sovra-differenziazione del rischio). Egli sostiene che una trasformazione sociale possa configurarsi come l’esito di una crisi della precedente configurazione sociale. Questa crisi, a sua volta, si sostanzia di problemi e lacune che attengono a pratiche in atto e che emergono se confrontate con quei principi, bisogni o aspettative che dettano l’orientamento del soggetto<sup>58</sup>. Il legame tra crisi e trasformazione sociale è così sintetizzato:

Le pratiche, perché possano formare delle istituzioni, devono essere costantemente riattivate. Ora, se pensiamo le istituzioni come set di convenzioni sociali relativamente stabili, possiamo riferirci alla costruzione di queste stesse istituzioni come a un processo di convenzionalizzazione e alla crisi come a un movimento segnato dalla tendenza alla de-convenzionalizzazione, seguita dalla creazione di nuovi set di convenzioni. La catena di interazioni che lega gli esseri umani può essere riorientata o estesa: i legami possono essere alterati, portando le società a modificare la loro forma e la loro estensione. In questo modo, le crisi saranno interpretate come periodi in cui gli individui e i gruppi cambiano le loro pratiche sociali in modo così esteso che le principali istituzioni e la prevalente configurazione delle stesse siano trasformate<sup>59</sup>.

Wagner concepisce le istituzioni come un insieme di pratiche sociali. Le istituzioni sono pratiche solidamente stabilite e codificate che entrano a far parte di un set di pratiche molto più ampio: le forme di vita, appunto. Quando all’interno di queste si creano situazioni problematiche, emerge l’atto della critica. Il problema o la contraddizione, ossia la crisi, è però raramente di natura assoluta, diventa tale quando è giudicato in base a un criterio che è, da un lato, a disposizione degli attori, ma dall’altro esterno alla situazione stessa, quindi utilizzabile come strumento per misurare i

---

<sup>57</sup> Ivi, pp. 355-356.

<sup>58</sup> P. Wagner, *Modernity Understanding the Present*, Polity Press, Cambridge 2012; trad. it. di G. Durante, *Modernità. Comprendere il presente*, Einaudi, Torino 2013, pp. 40-44.

<sup>59</sup> P. Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Routledge, New York 2003, p. 31.

limiti di una situazione data. Ne emerge una relazione tra crisi e critica molto profonda, che mostra la sua legittimità all'interno della società contemporanea, segnata in modo inesorabile da convulsioni episodiche ma costanti. Ne deriva che non si possa eludere l'esame di questa relazione che impone, ancora una volta, una preliminare ricostruzione dei nessi semantici.

#### 1.4 CRITICA E CRISI

“Critica” e “crisi” sono termini affini, dal momento che condividono la stessa radice etimologica e appartengono a uno stesso orizzonte concettuale. L'aggettivo *kritikós* contiene, in conformità con *krisis*, la radice del verbo *krinein* che, come abbiamo già visto, significa “dividere”, “separare”. Quello del separare però è un atto che, a rigore, pertiene alla critica, mentre crisi corrisponde più propriamente a un processo, a un movimento che si dispiega.

In *Critica illuministica e crisi della società borghese* Koselleck traccia l'origine della critica e del suo rapporto con la crisi<sup>60</sup>. La critica è nata, seguendo questa ricostruzione, nell'Europa del XVIII secolo, quando il potere assoluto si è instaurato con l'obiettivo di mettere fine alle guerre civili religiose, promuovendo la “dottrina della ragion di stato”. Affermatosi come unica istanza politica, il potere assoluto ha esautorato il potere pubblico della religione, guadagnando una capacità d'azione tanto vasta da permeare ogni campo. Ciò ha posto le condizioni che hanno sollecitato l'élite borghese ad alimentare – mentre la ragion di stato stava prevalendo – la costruzione di una sfera privata, entro cui si è sviluppata la coscienza individuale. Questa, che era dotata di un ruolo pubblico, si è spogliata della sua originaria natura, ricostituendosi interamente nel privato, all'ombra del governo assoluto. È proprio dentro questo spazio e in forza di tale evoluzione che si è originata la critica, la quale non si è limitata al giudizio di questioni private, ma si è estesa a esaminare la dimensione pubblica. La critica, mascherandosi da critica morale, ha minato la legittimità *politica* dello Stato assolutistico, a cui prima doveva la sua esistenza, illuminando gli elementi critici dell'autorità corrispondente. Essa ha trasceso i limiti che un tempo aveva dettato per se, opponendosi al potere sovrano<sup>61</sup>. La posizione assunta dalla critica ha così concorso a preparare il terreno da cui si è generata la crisi, emersa precisamente dal conflitto tra la filosofia della storia – prodotto politico-intellettuale della società borghese – e lo Stato assolutistico. Corrosa dalla critica, l'unità politica dell'assolutismo si è dissolta, risolvendosi in una esplicita rottura. In sintesi,

---

<sup>60</sup> Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Albert Verlag, Freiburg-München 1959; trad. it. di G. Panziera, *Critica Illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.

<sup>61</sup> S. Benhabib, *Critique, norm and utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986, p. 20.

l'assolutismo ha sollecitato la nascita dell'illuminismo che, a sua volta, ha condotto alla genesi della Rivoluzione Francese, cioè alla crisi<sup>62</sup>.

A partire da questo momento il concetto di crisi ha assunto una precipua propensione razionale, iniziando a denotare l'idea che si possa percepire un'incongruenza tra gli eventi storici e la loro rappresentazione. È in questo senso che le rivendicazioni della crisi sembrano evocare una richiesta morale di distinzione tra passato e futuro, aprendo contemporaneamente alla realizzazione di nuove forme di soggettività storica, che si manifestano attraverso la determinazione dei limiti della ragione e della conoscenza. La crisi, o il disvelamento delle contraddizioni epistemologiche, permette in questo modo alla critica di realizzarsi. Ciò rivela che essa, percepita talvolta come qualcosa che irrompe dall'esterno, ha in realtà la sua culla nell'ordinario succedersi degli eventi, giacché si posiziona sulla linea di congiunzione tra un prima e un dopo, così come sul confine che rende attigue realtà e rappresentazione: in entrambi i casi squarcia i segmenti, provocando una cesura. La crisi esplode e crea dei varchi: da qui emergono gli elementi su cui poi la critica si interroga. L'esercizio della disgiunzione, che è compiuto dalla critica, opera sulla lacerazione prodotta dalla crisi, pervenendo a coincidere con un gesto che si presenta come una sorta di "spoglio". La critica, pertanto, crea un ordine che permette la comprensione e, allo stesso tempo, produce la differenza tra ciò che è giusto e ciò che non lo è, operazione da cui discende la normatività. Essa, però, non pratica solo la tendenza a escludere ciò che è "sbagliato", ma inaugura altresì un orientamento positivo, dal momento che apre all'elaborazione della razionalità, ossia all'idea che per un soggetto sia possibile giudicare e costruire razionalmente il mondo dell'esperienza. La critica distingue e al contempo illumina ciò su cui si concentra, stimolando il di-scernimento e la comprensione della realtà. Il rapporto tra crisi e critica, allora, si rovescia: non è più la crisi a ingenerare la critica, ma la critica a intercettare e squadernare la crisi. Ciò significa che la seconda giunge, in qualche modo, a condividere la sua capacità diagnostica con la prima, che inquadra una patologia e la presenta come uno stato transitorio che può essere superato.

La Teoria critica, che è una delle forme di critica possibile (e di certo la più "utile" nel contesto di questo lavoro), si è sviluppata nell'ambito dell'Istituto di ricerca sociale di Francoforte (Scuola di Francoforte) e rivendica il superamento di una società le cui contraddizioni provocano delle crisi che introducono rischiosi elementi di irrazionalità. Nell'approccio di Jürgen Habermas, esponente della seconda generazione della Scuola di Francoforte (la cui prospettiva assume qui una notevole importanza, alla luce delle declinazioni sistemiche del concetto di crisi che in seguito saranno

---

<sup>62</sup> G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma, DeriveApprodi 2016, pp. 25-30.

tematizzate), le crisi insorgono quando la struttura di un sistema sociale consente minori possibilità per la soluzione dei problemi di quante ne occorrerebbero per assicurare la sua conservazione<sup>63</sup>. È doveroso chiarire, perché quest'analisi risulti intellegibile, che Habermas concepisce la società umana da due diverse prospettive: come sistema autoregolantesi (System) – al cui interno si dispiegano le attività di riproduzione materiale e quelle di carattere tecnico-amministrativo (mercato capitalistico e apparati burocratico-amministrativi dello stato) – e come mondo della vita (Lebenswelt) – dove risiedono le attività la cui riproduzione è assicurata dai processi di agire comunicativo (cultura, società e personalità)<sup>64</sup>. Nel contesto dell'esame della società moderna, compiuto in *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas ha registrato uno sconfinamento del sistema nel mondo vitale – la *colonizzazione del mondo della vita* – che si è tradotto nella progressiva burocratizzazione di quest'ultimo. L'ingerenza del sistema nel mondo della vita frustra i meccanismi di integrazione sociale, così come quelli di riproduzione simbolica, impedendo ai processi evolutivi di realizzarsi: circostanza da cui discendono esiti patologici. Ciò si verifica poiché è proprio la riproduzione culturale del mondo della vita – e di conseguenza la sua integrità – ad assicurare la *continuità* della tradizione, rendendo il sapere sufficientemente coerente per l'esercizio della prassi quotidiana. In altri termini, la regolare esistenza del mondo vitale crea le condizioni per un incremento della complessità sistemica, a cui si affianca un aumento della capacità di controllo che permette la risoluzione dei problemi di stabilità. Nello specifico, ad assolvere a questo compito sono le strutture di coscienza superiori che, costituite attraverso processi di apprendimento culturale, consentono l'ancoramento dei meccanismi d'integrazione sistemica al mondo della vita. L'evoluzione sociale procede, in questo senso, attraverso la combinazione di due logiche distinte: essa è data dall'intreccio della complessità sistemica, da un lato, e dalla razionalizzazione del mondo della vita dall'altro. Così, se la modernità è per Habermas la compiuta differenziazione tra ambiti sistemici e ambiti del mondo vitale (entrambi a loro volta differenziati e razionalizzati, ma secondo tipi diversi di razionalità), la crisi del progetto moderno emerge perché tra questi due ambiti si instaura una relazione squilibrata, dal momento che lo sviluppo della razionalità sistemica finisce per compiersi a spese di quello della razionalità comunicativa<sup>65</sup>. Habermas ripensa e ripropone così i temi che aveva sviluppato nella polemica antipositivistica degli anni Sessanta: la razionalità tecnico-scientifica (ora: sistemica) non può essere negata astrattamente o subita pessimisticamente, ma deve essere piuttosto riconosciuta nella

---

<sup>63</sup> J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., p. 5.

<sup>64</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2, cit., pp. 727-734.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 748-752.

sua legittimità e, al tempo stesso, circoscritta nello spazio che le è proprio. Ciò che deve essere riacquisito sul piano epistemologico è la sua tendenza a proporsi come unico paradigma, negando altre forme di razionalità possibile<sup>66</sup>. Le patologie del mondo moderno nascono proprio da questa tracimazione, ovvero dalla tendenza delle logiche di controllo mediatizzato (cioè delle logiche monetarie e burocratiche) a irrompere in quegli ambiti vitali di azione (cultura, società, personalità) la cui riproduzione non patologica può essere garantita solo con i mezzi dell'agire comunicativo. Quindi, affinché il sistema sociale possa scongiurare il pericolo di una sua impasse (cioè di una crisi) è necessario che si conservi un certo equilibrio – un interscambio – tra le due dimensioni, a patto però che i loro confini restino separati. D'altra parte, nella visione habermasiana le crisi sono momenti di disfunzionalità che possono essere sanati, giacché la sola attribuzione di un'identità critica conferisce loro una razionalità emancipativa: come una malattia, una crisi può essere superata, aprendo alla possibilità di una liberazione dalla stessa e dai suoi riflessi. Il compito della critica – e in particolare quello assunto dalla critica francofortese di cui Habermas sviluppa una peculiare declinazione – risiede invero nell'identificare le crisi sulla base della più alta nozione di razionalità, descrivendo orientamenti che, se intrapresi, possono condurre all'affrancamento dal giogo del dominio e dell'alienazione. Il solo riconoscimento di uno squilibrio permette di comprendere le dinamiche in atto e di scegliere una direzione da seguire mediante l'azione.

La crisi si presenta come un evento gravido di informazioni, che l'osservatore ha la possibilità di apprendere in modo vantaggioso: la metabolizzazione delle stesse detta i presupposti per l'agire. Ciò potrebbe chiarire perché di ogni ambito della realtà si pretenda di individuare e sviscerare la sua crisi: in politica, nell'economia, in relazione al dibattito ecologico, nella sfera privata. L'identificazione delle disfunzioni che si innescano all'interno di queste aree, che consiste nella loro sussunzione sotto la categoria di "crisi", sembra creare un agevole canale per l'interpretazione delle stesse: l'assegnazione di un'"etichetta" consente, paradossalmente, di andare oltre la loro superficie. L'attitudine critica coincide d'altra parte con la generalizzazione del sospetto, che consiste nella ricerca degli elementi che si nascondono dietro i fenomeni sociali: la normatività della crisi consente alla critica di superare la semplice affermatività della descrizione, e così anche la sua oscurità. I momenti di crisi corrispondono a casi in cui la normatività è messa a nudo, e ciò accade, in buona sostanza, quando la qualità contingente delle affermazioni di conoscenza – principi, premesse, criteri e relazioni logiche – è contestata. La crisi corrisponde, così, a un vicolo

---

<sup>66</sup> S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 114-120.

cieco epistemologico, dotato della capacità di fondare i presupposti per altre modalità d'esperienza – o anche per un (nuovo) futuro<sup>67</sup>.

Ora, se una crisi consente di scorgere ciò che non è immediatamente distinguibile grazie al potenziale informativo di cui dispone, e che è attivato dalla critica, essa può anche precludere l'accessibilità alla comprensione di alcuni elementi e di determinati aspetti, ostacolando finanche il riconoscimento della nostra stessa cecità. A tal proposito, Janet Roitman nel volume *Anti-crisis* – in cui analizza principalmente il concetto di crisi economica – sostiene che l'aver esaminato gli eventi del 2007-8, concependoli solo dal lato della crisi che essi incarnavano, ha impedito agli analisti di comprendere i meccanismi più profondi della finanza, coincidenti con quei processi che non sono riconducibili a un colpevole o a una causa, ma che costituiscono il normale funzionamento del sistema sopravvissuto, dopo il 2008, attraverso aggiustamenti successivi<sup>68</sup>. Questa considerazione apre all'elaborazione di altre riflessioni, ma prima di tutto ci induce ad ammettere che la critica dovrebbe evitare di “affidarsi” *completamente* all'interpretazione che una crisi suggerisce nel momento in cui si profila: al contrario, dovrebbe mantenere una certa distanza da essa. In questo senso, la critica dovrebbe badare all'esito di assolutizzazione cui la crisi sovente perviene, mettendosi in questione. La critica è chiamata così ad operare un esercizio di ricorsività – una “critica della critica” – sottoponendo al vaglio il suo stesso funzionamento. Solo l'attuazione di una simile premessa può consentire alla critica di mettere in atto l'esercizio normativo, che è quello, si ripete, di definire i limiti della conoscenza, tracciando alternativi percorsi d'azione.

La forma di critica che risulta essere dotata di maggiori risorse per rispondere a questo monito è la critica immanente. Questa critica combina l'idea che il criterio da essa assunto risieda nella “cosa” osservata con la pretesa di proporre una critica che trascenda il contesto entro cui la stessa è inserita. La critica immanente si configura, in questo senso, come una critica *obiettiva*, dal momento che assume l'aspetto di una ricostruzione critica delle tensioni e dei momenti “crisogeni dal lato degli oggetti (e delle relazioni), senza restare “incastrata” in essi. È l'esistenza di conflitti e contraddizioni immanenti alla realtà, e dunque la connessione tra crisi e critica, a stimolare la consapevolezza di questa particolare forma di critica<sup>69</sup>. Invero, essa è in grado cogliere il potenziale informativo di una crisi, operando un esame interno che non presuppone un'autogiustificazione, dal momento che la stessa si sottopone a un giudizio, cioè si auto-valuta. O, più di preciso, arriva ad autogiustificarsi solo dopo che l'analisi dei suoi presupposti ha dato esito positivo. Ma quali sono le

---

<sup>67</sup> Cfr. E. Esposito, *Critique without crisis: Systems theory as critical sociology*, cit., pp. 21-22.

<sup>68</sup> Cfr. J. Roitman, *Anti-crisis*, Duke University Press, Durham (NC) 2013, pp. 63-65.

<sup>69</sup> R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., pp. 272-273.

condizioni di possibilità di questo esercizio riflessivo? Ciò attiene in primo luogo allo statuto dei criteri normativi che guidano la critica. Una crisi si determina, dal lato della critica immanente, quando un assetto sociale non risponde più agli ideali su cui esso dovrebbe fondarsi o quando non assolve più ai compiti che assicurano un sano dispiegarsi del rapporto soggetto-società. La critica immanente analizza questa asimmetria cercando di risalire all'origine della contraddizione: prova a spiegare perché la prassi appaia incongruente rispetto ai valori che dovrebbero guidarla. Cerca di capire, ad esempio, perché le norme di giustizia e libertà, che permettono l'autocomprensione della società capitalista e che determinano il suo andamento, non vengano effettivamente realizzate. Ma, piuttosto che reclamare una coerenza tra prassi e valori – rivendicando, ad esempio un'eguaglianza più sostanziale o una libertà più positiva – la critica immanente assume un carattere necessario, che si traduce nel proposito di trasformare le pratiche e, al contempo, revisionare le norme che ne dettano l'orientamento.

La critica immanente, come spiega Rahel Jaeggi, è la forma di critica che più si alimenta del rapporto con la crisi, dal momento che assume come punto d'avvio la disposizione alla crisi di una particolare organizzazione sociale. Essa porta alla luce tendenze critiche e incongruenze sociali che indicano problemi di natura strutturale. Queste contraddizioni mettono in discussione l'insieme dei valori che informa l'assetto entro cui i problemi si sviluppano. Ne deriva che questi non possano essere risolti entro la medesima costellazione di principi, che necessitano così di essere complessivamente ripensati. La critica immanente, in definitiva, riesce a compiere un'operazione apparentemente priva di coerenza, ma sempre più necessaria in un mondo dominato dal paradosso e dall'aporia.

### 1.5 IL TEMPO E LA CRISI

Nel corso della ricognizione fin qui svolta è emerso che il concetto di crisi, permeando ogni aspetto della realtà sociale, instaura con il tempo una relazione unica: separando ciò che c'è prima da ciò che accade dopo, condiziona le modalità di mutamento dell'ordine sociale e si combina con la critica che opera su di esso. La crisi si sostanzia delle determinazioni temporali da cui si origina e che essa stessa produce: in questo paragrafo proveremo a chiarire questa relazione. Per farlo, attingeremo in primo luogo alla ricostruzione compiuta da François Hartog in *Chronos*, dove l'autore integra il discorso sui regimi di storicità affrontato nell'ormai classico *Regimi di storicità*<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Vedi F. Hartog, *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris 2003; trad. it di L. Asaro, *Regimi di Storicità*, Sellerio, Palermo 2007.

Hartog apre il suo lavoro chiarendo subito qual è l'intento della sua ricostruzione: indagare in che modo i concetti di *chronos*, *kairos* e *krisis* si combinano per dare origine a determinati assetti temporali. Il tempo, spiega dapprima l'autore, può assumere due diverse accezioni: può essere pensato come *chronos* – il tempo che passa e si misura, essenzialmente inafferrabile – o come *kairos* – che è invece un tempo che apre all'istante e all'inatteso, o meglio all'occasione da non perdere. Il tempo degli uomini, quello dell'azione efficace, è una combinazione di tempo *chronos* e di tempo *kairos*<sup>71</sup>.

Questa illustrazione serve da premessa per spiegare in che modo *krisis* si inserisca all'interno della coppia concettuale (*chronos-kairos*). Come spiegato in precedenza, nel mondo greco *krisis* indicava, attingendo al lessico ippocratico, un momento cruciale in cui si decide della vita o della morte di un paziente. L'ordine medico, d'altra parte, si configura proprio come un pensiero della crisi: alla diagnosi della malattia compiuta dal medico segue la prognosi, cioè la determinazione del ritmo della stessa, con i suoi picchi (acme) che sono esattamente i "giorni critici", in base ai quali è possibile stabilire la periodicità. Ciò dimostra, spiega Hartog, che sotto il disordine apparente della malattia risiede un ordine che l'occhio esperto del medico è in grado di decifrare: un ordine del tempo. È proprio lo scioglimento epistemico di quest'ordine che gli consentirà di agire, cogliendo i momenti opportuni per il suo intervento. L'assetto temporale che il decorso della malattia sottende è caratterizzato da un movimento circolare che *chronos* e *kairos* descrivono. La malattia ingenera inizialmente un tempo *chronos* ed entra, dopo l'avvento di *krisis*, in un tempo *kairos*. Quest'ultimo è propriamente agito dal medico che, individuando la temporalità dei giorni critici, interviene al momento opportuno (*en kairo*), ricostituendo così un tempo *chronos*. Per cogliere il tempo della malattia, egli deve pertanto saper combinare efficacemente *chronos*, *kairos* e *krisis*, o meglio deve riuscire nel tentativo di mobilitare *kairos* e *krisis*, così da restituire alla stessa un ritmo regolare (*chronos*), prodromo della sua risoluzione. Come vediamo, *krisis* si inserisce – con il carico di significato che la determina – all'interno della coppia concettuale *chronos-kairos* alterandone la dialettica<sup>72</sup>.

Dunque, l'evoluzione del concetto e del suo rapporto con il tempo prende avvio, secondo la ricostruzione di Hartog, nel mondo greco, per articolarsi poi nella realtà cristiana. *Krisis* diventa uno dei concetti principali della Bibbia e del Nuovo Testamento, giacché arriva a coincidere con il Giudizio di Dio. *Kairos* dal canto suo, nella misura in cui si avvicina a *krisis*, penetra nella sua sfera d'attrazione per designare l'istante decisivo, denotando lo spazio temporale entro cui il Giudizio

---

<sup>71</sup> F. Hartog, *Chronos*, cit., pp. 7-8.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 10-13.

dovrebbe realizzarsi. Quindi, se *krisis* indica l'atto della decisione, che implica altresì, come segnalato, una separazione, *kairos* inerisce invece alla rottura temporale che l'accompagna.<sup>73</sup> La relazione tra questi tre concetti perdura ma si modifica completamente. Con l'avvento della cristianità *kairos* e *krisis* superano *chronos*, e il primo diventa per un po' il concetto dominante, prima che *chronos* prenda a sua volta il sopravvento, con l'importanza sempre maggiore assunta dall'Incarnazione. In questo rinnovato contesto il medico cede il posto al profeta, il cui compito è quello di annunciare l'approssimarsi del giorno del Giudizio (*Krisis*) che è, in senso proprio, ciò che recide il tempo e l'umanità. L'ordine del tempo che si stabilisce durante il regime di storicità cristiano, anch'esso evidentemente intessuto del rapporto tra *chronos*, *kairos* e *krisis*, può essere chiamato "presentismo". L'ordine del tempo presentista coincide con una catena di eventi che si avviluppa su di sé, cristallizzandosi nell'attesa dell'arrivo del Giudizio, che per gli apocalittici corrisponde alla fine dei tempi. Per dirlo con un'espressione cara a Koselleck, con la comparsa della cristianità l'orizzonte di aspettativa si allontana in modo irreversibile dallo spazio dell'esperienza, esito che lo storico dei concetti mette a tema in *Futuro Passato*:

Le aspettative di qualcosa che stava oltre ogni esperienza precedente non facevano riferimento a questo mondo. Guardavano alla meta dell'aldilà, o in termini apocalittici alla fine del mondo (...). Dunque si trattava di aspettative che non potevano essere superate da nessuna esperienza in contrario, perché andavano al di là e al di sopra di questo mondo<sup>74</sup>.

Koselleck riesce efficacemente a inquadrare la relazione che sussiste tra la crisi e il suo tempo. Basti pensare al ruolo riconosciuto alla Rivoluzione Francese, interpretata come uno spartiacque tra un prima e un dopo. La crisi rappresentata dalla Rivoluzione ha impresso un cambiamento all'ordine del tempo dominante, spezzandolo in due (così vediamo che, sebbene non equivalgano, una rivoluzione è in grado di scatenare una crisi). L'evento della Rivoluzione Francese, spiega Koselleck, è apparso così inedito e inaspettato, da non poter essere compreso attraverso risorse ermeneutiche desunte dal passato. Esso apparve non assimilabile a qualsiasi delle esperienze – anche apparentemente simili – verificatesi prima. Ne è disceso che, con l'evento rivoluzionario, il passato abbia smesso di essere un riferimento per la comprensione del presente, smarcandosi in modo sensibile dal futuro. Ora, è ormai chiaro che in una crisi siano sempre impliciti un prima e un dopo – dal momento che essa li delimita mediante la sua azione – ma ciò non è tutto: una crisi

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 16.

<sup>74</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1979, trad. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB, 2007, pp. 310-311.

implica altresì un riaggiustamento degli oggetti che occupano la realtà su cui “si abbatte”, acquistando in questo modo un carattere intrinsecamente sociale<sup>75</sup>. La crisi determina una rottura del tempo e induce nello stesso momento gli oggetti a fondare nuove connessioni, che alimentano così un nuovo ordine temporale: il tempo, dividendosi, si rompe ma il mondo si ri-crea. Ciò accade poiché la crisi si combina con un processo di emergenza (intesa come emersione di inedite necessità) che, come vedremo nel prosieguo di questo lavoro, ha a che fare con la percezione del rischio e del pericolo. Il carattere sociale dell’universo (e del tempo) si riscontra, d’altronde, proprio nella circostanza in cui un nuovo evento è presente tanto nell’ordine passato quanto nel nuovo che lo annuncia<sup>76</sup>. Ne deriva che l’agire sociale tenda apparentemente a corrispondere alla capacità di essere più cose nello stesso tempo, e di essere su più tempi in unico momento.

Il lavoro di Hartog procede con la descrizione dello sviluppo di questo nesso, analizzando le sue successive articolazioni. Viene alla luce così la dinamica ricostruttiva da egli tracciata e osservata durante tutta la trattazione: dopo aver spiegato il rapporto tra *chronos*, *kairos* e *krisis* in ambito greco – ossia in relazione soprattutto al contesto della medicina – egli attraversa il tempo della cristianità, interpretato come un tempo essenzialmente statico, poiché immobilizzato dall’attesa del Giudizio e della Fine. L’analisi del presentismo biblico-cristiano conduce, dopo una densa ricostruzione delle intermedie declinazioni scaturite dal nesso *chronos-kairos*, all’esame della contemporaneità, anch’essa contrassegnata dal presentismo, sebbene questo presentismo mostri elementi diversi rispetto a quelli riscontrabili nel suo omologo cristiano. Il presentismo della contemporaneità nasce da una destituzione di *kairos*, che aveva invece permeato l’intero corso dell’età moderna, marcata dalla spinta al progresso. L’idea dello sviluppo tecnico-industriale aveva invero corroborato un’ampia fiducia nel futuro, attribuendo a quest’ultimo lo statuto di categoria direttrice. La meta di una perfezione possibile, che prima poteva essere raggiunta solo nell’aldilà, è servita durante l’età moderna a migliorare l’esistenza terrena, esito che ha consentito di sostituire la dottrina del giudizio universale con il rischio di un futuro aperto e insopprimibile.<sup>77</sup> A partire dagli ultimi decenni del XX secolo però, a causa della rapida diffusione di nuove tecnologie e in seguito all’esperienza delle due guerre mondiali, il presente si è imposto schiacciando il futuro. La linearità che aveva contraddistinto la progressione temporale durante l’età moderna, e così anche l’interpretazione della stessa, è stata sostituita dalla copresenza di molteplici ritmi di sviluppo. La consapevolezza di tale mutamento ha coinciso pertanto con il diffondersi della convinzione secondo

---

<sup>75</sup> G. H. Mead, *The philosophy of the present*, Chicago, Open court publishing company, 1932, p. 47.

<sup>76</sup> Ivi, p. 49.

<sup>77</sup> R. Koselleck, *Futuro Passato*, cit., p. 313.

cui era ormai diventato impossibile che “progressi scientifici, tecnologici e progressi dell’umanità marciassero di pari passo”<sup>78</sup>. Ne è derivata un’alterazione della percezione del tempo, dei cui riflessi siamo chiamati ad occuparci ancora oggi. Ciò è convalidato dall’impennata assunta dal processo di accelerazione sociale che, come su accennato, il filosofo Hartmut Rosa indaga da tempo, rivolgendo particolare attenzione alle patologie sociali che da esso scaturiscono<sup>79</sup>. Il consumo sempre più immediato e l’avvento di una tecnologia che revisiona se stessa continuamente (e in modo sempre più convulso, si pensi ad esempio all’introduzione dell’obsolescenza programmata) ha fatto sì che ogni cosa si sia coagulata nel presente: esperita, processata e dimenticata nell’arco di un tempo la cui durata è davvero irrisoria (o addirittura inesistente). Hartog ipotizza che con il presentismo contemporaneo si sia disgiunta e dislocata la relazione tra spazio d’esperienza e orizzonte di aspettativa: da questa disarticolazione del nesso è così emerso un nuovo ordine del tempo. Non si tratta più dunque solo di tensione, ma di una vera e propria interruzione di tale rapporto<sup>80</sup>.

Questo presentismo ha assunto negli ultimi anni nuove articolazioni: ciò che oggi Hartog registra, e su cui cerca di fare chiarezza nell’ultima parte del volume, è una accelerazione dell’accelerazione, che si accompagna ad un aumento dell’*urgenza*, una delle parole chiave del presentismo. L’urgenza corrisponde ad una contrazione del tempo *chronos*: è ovunque ed è diventata un imperativo sociale. La produzione di riferimenti all’urgenza è oggi pressoché costante, specie dopo l’evento della pandemia da Covid-19, il cui sforzo di contenimento ha fatto di questa formula l’impulso trainante. Questo monito però nasconde il suo rovescio, che si disvela quando si materializzano le patologie ad esso connesso, cioè quando prendono corpo manifestazioni di sofferenza (o di insofferenza) individuale e collettiva. L’individuo percepisce di non essere in grado di assecondare il ritmo imposto dall’accelerazione (e, dunque, dall’urgenza), sensazione che lo coglie e lo ingabbia, neutralizzandone la vitalità<sup>81</sup>. Ciò che il soggetto contemporaneo sperimenta è la sensazione di star vivendo un presente letargico, costantemente interrotto perché sprovvisto di un’apertura sul futuro. Un presente asfittico, che si dilata senza soluzione di continuità: esso divora e polverizza ogni evento di cui ospita l’attuazione. Come si può evincere da tale scenario, è questa stessa alterazione

---

<sup>78</sup> F. Hartog, *Chronos*, cit., p. 248.

<sup>79</sup> Nel suo ultimo lavoro Rosa, insieme al sociologo Andreas Reckwitz, ha messo eminentemente a tema il rapporto tra crisi e accelerazione sociale. Cfr. H. Rosa, A. Reckwitz, *Late modernity in Crisis*, Polity Press, Cambridge 2023.

<sup>80</sup> M. Revault d’Allonnes, *La crisi senza fine*, op. cit., p. 122.

<sup>81</sup> “Le rotture che, recentemente, hanno toccato le strutture sociali e culturali, i ritmi della vita individuale e collettiva e l’identità delle società contemporanee hanno caratteristiche inedite. La ‘spinta acceleratrice’ che viviamo oggi è unica: risponde all’esperienza paradossale di una ‘immobilità folgorante’. L’accelerazione va di pari passo con la pietrificazione, il cambiamento accompagna l’inerzia e la società contemporanea è percepita contemporaneamente come ‘fissa e frenetica’” (M. Revault d’Allonnes, *La crisi senza fine*, op. cit., pp. 112-113).

del tempo oggi a produrre delle crisi, pensate come fratture dense di realtà che incidono sull'esistenza umana. La crisi scinde il tempo e crea nuovi assetti che si rivelano tuttavia, al momento attuale, critici essi stessi.

Hartog estende la sua ricostruzione all'analisi di una separazione tra il tempo dell'uomo e il tempo della natura, che oggi sembra si stia delineando. La "colonizzazione" della natura ad opera dell'uomo e della scienza ha dato origine a una nuova forma di esperienza del tempo o altresì, come è stata definita, ad una nuova epoca: l'Antropocene<sup>82</sup>. La comparsa dell'Antropocene ha causato una ulteriore lacerazione del tempo che si è scisso tra tempo dell'uomo e tempo del mondo. Non esiste più oggi un solo tempo – dell'uomo o del mondo – ma due tempi diversi che si dispiegano simultaneamente. Essi si toccano e interferiscono, ma non possono integrarsi a causa delle discrepanze che li dividono<sup>83</sup>. Questa considerazione porta a interrogarci sullo statuto dell'Antropocene e a chiederci se corrisponda a un nuovo regime di storicità, dotato di valore euristico come quello ascritto a tutti i regimi di storicità che lo avrebbero preceduto. Per Hartog il presentismo contemporaneo è scosso dall'Antropocene, poiché messo di fronte alla riproposizione di confini: l'attività dell'uomo ha permeato la natura, ma ha imposto una separazione – un confine – tra il ritmo dell'uno e quello dell'altra. Alla determinazione di questa differenza concorrono altresì le riflessioni su una ipotetica fine del mondo, sollecitate dall'attenzione rivolta al cambiamento climatico e alla questione ecologica, che a loro volta pongono un limite: alla percezione del mutamento, così come allo stesso agire umano e sociale. È in questo modo che lo sviluppo dell'Antropocene si accompagna alla riproposizione di un tempo della fine, di un'apocalisse rielaborata. Se il futuro contemplato dal presentismo è un futuro a brevissimo raggio, quello dell'Antropocene si allunga in modo considerevole, combinandosi con una reinterpretazione del passato, dei suoi eventi e del modo di concepirli. Ciò si traduce in un peculiare esito: la considerazione di star vivendo nell'Antropocene obbliga a un'analisi attenta delle scelte che compiamo nel presente, così da proiettarne i risultati su un futuro lontano che potrebbe verosimilmente coincidere con una catastrofe, un'implosione del mondo.

Con il riesame del rapporto tra passato, presente e futuro – e così anche di quello tra *chronos*, *kairos* e *krisis* – Hartog intende dunque dimostrare che l'Antropocene è in grado di rappresentare un nuovo

---

<sup>82</sup> Per una ricostruzione della categoria di "Antropocene", e più in generale per comprendere il rapporto tra uomo e ambiente, si consiglia di guardare J.R. McNeill, P. Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2014, trad. it. di D. Cianfriglia, F. Rossa, C. Veltri, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1954*, Einaudi, Torino 2018; J.R. McNeill, *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*, W.W. Norton & Co, New York 2001; trad. it. di P. Arlorio, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, Einaudi, Torino 2020.

<sup>83</sup> F. Hartog, *Chronos*, cit., p. 276.

regime di storicità, che implica un rinnovato rapporto tra la società e il proprio tempo, a cui si lega una nuova forma di autocoscienza dell'umanità. Pur condividendo le analisi dello storico, si ritiene che il presentismo della contemporaneità non ceda compiutamente il passo a un ordine del tempo imposto dall'Antropocene. Ciò invero significherebbe revisionare tutta la speculazione sull'accelerazione, che invece continua a mostrarsi in linea con l'attualità, per quanto soggetta ad un'inevitabile evoluzione (lo stesso Hartog, come si è detto, discute nel suo testo di "accelerazione dell'accelerazione")<sup>84</sup>. Le strutture temporali del presentismo e dell'Antropocene sembrano piuttosto coesistere, o meglio la seconda tende a modificare la prima senza eliminarla. Così, se l'esperienza temporale del presentismo sottrae alla quotidianità una prospettiva futuribile, l'Antropocene spezza questo presente assoluto che ricorsivamente si riproduce e lo fraziona in tempo dell'uomo e tempo del mondo. Pertanto, quello a cui ci appelliamo quotidianamente è un tempo conchiuso e scisso, convulso e dislocato su due piani d'esperienza: il presentismo attiene al movimento del tempo, l'Antropocene al suo posizionamento epistemologico. Ne deriva che il disorientamento causato da questa correlazione si rivela molto incisivo, giacché ne scaturiscono nuove patologie su cui la critica è chiamata a riflettere, revisionando i propri criteri. Questi dovrebbero risultare adatti all'esame di nuove forme di ancoramento sclerotico al presente o altresì, al contrario, di disancoramento rispetto alla realtà. Le patologie sociali, del resto, non sono altro che crisi che impongono, emergendo e reclamando un intervento, nuovi schemi interpretativi.

## 1.6 CRISI, RIVOLUZIONE, CATASTROFE: DIFFERENZE E RIMANDI

### 1.6.1 Crisi e rivoluzione

Per concludere questa ricognizione sul concetto di crisi, si ritiene utile, affinché esso sia compreso a sufficienza, confrontarlo con i concetti di *rivoluzione* e *catastrofe*, con cui condivide alcune analogie e da cui si discosta sulla base di altrettante differenze. Questi termini sono utilizzati spesso in modo indifferenziato, generando confusione. Infatti, benché appaiano interscambiabili, in verità non lo sono.

La nozione di crisi, come si è avuto modo di segnalare, è uno strumento analitico molto efficace, elemento che già in parte la rende diversa dalle altre due nozioni. Essa, come abbiamo registrato, è diventata progressivamente un concetto "aperto", dal momento che si è liberata di esplicite

---

<sup>84</sup> *Ibidem*

connotazioni storiche e/o politiche, rendendosi applicabile a qualsiasi contesto e contingenza. Ciò vale in primo luogo se confrontiamo la nozione di crisi con quella di rivoluzione<sup>85</sup>.

Crisi e rivoluzione suggeriscono entrambe l'idea del movimento e, più in particolare, della discontinuità, ma questa accezione si declina in modo diverso. Il termine *rivoluzione*<sup>86</sup> ha assunto il significato di “sommovimento” a partire dalla Rivoluzione Francese, quando la parola fu pronunciata nel corso di un celebre dialogo tra il re Luigi XVI e il duca de La Rochefoucauld-Liancourt. Preso atto della situazione corrente, si racconta che il re esclamò: “è una rivolta!”, ma Liancourt lo corresse “No, sire, è una rivoluzione”. Hannah Arendt ricostruisce questo scambio in *Sulla rivoluzione*, ed evidenzia come la parola *rivoluzione*, utilizzata per indicare il moto astrologico della terra attorno al sole, sia diventata in quel momento oggetto di una traslazione dalla dimensione astronomica a quella terrena. Fu in questa circostanza, secondo Arendt, che si manifestò per la prima volta l'elemento che più di altri caratterizza la rivoluzione, ossia l'*irresistibilità*. L'*irresistibilità* è la necessità e inarrestabilità del moto rivoluzionario, che è così concepito come un flusso naturale che si scatena in modo necessario<sup>87</sup>. Ugualmente, Koselleck in *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, saggio contenuto in *Futuro Passato*, postula che è solo a partire dalla Rivoluzione Francese che il termine si è contraddistinto per le caratteristiche che notoriamente lo determinano, acquisendo “possibilità semantiche estensibili, ambivalenti e ubiquitarie”<sup>88</sup>. Questa posizione può essere peraltro ricondotta alla tesi, elaborata dallo stesso autore, secondo cui il periodo che va dal 1700 al 1900 ha costituito una fase di *transizione epocale* occupata da cambiamenti semantico-concettuali sensibili, cui hanno corrisposto decisivi mutamenti “di fatto”<sup>89</sup>. Per quasi duemila anni il concetto di rivoluzione ha designato l'*Anakyklosis*, la teoria ciclica delle forme politiche. Questa prevedeva che le costituzioni si avvicendassero seguendo un movimento analogo a quello ciclico della natura e del cosmo. Ora, nonostante gli sviluppi successivi della nozione<sup>90</sup>, è solo con la Rivoluzione Francese che essa si revisiona irreversibilmente, diventando

---

<sup>85</sup> Un'esauriente ricostruzione del concetto di “rivoluzione” è presente in M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>86</sup> Per un interessante ricognizione del concetto di “rivoluzione”, con riguardo in particolare all'elemento della sua polisemia semantica e culturale (su cui in questa sede non ci si può soffermare), si veda G. Marramao, *Polivalenza semantica e polisemia culturale del termine “rivoluzione”*, in G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., pp. 5-8.

<sup>87</sup> H. Arendt, *On revolution*, The Viking Press, New York 1963; trad. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009, pp. 46-47.

<sup>88</sup> R. Koselleck, *Futuro Passato*, cit., p. 57.

<sup>89</sup> Per un approfondimento sul tema del mutamento epocale e, in particolare, sul concetto koselleckiano di *Sattelzeit* (epoca-sella) si veda L. Scuccimarra, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, in *Scienza&Politica*, vol. 58, n. 55, 2016, pp. 91-111.

<sup>90</sup> Cfr. Koselleck, *Futuro Passato*, cit., pp. 55-63.

una categoria "trans-storica" e "metastorica"<sup>91</sup>. Il concetto di rivoluzione ha assorbito così la capacità di rischiarare il significato degli eventi, la cui lettura è stata a lungo eseguita secondo il metro esclusivo del perseguimento di una meta, considerato alla luce di un processo/progresso più ampio che sembrava condurre a un obiettivo ultimo e determinato. L'idea di rivoluzione, spiega Simona Forti in *The Modern Concept of Revolution*, diventa a partire dall'evento rivoluzionario francese un "singolare collettivo", una categoria universale e quasi immaginaria che raccoglie la molteplicità degli eventi, degli uomini e delle loro passioni. Nel movimento che una rivoluzione descrive sembra cogliersi, infatti, un impulso all'astrazione e all'universalizzazione, che riceve la spinta decisiva quando, dal configurarsi come fenomeno esclusivamente politico, diventa altresì sociale. Questo passaggio aprirà, dalla prospettiva arendtiana di Forti, alla possibilità per la rivoluzione di assumere un carattere totalitario<sup>92</sup>.

Uno degli elementi di maggiore interesse della ricostruzione compiuta da Koselleck sul concetto di rivoluzione risiede proprio nella rilevanza ascritta alla dimensione del ritorno, espressa attraverso la sillaba "re" (da *revolution*), che da un certo punto in poi evoca lo svolgersi di articolazioni inedite rispetto a quella che il concetto aveva dapprima designato<sup>93</sup>. Il concetto di rivoluzione segnala l'andamento di un processo circolare di sommovimento e stabilizzazione, che si mostrerebbe analogo a quello implicato dalla crisi, se questa fosse concepita nel suo significato originario, ossia come momento in cui si ragiona della possibilità di ripresa di un malato dalla sua condizione patologica. Nonostante questa affinità, però, tra crisi e rivoluzione non si può parlare di equivalenza. Il concetto di crisi può essere utilizzato per indicare processi di pura irregolarità che si sono verificati durante periodi della storia europea anteriori all'emergere delle concezioni di rivoluzione e reazione, proprie dell'esperienza storica della società industriale, a riprova che la nozione di crisi è sostanzialmente scevra di un precipuo contenuto storico<sup>94</sup>. Essa, inoltre, designa processi d'instabilità di carattere perlopiù passivo: il soggetto che attraversa una crisi la subisce, senza "agirla". Cosa diversa accade nel caso di una rivoluzione che, secondo l'immaginario comune, è condotta da individui ed è orientata a uno scopo.

Certo è plausibile però asserire che dal punto di vista processuale una rivoluzione possa sottendere una crisi o succedere alla stessa, elemento che chiarisce la relazione esistente tra i due concetti: crisi e rivoluzione sono intrinsecamente connesse ma sono non commutabili. Ciò è dimostrato, ad

---

<sup>91</sup>Ivi, pp. 57-59.

<sup>92</sup>S. Forti, *The Modern Concept of Revolution*, Settembre 11, 2017, <https://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/simona-forti-the-modern-concept-of-revolution/>.

<sup>93</sup> Koselleck, *Futuro Passato*, cit., p. 57.

<sup>94</sup> R. Starn, *Métamorphoses d'une notion*, in "Communications", n. 25, 1976; trad. it. di A. Palumbo, *Metamorfosi di una nozione*, in M. d'Eramo (a cura di), *Crisi del concetto di crisi*, cit., p. 36.

esempio, dall'intento che Francesco Benigno ha posto nel reinterpretare il concetto di rivoluzione nel volume, di recente pubblicazione, il cui titolo è proprio *Rivoluzioni*. Egli dichiara di perseguire l'obiettivo di intendere la rivoluzione non più tanto come "l'effetto quasi meccanico di un'azione esercitata da rivoluzionari di professione, ma piuttosto come l'esito di una crisi politica in cui si manifestano spinte contraddittorie"<sup>95</sup>. La contraddittorietà, come sappiamo, è un carattere distintivo della crisi, se non anche identificativo (dal punto di vista della teoria critica se parliamo di crisi, discutiamo implicitamente delle contraddizioni interne alla realtà sociale), a differenza della rivoluzione nella quale c'è ben poco di subdolo o di ancora opaco: la crisi si sviluppa sotto traccia, mentre la rivoluzione "esplode". La crisi, infatti, si presenta come uno strumento valido per comprendere tanto il permanere quanto il cambiare, giacché implica la continuità dei processi organici ma non l'equilibrio stabile, lo scuotimento delle condizioni ma non il sovvertimento "totale".

Peraltro, nel concetto di rivoluzione, è sempre insita l'idea di un cambiamento verso condizioni migliori, cioè di una tensione al progresso, che la crisi non presuppone. A rigore, la crisi ha in realtà assunto questa accezione durante il periodo della cristianità, quando, come già spiegato, ha coinciso con il Giudizio ultimo di Dio, inteso come atto risolutore e liberatorio per l'umanità. Una volta superata questa congiuntura, il concetto di crisi ha però perso ogni possibilità di alludere, attraverso il proprio significato, alla possibilità di inveramento di un obiettivo determinato.

Ma ancora, ad accumunare e distinguere insieme i concetti di crisi e rivoluzione è altresì la capacità di incidere sulla progressione del tempo. La rivoluzione, infatti, si riferisce in genere a un momento storico preciso ma in sé contiene già un elemento intrinsecamente temporale: essa si qualifica come momento decisivo che separa, mediante il presente, il passato dal futuro. Questa capacità è riconosciuta anche alla crisi, ma l'azione che essa esercita è parzialmente diversa. Nel caso della rivoluzione, la capacità di incidere sulla progressione del tempo fa sì che l'evento rivoluzionario lo si riconosca davvero come tale solo a posteriori, in virtù dell'evidenza che contraddistingue il passaggio ad una nuova fase. La crisi, al contrario, separa il tempo in modo più graduale e diventa strumento ermeneutico del suo divenire. È evidente che ciò non significa che non ci si accorga sin da subito della cesura che una rivoluzione è in grado di comportare, ma il suo portato ideologico sembrerebbe chiarirsi compiutamente solo dopo averlo mobilitato nella pratica, e dopo averne appreso i risultati. D'altra parte, nessun concetto più di quello di rivoluzione è in grado di rivelare l'essenza storica della modernità, che rovescia la struttura interna delle categorie che interessano la

---

<sup>95</sup> F. Benigno, *Rivoluzioni. Tra storia e storiografia*, Officina Libraria, Roma 2021, p. 16.

prassi umana. Questo perché, come spiega Koselleck, l'essenza del moderno è stata inaugurata da una nuova concezione del tempo: la temporalità che ridefinisce il significato dell'esperienza e dell'orizzonte d'aspettativa degli esseri umani. Con la Rivoluzione Francese la modernità assume una prospettiva sull'avvenire, che annulla il significato della storia come deposito di esempi ed esperienze emblematiche: la storia smette di essere pensata come *magistra vitae*<sup>96</sup>. Così la rivoluzione, a differenza della crisi, si è caricata sempre di una prospettiva futuribile, incarnando la speranza nel miglioramento<sup>97</sup>. Lo dimostra l'interpretazione elaborata da Marx, che scorge nelle rivoluzioni le “locomotive” che trainano il treno della storia, cui si combina, in maniera singolare, la lettura di Benjamin secondo cui: “le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno”<sup>98</sup>. Per Benjamin la rivoluzione diventa ciò che arresta e non più ciò che trascina, pur sempre però nell'ottica di una revisione benefica delle condizioni umane. Essa corrisponde in questo caso all'attimo di congiunzione folgorante tra un momento attuale e uno passato, da cui scaturisce una rappresentazione energica della relazione tra i due momenti.

La crisi, si ribadisce, non è allora del tutto estranea ad una considerazione dell'avvenire e del mutamento, ma lo è nella misura in cui è inevitabilmente connessa agli esiti che produce, nonché in forza del suo legame con la critica. La critica è un gesto intellettuale che si attua nel presente con l'intento di far emergere le contraddizioni: essa raduna, in questo senso, le macerie del passato e dell'errore, “aprendo il nuovo spazio della corretta costruzione (o decostruzione) dei concetti”<sup>99</sup>. Essa si muove così su un asse allungato, plasmato nel presente dalla possibilità di un riassetto delle condizioni individuali d'esistenza.

Crisi e rivoluzione instaurano entrambe un rapporto dialettico con il tempo, ma ciò non è del tutto valido per la catastrofe. Crisi e rivoluzione implicano sempre una fenditura del tempo, che corrisponde a una schisi tra il passato e il futuro, mentre la catastrofe sembra essere del tempo una controfigura, un argine inatteso e invisibile eppure sempre potenziale.

---

<sup>96</sup> Cfr. R. Koselleck, *Futuro Passato*, cit., pp. 300-322.

<sup>97</sup> A questo proposito, Marramao rintracciava nel presente la concretizzazione di un passaggio dal tempo della rivoluzione a quello della crisi, con le sue inevitabili conseguenze *negative*: “Con il passaggio dall'epoca eroica della rivoluzione industriale all'era della modernizzazione – con l'impallidirsi del mito della crescita e l'offuscarsi del mito della rivoluzione, prodotti dal disincanto della secolarizzazione – quello che era il tempo del progresso si ribalta in tempo dell'entropia: progettazione, futurizzazione e accelerazione consumano il presente ‘senza contropartite’”. (G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit. p. 177).

<sup>98</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974; trad. it. di G. Bonola, M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 101.

<sup>99</sup> C. Galli, *Le forme della critica*, Il Mulino, Bologna 2022 p. 19.

### 1.6.2 Crisi e catastrofe

Il termine “catastrofe” proviene dal greco *katastrophé*, che potremmo rendere con l’espressione “precipitazione degli eventi”, intesa come un rovesciamento radicale. *Katastrophé* è, innanzitutto, parte del lessico della drammaturgia antica, dove era utilizzato per indicare un rivolgimento improvviso, un avvenimento che mette termine alla *katastáseis* dell’azione drammatica e che conclude così la vicenda dell’eroe. Nell’immagine della catastrofe, infatti, si trova inscritta, come suggerisce già l’impiego classico del termine, la teatralità di un’osservazione costitutivamente implicata nel processo di cui è spettatrice<sup>100</sup>. La catastrofe coincide con lo stravolgimento di un ordine, che porta a una repentina conclusione. È così che la catastrofe si configura come brutale e violento cedimento della continuità.

Se riferita al senso comune l’immagine della catastrofe evoca enfaticamente l’idea di un punto di rottura disastroso. Non solo: essa suggerisce, neanche tanto di nascosto, che il cambiamento descritto abbia anche, tra le sue conseguenze degli effetti dannosi irreparabili. (...). Il termine catastrofe è dunque ambiguamente sospeso tra due significati: da un lato, esso è appunto sinonimo di rovina, annientamento, fine traumatica (dopo la catastrofe non resta più niente o quantomeno niente di utilizzabile: davvero disastro totale); dall’altro, in senso più preciso – tra l’altro eletto emblematicamente a rappresentare dei modelli di registrazione dei cambiamenti di stato – esso designa la trasformazione, il cambiamento di direzione, la svolta<sup>101</sup>.

La catastrofe realizza dunque, stando anche alla rappresentazione che ne restituisce Bonaiuti, un “compimento” attraverso la sua stessa attuazione, al contrario della crisi che si mostra invece sempre incompleta. Quest’ultima sembra evocare “il momento di concludere”, che a concludersi, però, non arriva quasi mai. La catastrofe, invece, non nega la possibilità di un nuovo inizio, ma la lascia timidamente intravedere.

Come nel caso del confronto con la rivoluzione, è necessario considerare il diverso andamento della crisi, che si conferma essere, anche rispetto alla catastrofe, poco esplicito e più “oscuro”. Se è vero che una crisi si presenta in apparenza con modifiche del comportamento o della fisiologia, le sue manifestazioni propriamente morfologiche restano abbastanza discrete, o addirittura inesistenti. Ciò accade poiché durante una crisi è la “funzione” ad essere spesso minata, mentre la “struttura” resta intatta. Da questo punto di vista, tra crisi e catastrofe esiste una differenza radicale. La catastrofe è

---

<sup>100</sup> G. Bonaiuti, *La catastrofe e il parassita*, in G. Bonaiuti; A. Simoncini (a cura di), *La catastrofe e il parassita. Scenari della transizione globale*, Mimesis, Milano 2004, p. 21.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 21-22.

per definizione un fenomeno ben visibile, una discontinuità osservabile, in altri termini un fatto evidente; la crisi, invece, emerge e si dispiega in modo tendenzialmente sotterraneo<sup>102</sup>. Come prima asserito, una crisi non irrompe, non si abbatte dall'alto, ma si costituisce attraverso delle determinazioni successive e permeando gli oggetti che investe. Può presentarsi, ad esempio, anche solo attraverso una perturbazione quantitativa (e non qualitativa) di un processo regolatore: è il caso della crisi inflazionistica in economia<sup>103</sup>.

Pur nella differenza, tra crisi e catastrofe esiste un legame peculiare: la crisi annuncia spesso la catastrofe che precede, o che essa stessa provoca. Ciononostante, non può essere definita come lo stato antesignano della catastrofe, dal momento che una crisi può anche semplicemente abortire, riassorbendosi senza lasciare segno o causare alcun cambiamento apparente.

Il concetto di catastrofe si è molto modellato sulla base degli studi compiuti dal matematico René Thom che ha inteso descrivere gli aspetti caratteristici del fenomeno a cui il concetto corrisponde, inaugurando così la nascita di una disciplina, o meglio di un metodo, conosciuto come “Teoria delle catastrofi”. Questa teoria ha contribuito in modo significativo alla definizione dell'evento catastrofico e del suo “aspetto”. Thom ha infatti studiato e classificato le forme che una catastrofe può assumere: ciò fa di questo lavoro un lavoro di *topologia*. La disciplina della topologia può essere definita, scrivono Woodcock e Davis in un'opera di divulgazione della teoria, come una “raffinata derivazione della geometria”<sup>104</sup>: al posto dei solidi regolari, delle rette e delle curve chiuse, la topologia, oltre a ogni forma concepibile, astratta e multidimensionale, prende in considerazione tutte le figure che possono essere tracciate. Più precisamente, Thom si è dedicato allo studio della *topologia differenziale*, un settore estremamente specializzato che affronta questioni di stabilità e trasformazione. Egli muove dalla premessa secondo cui il cambiamento di forma (che riguardi processi o oggetti) è reale, derivandone che lo scopo della scienza è quello di afferrare l'incessante creazione, evoluzione e distruzione delle forme dell'universo. L'obiettivo perseguito da Thom è invero proprio quello di spiegare l'origine delle forme, cioè la *morfoinesi*. Egli ha inteso non solo descrivere e classificare le forme di cui una catastrofe può caratterizzarsi, ma altresì spiegare gli improvvisi cambiamenti che essa incarna. La topologia consiste nell'esame delle proprietà di una forma senza considerarne l'ampiezza o la lunghezza, ma partendo piuttosto dall'ipotesi della stabilità strutturale. Questa presupposizione ha plausibilmente consentito alla

---

<sup>102</sup> R. Thom, *Crise et catastrophe*, in “Communications”, n. 25, 1976; trad. it. di A. Palumbo, *Crisi e Catastrofe*, in Marco d'Eramo (a cura di), *La crisi del concetto di crisi*, cit., p. 67.

<sup>103</sup> *Ibidem*

<sup>104</sup> A. Woodcock, M. Davis, *Catastrophe Theory*, Pelican-Penguin, London 1980; trad. it. di G. B. Guerriero, *La teoria delle catastrofi*, Garzanti, Milano 1982, p. 19.

teoria di spiegare ogni forma esistente in natura, indipendentemente dal contesto di appartenenza, configurandosi così più come un metodo qualitativo che quantitativo. La teoria ha sviluppato in questo senso un set di modelli, ovvero un elenco di possibili configurazioni catastrofiche. Giacomo Marramao, nel suo *Potere e secolarizzazione* ne ha evidenziato l'utilità. L'elemento di efficacia risiederebbe secondo lui, proprio nel suo carattere di teoria non generale, operante per delimitazioni topologiche e formalizzazioni locali, che la distinguono nettamente da tutte le forme di "trasformazionismo globale". Questa prerogativa ne ha, in particolare, consentito un'applicazione a partire da uno svolgimento delle soglie critiche lambite dal paradigma sistemico<sup>105</sup>. Peraltro, sempre secondo Marramao, il termine catastrofe, nell'accezione di Thom, rappresenta un'innovazione della nomenclatura relativa alla logica di funzionamento e di trasformazione delle forme di società, motivata dal fatto che il termine crisi è divenuto inoffensivo, anodino<sup>106</sup>. Ciò vuol dire che il concetto di catastrofe non possiede i caratteri di debolezza e di generalità che ineriscono inestricabilmente al concetto di crisi<sup>107</sup>.

Thom, che nel saggio *Crisi e Catastrofe* – contenuto nel volume *La crisi del concetto di crisi* – ha discusso delle differenze tra crisi e catastrofe, sostiene che una crisi abbia sempre un carattere eminentemente soggettivo. Ciò appare evidente, come abbiamo già avuto modo di rilevare, in medicina: tutte le crisi della patologia medica sono lungi dall'essere ugualmente gravi, ma tutte comportano, almeno astrattamente, una minaccia per l'integrità del soggetto<sup>108</sup>. Una crisi, però, non è detto che annienti il soggetto che la attraversa, dal momento che concede tempo e mezzi allo stesso per agire, ossia per trovare un'adeguata soluzione. La catastrofe, al contrario, non lascia spazio né tempo per reagirvi, a meno che non sia stato previsto un assetto di procedure atte a contenerla. Ciò significa che la crisi può profilarsi anche solo come una mera minaccia, la catastrofe invece è intrisa di realtà e di irreparabilità. La catastrofe è pensata come una conclusione e pone un termine, mentre la crisi costituisce uno stato evolutivo, concepito come transitorio. Lo stato di crisi segue infatti ad uno stato di cose considerato normale: ne deriva che essa o degenera in catastrofe o si riassorbe entro uno spazio circoscritto da procedure regolari e funzionalmente embricate. Malgrado ciò, pur non evolvendo in uno stato catastrofico, la crisi può sempre dare origine ad esiti rilevanti, anche "differiti".

Esulando dal merito della teoria, che resta comunque una teoria di carattere essenzialmente matematico, ciò che qui è utile rilevare ai fini di questo lavoro è l'interesse che in quegli anni si

---

<sup>105</sup> G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., pp. 149-150.

<sup>106</sup> Ivi, p. 151.

<sup>107</sup> Ivi, p. 152.

<sup>108</sup> R. Thom, *Crisi e Catastrofe*, in Marco d'Eramo (a cura di), *La crisi del concetto di crisi*, cit., pp. 68-69.

stava sollevando attorno alla questione della discontinuità. E non solo, con il suo apparato teorico Thom ha conferito plasticità a un fenomeno che, in virtù delle sue intrinseche proprietà, è d'altra parte già di per sé in grado di assumerla<sup>109</sup>. La crisi al contrario, come si diceva, si presenta come un evento molto più indefinito, tanto che difficilmente potrebbe essere soggetta a una simile classificazione. O meglio, le crisi possono certo essere classificate, ma più plausibilmente possono essere categorizzate a seconda del settore, cioè in relazione al campo nel quale emergono e in riferimento all'insieme di processi che concorrono a destabilizzare.

Ma, allora, cos'è precisamente per Thom una catastrofe? Una catastrofe è una transizione discontinua che si verifica quando un sistema dispone di più di uno stato stabile o segue più di un cammino stabile di trasformazione. Quindi, da questa visuale, la catastrofe può non corrispondere pienamente a una conclusione, coincidendo piuttosto con una mutazione di forma, magari un riadattamento. Ciò che la catastrofe andrebbe in questo senso a rappresentare è un "salto": da uno stato all'altro o da un cammino a un altro<sup>110</sup>. In quest'ottica, la catastrofe può essere anche semplicemente concepita come una svolta, cioè come un mero mutamento, benché l'elemento dell'apparente irreparabilità le assegni un carattere di definizione non trascurabile. È proprio per tale ragione che della catastrofe risulta difficile cogliere l'elemento della transitorietà, contrariamente alla crisi di cui si riesce a rilevare più agevolmente la possibilità di una evoluzione sana, di un risvolto benefico. Peraltro, nella crisi è possibile riconoscere dei caratteri ricorrenti, così come lo svolgersi di un'alternanza periodica di stati positivi e negativi. In questo senso, essa – che abbiamo detto essere in grado di concedere tempo al soggetto per resistervi – offre a questo anche l'opportunità di prendere atto della sua dimisura, portandolo così a una "salutare ritirata"<sup>111</sup>.

Notiamo, allora, che il rapporto tra crisi e catastrofe è molto più diretto e intrinseco rispetto a quello che si stabilisce tra crisi e rivoluzione. Le prime due si muovono su un piano fattuale ed interpretativo piuttosto simile, la rivoluzione invece, che si carica esplicitamente di significati storici e politici, segue un tracciato differente. Potremmo dire allora, per chiosare sul discorso finora condotto, che la discontinuità che la catastrofe porta con sé ha un inevitabile valore decisivo, in quanto conduce repentinamente a uno scioglimento, attraverso la rottura violenta dell'ordine preesistente e della sua stessa configurazione. Ciò è valido anche nel caso in cui l'evento possa aprire ad una transizione. Ne deriva che la catastrofe, e ciò che essa rappresenta, incidono in modo

---

<sup>109</sup> Per avere contezza della ricezione e interpretazione italiana della teoria delle catastrofi di Thom si veda il saggio di T. Tonietti, *Catastrofi e rivoluzioni una lettura sociologica, ideologica e storica* in "Testi e contesti", n. 1, 1979, pp. 91-132; G. Giorello, S. Morini, *Parabole e catastrofi. Intervista su matematica, scienza e filosofia*. Pgrecò, Roma 2022.

<sup>110</sup> R. Thom, *Crisi e catastrofe*, cit. p. 69.

<sup>111</sup> Ivi, p. 72.

significativo sul modo di interpretare la realtà. La comparsa improvvisa di uno stravolgimento catastrofico assume, infatti, l'aspetto di un'estraneità radicale che si manifesta alterando la tenuta delle catene dell'esperienza e insidiandone l'attendibilità logica. Così, se da un lato si configura come un potente motore del discorso, dall'altro la catastrofe rompe l'ordine che il discorso assume attraverso la contingenza di cui si alimenta. La brutalità di cui essa si connota porta la ragione discorsiva a dover prendere atto del cedimento della linearità delle azioni che possono essere compiute nel mondo. Ne consegue che riflettere su un simile evento significa considerare l'eventualità – non così irrealistica – di perdere *ex abrupto* ogni riferimento.

Per Jean Pierre Dupuy il tempo delle catastrofi equivale a “questa temporalità invertita”<sup>112</sup>: la catastrofe diventa possibile solo a posteriori, solo dopo che è stata esperita, e dischiude l'accesso a risorse di conoscenza. Egli sostiene che, se non è possibile cogliere con evidenza un elemento di transitorietà nella catastrofe, possiamo però badare alle sue conseguenze. Il collasso – la catastrofe – è certo, ed è per questo che, paradossalmente, potrebbe in fondo risultare meno tragico di quanto appare, giacché riconoscendolo abbiamo appena aperto alla possibilità di evitare conseguenze catastrofiche.

A questo proposito, Dupuy scrive:

La catastrofe ha questo di terribile: che non solo non si crede che essa si produrrà anche se si hanno tutte le ragioni di sapere che essa si produrrà, ma che una volta che essa si è prodotta appare come dipendente dall'ordine normale delle cose. La sua stessa realtà la rende banale. Non era giudicata come possibile prima che si realizzasse; eccola integrata senza altra forma di processo nel mobilio ontologico del mondo, per parlare il gergo filosofico<sup>113</sup>.

Si profila, così, un altro elemento di analogia tra crisi e catastrofe: entrambe sono entrate a far parte dello stato ordinario delle cose, sono un elemento considerato naturale nel consueto procedere degli eventi, tanto, come si è detto, da confondersi.

Ora, circoscritta la portata gnoseologica che una rivoluzione può esercitare (alla luce soprattutto dell'assetto sociale contemporaneo), si comprende l'impatto che i processi critici e catastrofici hanno sull'esperienza umana e sul modo di organizzarla: per tale ragione il nesso tra crisi e catastrofe può sempre continuare ad essere evocato. Questa operazione – che si fonda, in definitiva, su un raffronto – si ritiene possa servire a sciogliere i nodi epistemologici che ancora ineriscono alla

---

<sup>112</sup> J. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris 2002; trad. it. di P. Heritier, *Per un catastrofismo illuminato*, Medusa, San Giorgio a Cremano (NA) 2011, p. 14.

<sup>113</sup> Ivi, p. 75.

crisi e alle complesse articolazioni che essa produce, su se stessa e in relazione a fenomeni analoghi.

## 2. LE DECLINAZIONI SOCIALI DELLA CRISI. DAL “MACRO” AL “MICRO”

La crisi si configura come un fenomeno complesso, poiché complessa è anzitutto la natura del contesto entro cui si esplica. Ciò vuol dire che per spiegare in modo esaustivo una crisi è utile dapprima tenere conto della complessità del sistema entro cui si sviluppa e che essa stessa minaccia. È utile indagare il concetto di complessità, poiché la complessità può anche essere annoverata tra le cause di una crisi, dal momento che un suo eccesso, e la sua cattiva gestione, possono provocare l’innescarsi di un evento critico: crisi e complessità appaiono, così, intrinsecamente connesse. Quella di complessità è una nozione astratta e molto “ampia”, che può essere analizzata seguendo diverse traiettorie analitiche. Alcune di queste, particolarmente interessanti, saranno ricostruite nel corso di questo capitolo.

La crisi, altresì, deve essere squadernata anche attraverso l’analisi peculiare degli elementi che la costituiscono e designano, in particolare quelli di rischio e pericolo che, nel loro distinto determinarsi, concorrono a denotarne lo sviluppo. Questo passaggio permette di traslare da un piano propriamente oggettivo ad uno soggettivo. Gli effetti che la crisi e le sue articolazioni producono sui soggetti e sui gruppi non devono difatti essere trascurati, ma anzi è necessario considerarli affinché l’orizzonte di questa analisi si apra quanto più possibile.

### 2.1 L’ORIZZONTE DELLA COMPLESSITÀ SOCIALE

#### 2.1.1 La “complessità” secondo la Teoria dei sistemi sociali

Il concetto di crisi deve essere collocato nella società, per questo è necessario tenere presente alcuni elementi di teoria sociale. Qui si è scelto di ricorrere alla teoria di Niklas Luhmann, che ha indagato e spiegato le dinamiche sociali attraverso lo strumento euristico della *complessità*<sup>114</sup>.

La teoria dei sistemi sociali ascrive al concetto di complessità un’importanza centrale, dal momento che ogni argomento che essa elabora muove dall’urgenza di spiegare la complessità del mondo e delle ‘cose’ che lo abitano. Questa teoria sviluppa una spiegazione della complessità attraverso rappresentazioni del reale che non coincidono essenzialmente con ciò che è per noi esperibile, ma si costituiscono piuttosto attraverso il ricorso a un linguaggio che non può dirsi metafisico né

---

<sup>114</sup> Per una visione ampia e interdisciplinare del concetto di “complessità” cfr. G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007; M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Raffaello Cortina, Milano 2009; id. *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018; A. F. De Toni, G. De Zan, *Il dilemma della complessa*, Marsilio, Venezia 2015.

pragmatico; quello sistemico è un linguaggio astratto attraverso cui si decostruisce e ricompone di continuo la realtà sociale. La complessità è spiegata attraverso la complessità, secondo un movimento ricorsivo che la teoria assume come suo carattere peculiare. Ne deriva che, perché questo concetto possa essere opportunamente compreso, si rende necessario compiere una ricognizione dei concetti principali della teoria, a partire proprio dalla nozione di *sistema*.

La Teoria dei sistemi è una teoria generale sviluppata dal biologo Ludwig Von Bertalanffy. È stata poi ampliata soprattutto attraverso il contributo dei biologi Humberto Maturana e Francisco Varela<sup>115</sup>, ai quali si deve l'origine di alcuni concetti cardine della teoria, tra cui quello di *autopoiesi*.

La teoria dei sistemi ha avuto diverse declinazioni, ma la variante che si intende qui esaminare è quella di carattere sociale, in particolare nella versione elaborata dal sociologo tedesco Niklas Luhmann. Luhmann desume il concetto di *sistema sociale* da Talcott Parsons, che ha impostato il problema dell'ordine politico inscrivendo l'azione dei singoli in strategie di tipo sistemico. Per Parsons un sistema sociale consiste essenzialmente in una pluralità di soggetti individuali interagenti nel contesto di una situazione “che presenta per lo meno un aspetto fisico o ambientale”; questi soggetti sono spinti dalla tendenza all’“ottimizzazione della gratificazione” e le relazioni che instaurano con le rispettive situazioni sono mediate da un complesso di simboli culturalmente strutturati e condivisi<sup>116</sup>. Un sistema sociale costituisce pertanto, nella prospettiva di Parsons, un insieme di relazioni sociali tipizzate, caratterizzate da alcune specifiche proprietà. Esso si presenta tendenzialmente come un insieme organizzato capace di sopravvivenza e autodirezione, caratteristica che ritroveremo nel concetto luhmanniano di sistema. La struttura di cui è dotato permette al sistema sociale di slacciarsi dalle relazioni che si definiscono al suo interno e che gli servono da supporto; il sistema mostra così di avere un'esistenza autonoma e come tale è analizzato<sup>117</sup>. Per Parsons la società non equivale esattamente al sistema sociale, ma è solo un tipo di sistema sociale ed è quello relativamente più autosufficiente di tutti. Una società, egli spiega, integra al suo interno dei requisiti necessari a un'esistenza indipendente in numero maggiore

---

<sup>115</sup> L'opera che fonda il loro pensiero è H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, cit. Maturana e Varela concepiscono gli esseri viventi come macchine (cioè come sistemi), la cui struttura consente loro di autoriprodursi: la reciproca relazione tra le loro componenti permette di rigenerare continuamente le componenti stesse insieme alle loro relazioni. In questo modo, tali esseri compensano le costanti perturbazioni che provengono dal loro ambiente e riescono a sopravvivere al suo interno mantenendo inalterata la propria identità. Come vedremo, l'idea di *autopoiesi* sviluppata dai due biologi sarà assunta da Luhmann per adattarla alla teoria sociale. (Per una ricostruzione sintetica ma esaustiva del pensiero di Maturana e Varela, si rimanda a M. L., Bianchi, *Organismi assoluti. Sistema e ambiente, sviluppo ed evoluzione tra filosofia e scienze della vita*, Castelvecchi, Roma 2021, pp. 27-49)

<sup>116</sup> T. Parsons, *The social system*, Free Press, Glencoe, IL 1951; trad. it. *Il sistema sociale*, Edizioni di comunità, Torino 1981, p. 13.

<sup>117</sup> A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1980, p. 15.

rispetto a quelli previsti da un'unità più circoscritta e specializzata, come per esempio un'azienda. La società, per Parsons, è così un tipo di sistema sociale che comprende un novero di controlli sull'azione maggiore di tutti gli altri e che possiede caratteristiche determinate a cui si correla un'analisi specifica. È per tale ragione che lo studio delle società non coincide, dalla sua prospettiva, con lo studio dei sistemi sociali in generale<sup>118</sup>.

Niklas Luhmann si allontana dall'apparato teorico di Parsons per ribaltarlo. Se la teoria di Parsons è definita, infatti, struttural-funzionalista, quella di Luhmann può essere denominata al contrario funzional-strutturalista: essa parte dalla *funzione* per giungere alla *struttura*. Questo capovolgimento ha fatto sì che lo stesso concetto di sistema si revisionasse, pur conservando alcune delle sue prerogative. L'approccio alternativo (a quello parsonsiano) proposto da Luhmann si fonda innanzitutto sullo spostamento dall'azione, come principale unità di analisi, alla *relazione* tra agenti, concepita come carica di *senso*<sup>119</sup>. L'operazione di Luhmann consta di un duplice processo di revisione che comprende un aspetto metodologico – imperniato sulla ridefinizione del concetto di funzione – e un aspetto teorico, basato sulla ridefinizione del concetto di sistema<sup>120</sup>. In Luhmann il concetto di sistema abbandona la sua componente ontologica, cioè smette di essere pensato come un insieme di parti, condizione che convoglia l'attenzione non più sulla geometria del suo assemblaggio, quanto piuttosto sulla sua *unità* e coerenza<sup>121</sup>. L'unità, in particolare, è l'obiettivo a cui il sistema tende e che può essere raggiunto grazie all'equilibrio tra gli elementi che lo compongono.

Un'altra novità introdotta da Luhmann rispetto alla teoria di Parsons risiede nell'attenzione rivolta all'ambiente, concetto che risulta essere centrale nel discorso sull'equilibrio sistemico. L'equilibrio, o meglio la stabilità, non è concepita da Luhmann come una sostanza immutabile, ma come una relazione tra sistema e ambiente, come invarianza relativa della struttura del sistema, e dei confini

---

<sup>118</sup> Cfr. T. Parsons, *The structure of social action*, McGrawHill, New York 1937; trad. it. di M. A. Giannotta, *La struttura dell'azione sociale* vol. 1, Meltemi, Milano, 2021; per avere un quadro dell'autore e del suo impegno nella comprensione della modernità, si veda M. Bortolini, *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Booklet, Milano 2005.

<sup>119</sup> Cfr. A. Febbrajo, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Giuffrè, Milano 1975

<sup>120</sup> Per una ricostruzione chiara e sistematica del pensiero di Luhmann, che procede attraverso l'analisi dei concetti cardine della sua teoria, si veda C. Baraldi, G. Corsi, E. Esposito, *Luhmann in glossario*, Franco Angeli, Milano 2002; una più recente ricognizione del pensiero luhmanniano è stata invece proposta da S. Belardinelli, *Niklas Luhmann*, IBL libri, Torino 2023. Altresì, per una rappresentazione complessiva non solo dell'opera, ma anche della vita e dell'influenza di Luhmann, si rimanda a O. Jahraus, A. Nessehi, M. Grizelj, I. Saake, C. Kircheimer, J. Müller, *Luhmann Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2012.

<sup>121</sup> Cfr. A. Febbrajo, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, cit.; A. Febbrajo, *Introduzione all'edizione italiana* in N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit. pp. 9-53

dello stesso, di fronte a un ambiente in continuo mutamento<sup>122</sup>. È, pertanto, proprio il concetto di stabilità a determinare il carattere funzionalistico del sistema di Luhmann.

A questo proposito, è necessario chiarire che il concetto di sistema non trova nella teoria di Luhmann un'esatta definizione, è piuttosto il richiamo alla connessa nozione di ambiente e alla differenza da questo a chiarirlo. La differenza sistema/ambiente, come asserisce lo stesso autore in *Sistemi Sociali*, rappresenta il punto di partenza di ogni analisi compiuta nell'ambito della teoria sistemica<sup>123</sup>. I sistemi si orientano rispetto al loro ambiente non solo occasionalmente, né solo per adattarvisi, ma a livello strutturale, e non potrebbero sussistere senza un ambiente. La differenza tra sistema e ambiente muove dalla differenza *dentro/fuori*, poiché il sistema è pensato come uno spazio interno e l'ambiente come area circostante. L'ambiente rappresenta tutto ciò che il sistema non è ed è condizione ineliminabile per l'esistenza dello stesso: il sistema non esiste senza il suo ambiente e l'ambiente non esiste in mancanza di un sistema di riferimento. Ciò implica che non vi siano solo diversi sistemi ma anche, per ciascuno di essi, un diverso ambiente<sup>124</sup>.

L'ambiente è una realtà che sussiste in relazione al sistema. Ogni sistema esclude solo se stesso dall'ambiente, per cui l'ambiente è specifico di ciascun sistema e anche l'unità dell'ambiente è costituita a partire dal sistema. Un ambiente è soltanto un *pendant* in negativo di un sistema (...). È lecito affermare, perciò, che un riferimento indeterminato all'ambiente consente al sistema di *totalizzare se stesso*: l'ambiente è semplicemente 'tutto il resto'<sup>125</sup>.

Così, se l'esistenza del sistema è subordinata all'esistenza dell'ambiente (e viceversa), la differenza da questo permette la conoscenza stessa del sistema, che altrimenti non potrebbe essere compreso né osservato. Ciò fa sì che all'interno dell'apparato sistemico la società non si configuri come un tutto suddiviso in parti, ma piuttosto come un insieme di elementi e di oggetti che si muovono sulla linea di demarcazione tra il sistema e l'ambiente, la cui apparenza dipende dall'osservazione. L'impostazione teorica di Luhmann nega l'esistenza di oggetti possibili o necessari: la realtà è osservata da punti di vista diversi – economico, scientifico, politico, educativo, etico – generati da "distinzioni" che potenziano la selettività sociale<sup>126</sup>. Le azioni di distinzione, e altresì di osservazione, riconducono ogni evento di comunicazione per i sistemi sociali a procedure istantanee

---

<sup>122</sup> N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Springer, Berlin 1970; trad. it. *Illuminismo sociologico. Teoria sociale e politica*, Jouvence, Milano 2022, p. 42.

<sup>123</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, cit., p. 56.

<sup>124</sup> M. L., Bianchi, *Organismi assoluti. Sistema e ambiente, sviluppo ed evoluzione tra filosofia e scienze della vita*, cit., p. 58.

<sup>125</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., p. 311.

<sup>126</sup> Cfr. E. Ferrarese, *Niklas Luhmann. Une introduction*, Pocket, Paris 2007.

di differenziazione<sup>127</sup>. Con differenziazione si intende che il sistema è al suo interno suddiviso in sottosistemi, tra cui il sistema politico, il sistema economico, il sistema scientifico ecc. Il sistema sociale si divide in sotto-sistemi per rispondere a un certo livello di complessità, che altrimenti non sarebbe in grado di gestire: è possibile descrivere una società come funzionalmente differenziata a partire dal momento in cui la stessa si costituisce nei suoi principali sotto-sistemi entro la prospettiva di problemi specifici che devono essere risolti nella cornice di ciascun sistema funzionalmente corrispondente. È per tale ragione che la differenziazione funzionale rappresenta per Luhmann il principale criterio per distinguere le società moderna da quelle che l'hanno preceduta. Quanto più aumenta la differenziazione interna a un sistema, tanto più accresce la sua capacità di osservare e ridurre la complessità circostante: è in questo modo che la società evolve. L'orizzonte di alternative da ridurre, tuttavia, non si esaurisce mai e tale condizione si sintetizza nel concetto di *complessità*.

Quella di complessità, come anticipato, è la nozione chiave della teoria dei sistemi di Luhmann e attiene intrinsecamente al rapporto (differenza) tra sistema e ambiente. Il contributo luhmanniano, è necessario continuare ad evidenziare, deve essere concepito come solo una declinazione dell'approccio sistemico, che tematizza secondo le sue prerogative il concetto di complessità. La centralità di questa nozione deriva in primo luogo dall'importanza che Luhmann ascrive al problema che essa incarna: quello della complessità, infatti, si configura come il principale problema della società moderna. È diventato impossibile, secondo Luhmann, determinare la vita individuale, così come pure dettare gli orientamenti pratici della vita collettiva, a causa di un esubero di possibilità di esperienza da cui la realtà sembra essere investita. La molteplicità dei dati disponibili, combinata con il processo di differenziazione, renderebbe inadeguato il meccanismo di apprendimento mediato dall'approccio discorsivo. Questo sembra presentarsi non abbastanza complesso per integrare ed elaborare il sapere dal punto di vista operativo<sup>128</sup>. Il limite rappresentato da tale sovraccarico di possibilità di esperienza ha condotto, pertanto, Luhmann a interrogarsi sugli effetti che questo esubero di possibilità produce all'interno dell'ordine sociale.

La complessità può coincidere con una condizione di sovraccarico, come si vedrà più avanti, ed è (anche) per tale ragione che questo concetto si combina con quello di crisi: una crisi, invero, può

---

<sup>127</sup> Per avere contezza del concetto di "differenziazione" si veda N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980; trad. it. di M. Sinatra, *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma-Bari 1983, in particolare pp. 7-68; così come si rimanda, nuovamente, a A. Febbrajo, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, cit.

<sup>128</sup>Cfr. E. Ferrarese, *Niklas Luhmann*, cit.

scaturire proprio da un eccesso di stimoli o risorse, che si traduce in una complessità non opportunamente governata.

La complessità può essere spiegata in primo luogo come risultato delle relazioni che si stabiliscono, all'interno di un sistema, tra gli elementi che lo compongono. Più esattamente, per Luhmann la complessità corrisponde all'impossibilità per ciascuno degli elementi del sistema di entrare contemporaneamente in relazione tra loro. La complessità emerge, in questo senso, come "un insieme di elementi e di operazioni di collegamento fra questi, la cui interazione è costante ma non sempre possibile"<sup>129</sup>. Ne deriva che di tutti gli incontri plausibili, solo alcuni si realizzano e, realizzandosi, formano un'unità che è detta "unità della molteplicità" (o "unità molteplice"). Le relazioni si inverano, all'interno del sistema, in modo del tutto imprevedibile e sulla base di criteri probabilistici di difficile interpretazione. Esse sono azioni reciproche che modificano il comportamento e/o la natura degli elementi, evolvendo in interrelazioni. Questo concetto di complessità mostra così degli elementi di contatto con il concetto di contingenza, che Luhmann tematizza in modo piuttosto tradizionale. Luhmann considera la contingenza come ciò che non è necessario né impossibile<sup>130</sup>: la contingenza corrisponde alla selezione delle esperienze che avviene all'interno del sistema, o meglio tra sistema e ambiente: "la complessità significa obbligo alla selezione, l'obbligo alla selezione significa contingenza"<sup>131</sup>. Quando si parla di contingenza sorge immediato pensare al contributo di Richard Rorty; in *Contingenza, Ironia e solidarietà* Rorty sostiene l'idea secondo la quale si dovrebbe smettere di pensare che "la verità sia là fuori" e che attenda semplicemente di essere scoperta. La verità non deve essere concepita come un elemento monolitico e universale, che può essere colto solo attraverso un processo di "fuoriuscita da noi" e dai nostri legami con la realtà. Essa, piuttosto, si situa per Rorty all'interno della nostra stessa vita, tra le azioni che compiamo e nei legami che realizziamo.

Perché ogni cosa può simbolizzare l'impronta cieca che recano tutti i nostri atti. Qualunque costellazione di eventi apparentemente casuale può dare il tono alla vita, o può essere l'origine di un imperativo

---

<sup>129</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., pp. 94-95.

<sup>130</sup> "Contingent however, also means 'not necessary' or 'by chance', in the sense that 'it could have come about otherwise'. If I say that it was a matter of pure contingency that my father married my mother and that I was subsequently born, this could be meant, for instance, in this way: if my father's car had not unexpectedly broken down in that town on that day, had he not ended up in that particular bar that night, and met my mother, chances are that they would never have met at all and that I would not have been born. It is purely a matter of chance that I exist— and, in fact, considering the probabilities of all the unintended and unplanned things that had to happen for my father to meet my mother that night, my existence was basically against all odds or "extremely unlikely" to use a phrase often employed by Luhmann" (H.-G. Möeller, *The Radical Luhmann*, Columbia University Press, New York 2012, p. 57).

<sup>131</sup> *Ibidem*

incondizionato a cui questa sarà sottomessa – un imperativo non meno incondizionato per il fatto di essere intellegibile a una persona sola<sup>132</sup>

Così, per Rorty la contingenza è una risposta alla complessità, che si attua mediante la valorizzazione dell'universale del particolare, e non attraverso la riduzione del primo al secondo. La peculiarità del particolare consente di recuperare la complessità della vita e dei percorsi, individuali e collettivi. Ciò, d'altronde, è condiviso dallo stesso Luhmann (in questo senso, si diceva che Luhmann interpreta la contingenza in modo pressoché tradizionale): per Luhmann la contingenza è la relazione che, costituendosi, riduce il numero delle alternative possibili ed è connessa al processo di riduzione della complessità, che a sua volta garantisce al sistema di mantenersi stabile. Quando parliamo di contingenza sistemica ci riferiamo, dunque, alla co-esistenza di diverse alternative di esperienza all'interno del sistema che sopravvive grazie alla sua complessità. Per meglio dire, la contingenza corrisponde all'indipendenza da presupposti e all'improbabilità evolutiva dei fenomeni sociali; tuttavia, in Luhmann, il grado sempre più elevato di contingenza tende a “smaterializzare” l'esperienza, relativizzando non solo i valori ma anche i bisogni sociali<sup>133</sup>. Cioè, “Attori e protagonisti sociali non sono più gli uomini o i gruppi con i loro bisogni materiali e i loro ‘valori’, ma lo sono i ‘ruoli’, i ‘sistemi’, e gli ‘ambienti’: fasci di aspettative e aspettative di aspettative entro le quali gli individui operano come elementi interscambiabili e perfettamente fungibili”<sup>134</sup>

Per Luhmann la complessità quindi non è altro che l'emersione di un certo numero di alternative e la messa in relazione casuale delle une con le altre. Le relazioni che si costituiscono tra le diverse possibilità ingenerano una sorta di nodo gordiano di ordine e disordine: gli incontri sono aleatori, ma i loro effetti – su elementi determinati e in condizioni determinate – diventano necessari. Ciò poiché la proliferazione di interazioni provoca un aumento di entropia al quale il sistema deve rispondere per restare in vita: deve far fronte a se stesso per conservare se stesso. L'alternanza (che è per Luhmann anche “alternativa”) tra ordine e disordine diventa così costitutiva del sistema complesso.

Un contributo significativo al disordine è dato proprio dalla differenza tra sistema e ambiente, dal momento che quest'ultimo è sempre più complesso del primo. Il dislivello di complessità – che è fattore di crescita della complessità stessa – è determinato dall'assenza di corrispondenza fra le due

---

<sup>132</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; trad. it. di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 49.

<sup>133</sup> Cfr. il saggio introduttivo di D. Zolo, *Complessità, potere, democrazia*, presente nell'edizione italiana di N. Luhmann *Macht*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1975; trad. it di R. Schmidt e D. Zolo, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 2010, in particolare pp. 11-15.

<sup>134</sup> Ivi, pp., 11-12.

dimensioni, al cui interno si esplicano dinamiche non sincroniche. L'inferiorità sul piano della complessità deve quindi essere compensata da strategie selettive.

Il processo di selezione rientra nella categoria sistemica del senso. Per Luhmann il senso non è il prodotto di un'intenzionalità soggettiva verso la realtà esterna, bensì un processo di comprensione e riduzione della complessità del mondo. Il senso nasce dalla selezione, compiuta dal sistema, delle possibilità di esperienza che emergono al suo interno: i "soggetti sistemi" operano così, con le loro prestazioni selettive, una riduzione della complessità. Questo comportamento selettivo, a sua volta, determina l'identità del sistema<sup>135</sup>. La ricostruzione della complessità dei processi appare pertanto permeata dall'urgenza di oscurare le minacce: o meglio, la possibile minaccia è delineata, ma è sempre poi superata dalle sue soluzioni. L'autoriproduzione costante del sistema permette allo stesso di non arrestarsi mai, eludendo l'eventualità di incorrere in forme di irrigidimento da crisi. Il movimento continuo e inarrestabile del sistema lo protegge così, nella prospettiva luhmanniana, dalla possibilità della sua morte. Invero, la selezione, che, secondo un movimento circolare segue la varianza e precede la stabilizzazione, consente l'evoluzione: la selezione interviene là dove l'ambiente subisce delle irritazioni e permette l'adattamento delle strutture all'ambiente stesso; cioè riduce la complessità incrementando la stessa, operazione che consente al sistema di conservarsi stabile e di evolvere. Il carattere proprio dell'evoluzione dipende dal modo in cui un problema è definito e concerne la relazione tra la complessità e il sistema che accetta e utilizza l'acquisto evolutivo. Gli acquisti evolutivi, da questo punto di vista, riducono la complessità al fine di poter organizzare una complessità più elevata sulla base di questa riduzione:

C'est ainsi qu'un réseau routier réduit les possibilités de mouvement afin de rendre possible un mouvement plus aisé et plus rapide et d'accroître ainsi les possibilités de mouvement. Un accroissement de la complexité par sa réduction implique qu'il y a des acquisitions évolutives sélectionnent des réductions qui sont compatibles avec une complexité plus élevée et qui la rendent même souvent possible (et même souvent très graduellement)<sup>136</sup>.

Ne deriva che l'evoluzione non dipende da processi di apprendimento ma piuttosto da un aggiustamento, dall'adattamento delle strutture all'ambiente: a partire da quest'ultimo si registra un dislivello di instabilità (causa di un aumento di complessità) che è così ristabilito entro una soglia tollerabile. La complessità, si ripete, è ridotta per poter essere aumentata e stabilizzata.

---

<sup>135</sup> Cfr. D. Donna, *Dispersione Ordine Distanza. L'illuminismo di Foucault Luhmann Blumenberg*, Quodlibet, Macerata 2020.

<sup>136</sup> N. Luhmann, *La société de la société*, cit., p. 351.

### 2.1.2 La complessità tra ordine e discontinuità

Quello di “complessità” è un concetto che può essere impiegato in diversi campi del sapere, e così anche concepito a seconda dei settori di applicazione. L’obiettivo che, in questo caso, si intende perseguire è recuperare un’accezione originaria e universalmente valida del concetto, senza rinunciare a rappresentarlo nella sua natura prismatica.

Fra le teorie che assumono un simile scopo, c’è anche quella proposta dal sociologo statunitense Charles Perrow, che alla complessità ha assegnato l’attributo “interazionale”, esplicitando così la sua più rilevante caratteristica<sup>137</sup>. Come abbiamo visto, infatti, la complessità contiene in sé il connotato dell’interazionalità che Perrow analizza in modo efficace, sebbene – è necessario precisare – l’ambito del suo studio non possa dirsi coincidente con quello a cui il presente lavoro può essere ricondotto.

Perrow – che non si è limitato a descrivere la complessità dei sistemi, ma ne ha contemplato altresì la possibilità di “rottura” – ha studiato il funzionamento delle organizzazioni che vanno incontro a “rischi strutturali” (per esempio, le centrali nucleari). All’interno di un sistema possono verificarsi delle interruzioni, degli “inceppamenti”, che Perrow definisce “accidents” (incidenti). Questi incidenti avvengono con regolarità e riguardano la maggior parte dei sistemi: gli incidenti sistemici sono, dalla sua prospettiva, incidenti *normali*. L’espressione “incidente normale”, che può sembrare contraddittoria, ci dice che, date certe caratteristiche del sistema, le interazioni multiple e inattese di ‘inceppamento’ sono *inevitabili*. Un incidente sistemico può accadere una volta soltanto o ripresentarsi in più occasioni, ed è in grado di provocare una crisi, così come anche una catastrofe. Per spiegare la tendenza alla complessità interazionale propria dei sistemi Perrow elabora un esempio che è, nella sua semplicità, particolarmente esaustivo. Egli ricostruisce la giornata di un uomo costellata di imprevisti che si combinano tra loro, e che ingenerano esiti negativi; questa serie di accadimenti si mostra come una catena di eventi inattesi che rompono la continuità sistemica. L’esempio, proposto da Perrow nel paragrafo *A day in the life*<sup>138</sup>, dimostra quanto un evento sia collegato ad un altro senza che questi condividano necessariamente una causa. Gli eventi incidentali sono certo frutto della casualità, ma non solo: essi si verificano anche a seguito del profilarsi di “molteplici guasti” (*multiple failures*). Le concentrazioni di popolazioni, di sostanze nocive e di potere economico, dice Perrow, hanno il potenziale per causare disastri, ma hanno bisogno di un guasto per attivare l’“energia” potenzialmente distruttiva. Il guasto – un terremoto o una tempesta, un danno industriale o tecnologico, o altresì un attacco terroristico – può costituire pertanto un

---

<sup>137</sup> C. Perrow, *Normal Accidents. Living with High-Risk technologies*, Basic Books, New York 1984, p. 65.

<sup>138</sup> Cfr. Ivi, p. 5.

evento decisivo, esito di anomalie non sanate e origine di un'ampia crisi. Per prevenire o contenere tali eventi è necessario tenere conto della complessità del sistema, che è in grado di ostacolare il perseguimento di tali scopi.

L'importanza che Perrow ascrive all'elemento dell'interazione dipende dal fatto che la gravità di un incidente è relativa alle interrelazioni che esistono tra i sistemi interessati dall'evento: un evento che si realizza in un sistema può avere conseguenze in un altro, anche molto gravi<sup>139</sup>. Ma non solo, possono interagire tra loro anche i guasti stessi, che sono diversi ma nascono in un medesimo sistema. Perrow, che nel suo lavoro ha a lungo ragionato sulle modalità di gestione di questa complessità, consiglia di posizionare i sistemi tecnici ad alto rischio lontano dai centri delle popolazioni, riducendo così l'impatto potenziale degli incidenti. Altresì, indica l'opzione di ridurre la complessità interattiva del sistema attraverso l'adozione di un approccio di "modularity", che consente di minimizzare il rischio derivante dalla combinazione dei guasti sistemici. La modularità permette di testare le caratteristiche del sistema e soprattutto le interazioni tra le parti del sistema stesso, prevenendo l'emersione dei guasti, che potrebbero presentarsi anche inaspettatamente. Essa rende così più facile l'individuazione dell'errore e agevola la prova<sup>140</sup>. Infatti, se una funzionalità è integrata nel sistema in fase di progettazione le interazioni inattese saranno poi difficili da rintracciare in fase di test; se invece questa è aggiunta in un secondo momento (a questo corrisponde la strategia di "modularity"), i problemi che provoca a causa di interazioni imprevedute possono essere individuati e isolati con più facilità. La modularità, suggerisce Perrow, non solo abbassa la complessità derivante dalle interazioni, ma riduce anche l'accoppiamento tra eventi critici. Ciò poiché i fallimenti del sistema – le *crisi* – si inverano quando 'interagiscono', ossia non solo quando interagiscono i sistemi, ma anche quando a combinarsi sono le crisi riconducibili a ciascuno di essi. È l'interazione di molteplici fallimenti, dalla visuale tendenzialmente tecnicista di Perrow, che provoca l'incidente<sup>141</sup>.

Un'altra, sicuramente più nota, interpretazione della complessità proviene da Edgar Morin. Morin, che pure analizza la complessità a partire da principi sistemici, sceglie di riadattarli e di sviluppare la sua riflessione assumendo il concetto di *organizzazione* come cardinale. Questo concetto è importante se pensiamo che la struttura di un sistema si basa sulla combinazione tra gli elementi che lo costituiscono. In Morin il concetto di organizzazione si coniuga analiticamente con quello di *ordine* e di *disordine*, concetti centrali se si intende parlare di crisi di un sistema. L'ordine, il

---

<sup>139</sup> Cfr. Ivi, pp. 9-10.

<sup>140</sup> Ivi, pp. 67-68.

<sup>141</sup> *Ibidem*

disordine e la potenzialità organizzatrice devono essere pensati insieme “contemporaneamente nei loro caratteri antagonisti ben noti, e nei loro caratteri complementari ignoti”<sup>142</sup>. Questi elementi, egli dimostra, si richiamano l’un l’altro creando una specie di anello in movimento. Morin affronta la questione dell’ordine e del disordine anzitutto in termini di *cosmogenesi*: l’assunto da cui muove è quello secondo cui “è disintegrandosi che il cosmo si organizza”<sup>143</sup>. Un sistema sociale opera allo stesso modo: mediante l’incremento di complessità il sistema mette in atto strategie di riduzione della complessità stessa, autoriproducendosi<sup>144</sup>. È così che attraverso l’autopoiesi (autoriproduzione costante) il sistema realizza l’obiettivo della sua sopravvivenza. Ciò è spiegato anche da Luhmann, se non fosse però che il momento del disordine, che secondo Morin anticipa quello dell’ordine, occupa nella teoria luhmanniana un posto marginale. È un elemento che esiste ma è trascurato, è evocato ma non tematizzato.

Allora, cos’è per Morin la complessità? Morin interpreta la complessità come un fenomeno quantitativo, come esplosione – entro una certa unità – di un numero esuberante di combinazioni. Essa, altresì, implica l’elemento dell’incertezza e quello dell’indeterminazione: “La complessità sorge allora nel cuore dell’Uno come relatività, relazionalità, diversità, alterità, duplicità, ambiguità, incertezza, antagonismo, e nell’unione di queste nozioni che sono le une rispetto alle altre complementari, concorrenti e antagoniste”<sup>145</sup>, scrive Morin nel primo volume di *Il Metodo*.

La complessità, per Morin, muove dunque dalla catena concettuale intorno alla quale essa si dispone: sistema-interrelazione-organizzazione. Questi tre concetti sono inseparabili, ma l’uno può essere *distinto* dall’altro. Il concetto di *sistema* si riferisce all’unità complessa di un intero, alle sue caratteristiche e proprietà; l’*interrelazione* inerisce alla forma assunta dai legami che le parti stringono tra loro, così come pure quella esibita dai nessi che le stesse instaurano con il tutto; l’*organizzazione*, invece, attiene alle parti e alla geometria che realizzano costruendo l’intero. Come si può notare, questi elementi dialogano tra loro:

La nozione di sistema completa la nozione di organizzazione allo stesso modo in cui la nozione di organizzazione completa quella di sistema. L’organizzazione articola la nozione di sistema la quale rende fenomenica la nozione di organizzazione, connettendola a elementi materiali. L’organizzazione è l’aspetto

---

<sup>142</sup> E. Morin, *La méthode. I. La nature de la nature*, Seuil, Paris 1977; trad. it. di G. Bocchi, A. Serra, *Il metodo I. La natura della natura*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 57.

<sup>143</sup> *Ibidem*

<sup>144</sup> “L’organisation de l’espace-temps social se moule sur l’espace-temps cosmique. La société se doit d’entretenir l’ordre du monde comme l’ordre du monde se doit d’entretenir la vie sociale” (E. Morin, *Le paradigme perdue: la nature humaine*, Seuil, Paris 1973, p. 182).

<sup>145</sup> E. Morin, *Il Metodo I*, cit., p. 190.

interiorizzato del sistema (interrelazioni, articolazioni, struttura), il sistema è, invece, l'aspetto exteriorizzato dell'organizzazione (forma, globalità, emergenza)<sup>146</sup>.

L'interrelazione dunque, la sua stabilità o regolarità, acquista un carattere organizzato e dà vita al sistema. Questo si presenta, in tutti gli approcci sistemici, anzitutto come *unitas multiplex*<sup>147</sup>, ossia come paradosso. Ciò significa che, se osservato nella sua interezza, il sistema si mostra come uno ed omogeneo, se invece è considerato dal lato dei costituenti, appare diverso ed eterogeneo. Atlan ha messo in evidenza come questo paradosso in realtà corrisponda proprio all'organizzazione del sistema: l'organizzazione, infatti, è un complesso di varietà e di ordine ripetitivo (ridondanza). La complessità, in questo senso, può allora essere concepita anche come compromesso, o combinazione, tra un massimo di varietà e un massimo di ridondanza<sup>148</sup>. L'unità complessa, cioè un sistema complesso, contiene in sé l'associazione tra unità e molteplicità, concetti che in linea di principio si respingono e si escludono. Essa si presenta pertanto come un'unità globale, non elementare, poiché è costituita da parti diverse connesse tra loro. Altresì, l'unità complessa è un'unità originale, non originaria: possiede qualità proprio ed irriducibili ma deve essere organizzata. È poi un'unità individuale non indivisibile: può essere scomposta in elementi separati, ma deve essere considerata come intera e composita affinché la sua unità resti inalterata. È, da ultimo, un'unità egemonica e non omogenea: è costituita da elementi diversi, dotati di caratteristiche specifiche<sup>149</sup>.

L'idea di unità complessa acquista così consistenza se si comprende che non si può ridurre né il tutto alle parti, né le parti al tutto, così come né l'uno al molteplice, né il molteplice all'uno. Al contrario, è necessario cercare di pensare insieme, in maniera complementare e antagonista insieme, le nozioni di tutto e parti, di uno e diverso<sup>150</sup>.

Quanto detto deve essere letto soprattutto alla luce del rapporto tra ordine e disordine. L'organizzazione, che corrisponde in linea di principio all'ordine, ha già in sé, ci dice Morin, il germe del disordine. Invero, la conservazione dell'unità complessa implica l'esistenza di forze che la contrastano, di spinte dissociative e dissipanti. Le forze che uniscono le parti del sistema – rendendolo coerente – sottendono dinamiche opposte e negative. È per questo che possiamo dire

---

<sup>146</sup> Ivi, p. 187.

<sup>147</sup> Come abbiamo visto, infatti, l'idea di "unità molteplice" incarna anche il concetto di complessità di Luhmann che è, come spiegato, relativo a un coacervo di relazioni che si instaurano tra gli elementi di un sistema, così come tra il sistema e il suo ambiente.

<sup>148</sup> Cfr. H. Atlan, *On a formal definition of organization* in *Journal of Theoretical Biology*, v. 45, n. 2, 1974, pp. 295-304.

<sup>149</sup> E. Morin, *Il Metodo I*, cit., p. 135.

<sup>150</sup> Ivi, pp. 135-136.

che l'intera unità organizzata tende per natura al disordine, che è però chiamata a governare. Questo elemento spiega il paradosso dell'autoriproduzione: nei sistemi più complessi l'auto-organizzazione – e quindi la coesistenza di spinte positive e negative – consente l'omeostasi, ovvero permette l'eliminazione delle minacce. In buona sostanza, i sistemi complessi sfruttano l'effetto delle forze disgreganti per rigenerare se stessi, cioè per mantenersi in vita.

Nelle sue ricerche Morin si è ampiamente interrogato sul rapporto tra ordine e disordine: questa analisi è diventata così la premessa dello studio che ha poi condotto sulla crisi. Egli indaga il nesso tra ordine e disordine – e più precisamente la genesi dell'ordine *nel e tramite* il disordine – partendo da questioni di termodinamica. Nel primo volume di *Il metodo* Morin spiega che il disordine si è “infiltrato” a poco a poco nella physis, partendo dalla termodinamica, passando per la meccanica statistica, e inserendosi poi nei paradossi microfisici. Da scarto del reale il disordine è così diventato un elemento costitutivo dello stesso, esito che ha suscitato l'esigenza di indagare la sua genesi. Egli intende spiegare come questi orientamenti – quello dell'ordine e quello del disordine – possano non solo comunicare, ma anche coesistere. Non c'è contrapposizione, per Morin, tra ordine e disordine dunque, poiché quest'ultimo è in azione ovunque. La storia della cosmogenesi, che egli ricostruisce, mostra infatti come il disordine non sia solo dispersione, ma anche costruzione: il disordine è “carpentiere”, ossia è – paradossalmente – organizzatore, giacché permette e alimenta la costituzione dei fenomeni organizzati. Il divenire appare così segnato dal disordine: le rotture diventano il presupposto delle nascite e delle creazioni.

Il disordine, peraltro, non è un'entità di per sé, ma è sempre relativo a processi energetici, interattivi, di mutamento o dispersione, e i suoi caratteri cambiano a seconda di questi stessi processi. Ne deriva che non esista un solo disordine, ma ve ne sono molteplici, anche embricati tra loro: ci sono disordini nell'ordine e ordini nel disordine. Ugualmente, un disordine non è solo negativo ma può essere, al tempo stesso, positivo: a ciò consegue che sia impossibile determinare se un disordine è completamente positivo o completamente negativo.

Questi, che sono tutti principi dell'organizzazione, sono gli stessi che secondo Morin designano il concetto di complessità, o iper-complessità, e che si ritrovano, ampliati, nella sua riflessione sulla crisi.

## 2.2 UNA TEORIA DELLA CRISI

### 2.2.1 Organizzazione, ordine, disordine

Lo studio sul rapporto tra organizzazione, ordine e disordine è la premessa per l'analisi dei processi di crisi ai quali Morin, nel corso degli anni '70, ha cominciato a interessarsi. La sua analisi sulle crisi sistemiche è così peculiare, tanto da essere stata designata come *crisologie* (crisologia), termine che egli stesso ha coniato.

Per Morin il disordine è preludio e causa di una crisi e si presenta sotto forma di “rumore” (le bruit) o “errore”. Morin indaga questo aspetto anzitutto in *Le paradigme perdue: la nature humaine*, per ampliarlo poi, come si è già segnalato, nel primo volume di *Il metodo*, che rappresenta la sua opera più importante. Egli analizza in particolare il sistema dell'organismo vivente, allargando contestualmente l'analisi al sistema sociale, che ha caratteristiche proprie che richiedono un'indagine appropriata.

L'“errore” o “rumore” di cui Morin parla costituisce un inceppamento, un'interruzione della continuità sistemica. Quest'errore, però, non è legato soltanto al funzionamento del sistema ma anche alla sua evoluzione. La mutazione (o evoluzione) è una perturbazione che può essere assimilata a un “rumore” che si produce, all'interno di un organismo vivente, al momento della trasmissione del messaggio genetico per la duplicazione<sup>151</sup>. Infatti, nonostante l'errore appaia perlopiù come segnale di un processo di disgregazione, esso è anche capace di sollecitare l'emergere di un'innovazione così come di lasciar comparire una complessità più ricca. Lontano dal provocare un disordine fatale, l'errore concorre allora alla nascita di un nuovo ordine. Ora, per quanto questo processo possa apparire insolito, esso deve essere concepito come l'innescò da parte dell'errore di un processo disorganizzante e critico<sup>152</sup>, che a sua volta sollecita una riorganizzazione del sistema. Così, il cambiamento e l'innovazione nel mondo (vivente e sociale) possono essere pensati come il prodotto di un disordine che è però arricchente, perché è fonte di complessità. L'innovazione provoca all'interno di un sistema una certa disorganizzazione che però, da parte sua, appare guidata da un principio riorganizzatore. I cambiamenti positivi dell'evoluzione, del resto, non possono che realizzarsi a partire da perturbazioni, rumori e inceppamenti, che continuano però sempre a rappresentare un pericolo per l'autoriproduzione e l'auto-organizzazione del sistema. Ogni

---

<sup>151</sup> E. Morin, *Le paradigme perdu*, cit., pp.137-138.

<sup>152</sup> È necessario segnalare che, in questo contesto, Morin utilizza, al posto dell'aggettivo “critico”, quello di “catastrofico”: capita spesso infatti che Morin ricorra indistintamente alle nozioni di crisi e catastrofe. Come già spiegato, però, i due fenomeni devono essere distinti sulla base di alcune caratteristiche che, essendo poco evidenti, spesso non sono colte.

sistema appare così minacciato dal disordine di cui al tempo stesso si nutre: ogni sistema è insidiato dall'entropia che è, a sua volta, insidiata dal sistema.

Questi, insieme a quelli prima esposti, sono i presupposti teorici a partire dai quali Morin sviluppa la sua riflessione sulla crisi, di cui discute in primo luogo nel saggio *Per una teoria della crisi*, contenuto nel volume *La crisi del concetto di crisi*. Morin è mosso, anzitutto, dall'intento di illuminare il concetto<sup>153</sup>: per farlo decide di ricorrere, come già prima accennato, alla nozione di antagonismo. Il ragionamento che propone muove dall'assunto secondo cui non c'è antagonismo senza integrazione, e viceversa. Ciò vuol dire non solo che tali condizioni si anticipano ma anche che si presuppongono, configurandosi come indissociabili.

Gli antagonismi irrompono quando c'è crisi, e creano crisi quando si presentano. Nei sistemi viventi le complementarità sono instabili e oscillano insieme agli antagonismi, tra l'attualizzazione e la virtualizzazione. Negli eco-sistemi e nei sistemi sociali la relazione tra complementarità, concorrenze, antagonismi, diventa invece più complessa e le relazioni possono essere al contempo complementari, concorrenti e antagoniste. Quando si considerano sistemi di complessità cibernetica – come la macchina, la cellula o, appunto, la società – entro cui si attivano retroazioni regolatrici, si constata che l'organizzazione suscita “comportamenti” antagonisti da parte di alcuni costituenti: è in questo senso, pertanto, che si può parlare di antagonismo organizzativo<sup>154</sup>. La retroazione a cui ci si riferisce (che regola il funzionamento di una macchina o mantiene stabile un sistema sociale, garantendone la continuità) è detta negativa (feed-back negativo) e opera quando cambia un elemento del sistema: essa, cioè, tende ad eliminare la mutazione<sup>155</sup>. Questo meccanismo, che potremmo definire “di regolazione”, risulta dall'azione antagonista che uno o più elementi esercita su uno o più altri elementi, non appena quest'ultimi superano, nel corso del loro cambiamento, un'area di tolleranza, minacciando così la stabilità del sistema. Quindi, la retroazione negativa è organizzativamente antagonista di un antagonismo (è anti-organizzativo) che mette a rischio l'integrità del sistema, cioè ristabilisce la complementarità generale attraverso un'azione anti-antagonista parziale e locale. Esiste dunque a livello cibernetico un legame ambivalente tra complementarità e antagonismo, relativo all'organizzazione. La complementarità assume un ruolo antagonista dell'antagonismo e l'antagonismo assume un ruolo complementare della

---

<sup>153</sup> Morin, in apertura del suo saggio sulla crisi, compie una vera e propria dichiarazione di intenti: egli vuole chiarire il concetto di crisi, squadernandolo. Morin, altresì, sostiene che questo proposito non può essere realizzato in assenza di una teoria della società che sia contemporaneamente sistematica, cibernetica e bio-neghentropica, cioè a entropia negativa.

<sup>154</sup> E. Morin, *Per una teoria della crisi*, cit., p. 195.

<sup>155</sup> *Ibidem*

complementarietà. Ne deriva che l'antagonismo non solo porta con sé la decomposizione del sistema, ma può paradossalmente contribuire al suo equilibrio<sup>156</sup>.

L'antagonismo è sempre in grado di causare tuttavia, a un certo punto, la disgregazione del sistema. L'aumento di entropia provoca, infatti, un cedimento dell'organizzazione, a seguito del quale si sprigionano gli antagonismi, portatori di dispersione. Nessun sistema può salvarsi dalla disorganizzazione, giacché è solo attraverso la dispersione che esso può evolvere. In altre parole, ogni sistema porta con sé l'antagonismo, così come anche, di conseguenza, la sua disgregazione potenziale: ogni sistema è, pertanto, destinato inevitabilmente a perire. Ciononostante, esso può comunque agire contro la propria dissoluzione, a patto che integri gli antagonismi per utilizzarli in funzione della propria organizzazione; perché riesca a sopravvivere, il sistema è chiamato a rinnovare energia e organizzazione che attinge dall'ambiente circostante (sistema aperto); ad auto-moltiplicarsi (così da rendere il tasso di riproduzione superiore a quello di degradazione); e, da ultimo, a sviluppare specifiche capacità di auto-riorganizzazione e "auto-difesa"<sup>157</sup>. Una crisi sistemica sembra costituirsi allora, da questa visuale, come una temporanea e apparente assenza di soluzione, che tutta potrebbe portare a una soluzione. Questa può delinarsi solo se il sistema mette in campo risorse per rispondere a se stesso e alle spinte negative che lo abitano.

### 2.2.2 Perturbazione e incertezza

Uno degli elementi che più caratterizza la crisi è quello della perturbazione. Con il concetto di "perturbazione" ci si riferisce a un momento di disequilibrio del sistema, all'azione che lo scuote privandolo delle sue stabilità e linearità. Una perturbazione può essere secondo Morin esterna o interna. Quella esterna è relativa propriamente a un'azione concreta che dall'esterno altera il funzionamento del sistema – per esempio, un incidente<sup>158</sup>; la perturbazione interna, invece, nasce da processi apparentemente non perturbatori che si presentano spesso come crescita troppo grande o rapida di una variabile rispetto alle altre: per esempio la crescita di una popolazione, che è "eccessiva" in relazione alle risorse di un ambiente dato, oppure, in economia classica, una crescita smodata dell'offerta rispetto alla domanda<sup>159</sup>. L'incremento quantitativo crea un fenomeno di sovraccarico: il sistema diventa incapace di risolvere quei problemi che riusciva a gestire solo sotto una certa soglia. Per reagire a questa impasse il sistema dovrebbe mettere in atto una

---

<sup>156</sup> Ivi, pp. 196-197.

<sup>157</sup> *Ibidem*

<sup>158</sup> Ivi, p. 200.

<sup>159</sup> Ivi, p. 201.

trasformazione, tuttavia può accadere che esso si mostri incapace di realizzarla così come, addirittura, di concepirla<sup>160</sup>.

Una crisi può però avere origine anche da altre situazioni oltre a quella di sovrabbondanza di risorse. Può nascere anche da una condizione di *double-bind*, cioè di doppio inceppamento: in questo caso accade che il sistema, stretto tra due esigenze contrarie, si paralizza. È infatti possibile che il dilagare dei disordini si associ a forme di irrigidimento delle capacità organizzative del sistema, dei suoi dispositivi di risposta e regolamentazione<sup>161</sup>. La crisi sembra annunciare in questo caso due forme di morte che, quando si coniugano, portano al crollo dei sistemi neghentropici: da un lato la decomposizione, cioè la dispersione e il ritorno al disordine degli elementi costitutivi, dall'altro la rigidità cadaverica. Una crisi, quindi, può discendere da una condizione di sovraccarico o di *double-bind*. Che sia conseguente alla prima o che derivi dalla seconda essa si configura sempre come un'assenza di soluzione che tuttavia, secondo Morin, proprio per questo può suscitare una soluzione.

È soprattutto la perturbazione interna (cioè quella corrispondente al doppio inceppamento) che secondo il filosofo francese merita attenzione, poiché questa si estrinseca come cedimento della regolamentazione, come decadenza di una omeostasi o, ancor più esattamente, come sregolamento. Lo sregolamento esprime la reale perturbazione di crisi: perturba il sistema non solo al livello degli eventi fenomenici esterni, ma anche in relazione alle regole di organizzazione, che governano il suo assetto. Così, nell'ambito di un sistema, la crisi risponde a un regredire dei determinismi, delle stabilità e dei vincoli interni, costituendo per converso un progredire dei disordini, delle instabilità e dei rischi<sup>162</sup>. Questo comporta un aumento delle incertezze, dal momento che la regressione dei determinismi mina la possibilità di compiere delle previsioni. È così che il sistema interessato dalla crisi entra in una fase aleatoria: ciò accade allorché diventa incerto l'aspetto che l'organizzazione sistemica andrà ad assumere<sup>163</sup>.

L'incertezza e l'opacità sono elementi caratteristici di una crisi, non intrinsecamente connessi alle sue cause, come lo è la perturbazione, ma senza dubbio correlati alle sue conseguenze più immediate. Da ciò deriva che l'elemento del futuro, della progressione, assuma un'importanza cruciale all'interno del discorso sulla crisi. Una crisi, difatti, è spesso correlata a non solo a sensazioni di insicurezza ma anche a sentimenti di rinuncia rispetto al futuro, proprio in virtù di quell'assenza di soluzione che essa può incarnare. L'alienazione dal futuro deriva dalla

---

<sup>160</sup> *Ibidem*

<sup>161</sup> *Ibidem*

<sup>162</sup> E. Morin, *Per una teoria della crisi*, cit. p. 198.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 202.

sopravvenuta incapacità di immaginarlo o, anche, dalla consapevolezza di assistere alla realizzazione di un avvenire diverso rispetto a quello che era stato previsto.

Una crisi, peraltro, può anche derivare da un calcolo errato, che si traduce nell'inevitabile oscuramento dell'avvenire (condizione che, a sua volta, può essere designata come "crisi di futuro"). Elena Esposito, a questo proposito, ha discusso in *The Future of the futures* dell'importanza di questo aspetto. Esposito sostiene che all'origine della crisi economica mondiale del 2008 ci sia stata un'inesatta previsione scaturita, paradossalmente, dall'attuazione di tecniche di gestione e prevenzione del rischio. Queste, consistite in calcoli e previsioni, non hanno contemplato la possibilità che il futuro potesse avere corsi molteplici e diversi, ipotizzandone al contrario un solo possibile svolgimento. È così che, ridotto a un'unica traiettoria, il futuro è stato "neutralizzato"<sup>164</sup>.

Le crisi, d'altra parte, sono anche problemi di controllo: il fallimento di un sistema – e di un ordine in esso costituitosi – implica un riassetto dello stesso. La nuova formula, tuttavia, non può essere considerata come una verità fissa o pura, così come non poteva esserlo la precedente. Gli assetti sociali si riproducono continuamente in contrapposizione a qualsiasi assetto e progetto di controllo competitivo esistente. È per tale ragione che la crisi del 2008, spiega Esposito, come molte delle crisi che investono la società e l'individuo, si è sviluppata non tanto in relazione al presente, cioè a livello di ciò che realmente stava accadendo, quanto piuttosto in termini di "proiezione". Essa si è dispiegata all'insegna della paura per il possibile inverarsi di eventi negativi, alimentata dall'estesa percezione di aver perduto l'opportunità di realizzare dei progetti. Ciò ha provocato un panico indeterminato a cui non è seguita rassicurazione; si è piuttosto imposta una sequenza di avvenimenti che ha condotto all'esplosione conclamata della crisi, non solo economica ma anche sociale. La paura di aver già messo a rischio l'avvenire, e di ricevere dei danni, ha impedito l'adozione di approcci plasmati sulla fiducia.

## 3.2 LE SPIE DELLA CRISI

### 3.2.1 Il rischio

Fino ad adesso abbiamo provato a 'navigare' analiticamente nella crisi, esplorando le sue dinamiche sistemiche e intrinseche. Ciò che ora appare opportuno compiere è una traslazione dell'analisi: ci si sposta dall'esame delle modalità di sviluppo interno della crisi alle determinazioni "esterne", diversamente intese, che la denotano. In altre parole, si intende osservare la crisi da un nuovo punto

---

<sup>164</sup> E. Esposito, *IL FUTURO DEI FUTURES. Il tempo del denaro nella finanza e nella società*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 175.

di vista: quello della crisi come processo che si sviluppa attraverso determinate componenti e declinazioni, ognuna delle quali ha caratteristiche proprie. Più in particolare, sarà scandagliato il momento che può essere considerato “prodromico” della crisi, attraverso due elementi che sembrano designarlo: il rischio e l’omologo pericolo<sup>165</sup>. Gli elementi del rischio e del pericolo possono essere considerati *segnali* di una crisi, dal momento che sono situati in uno stadio antecedente alla sua emersione e, in qualche modo, l’anticipano. Questi elementi, nel loro costituirsi e dilagare, diventano però altresì moltiplicatori delle stesse crisi che essi segnalano. Cominciamo esaminando il “rischio”.

La parola “rischio”, nel corso dei secoli, ha cambiato significato e, più recentemente, il suo uso è diventato molto comune, dal momento che risulta essere applicato alle situazioni più diverse. Il termine "rischio" è apparso in tedesco nei riferimenti della metà del XVI secolo e in inglese nella seconda metà del XVII secolo. Tuttavia, il termine latino rinascimentale *riscum* era in uso da molto tempo, soprattutto in Germania. La maggior parte dei commentatori collega l'emergere della parola e del concetto di rischio alle prime imprese marittime del periodo premoderno, utilizzate per designare i pericoli che potevano compromettere un viaggio. Questo concetto di rischio non includeva, dunque, originariamente l'idea di colpa e responsabilità umana: era percepito come un evento naturale – una tempesta, un'inondazione o un'epidemia – piuttosto che come un evento causato dall'uomo.

Cambiamenti decisivi nel significato e nell'uso della parola si sono delineati con l'avvento della modernità, che ha avuto inizio nel XVII secolo e si è consolidata nel corso del XVIII secolo<sup>166</sup>. La modernità, durante la quale si sono strutturati il capitalismo, le istituzioni di sorveglianza, nonché il processo di industrializzazione, era imperniata attorno all'idea secondo cui la chiave del progresso umano e dell'ordine sociale fosse la conoscenza oggettiva del mondo, da realizzare attraverso l'esplorazione scientifica e il pensiero razionale. Ovvero, era convinzione diffusa che il mondo sociale e quello naturale seguissero logiche calcolabili, misurabili e, pertanto, prevedibili.

Durante il XVIII e il XIX secolo, gli Stati europei della prima età moderna cercarono di gestire le loro popolazioni in modo produttivo e di far fronte ai cambiamenti e agli sconvolgimenti sociali provocati dall'urbanizzazione e dall'industrializzazione, nell'ambito della Rivoluzione industriale. La scienza della probabilità e della statistica nacque, così, come mezzo per calcolare la norma e

---

<sup>165</sup> In realtà, l'elemento del rischio e del pericolo possono essere considerati prodromici rispetto a una crisi se a questa intendiamo attribuire una logica determinata; tuttavia, dal dibattito contemporaneo emerge che la diffusione dei rischi, e dei pericoli correlati, contribuisce essa stessa a connotare la crisi attuale senza attribuire agli stessi una specifica funzione procedurale.

<sup>166</sup> D. Lupton, *Risk*, Routledge, London 1999; trad. it. di M. Filippi, *Il rischio. Percezioni, simboli, culture*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 5-6.

identificare le deviazioni dalla stessa, sulla scorta della convinzione secondo cui il calcolo e l'ordine razionalizzati avrebbero portato il disordine sotto controllo. Questi campi sarebbero poi diventati molto importanti per la nozione tecnica modernista di rischio. Nel corso del XVIII secolo, il concetto di rischio iniziò a essere “scientificizzato”, attingendo a nuove idee matematiche di carattere probabilistico. Lo sviluppo dei calcoli statistici del rischio e l'espansione dell'industria assicurativa all'inizio dell'età moderna hanno fatto sì che gli effetti di fenomeni che un tempo erano visti come riguardanti solo i singoli individui ora potessero essere calcolati in relazione alle popolazioni. Questi fenomeni potevano ora essere descritti, quantificati e previsti, e di conseguenza gestiti o evitati.

Nel XIX secolo, la nozione di rischio si è estesa. Non essendo più concepito come localizzato esclusivamente nella natura, il rischio ha cominciato a essere collegato agli esseri umani e alla loro condotta nella società<sup>167</sup>.

Nell'età contemporanea il concetto di rischio diventa intrinsecamente connesso all'attività dell'uomo e assume un carattere peculiare: esso diventa pervasivo, a causa dell'allargamento del mondo e all'estensione delle possibilità di esperienza disponibili. Altresì, esso diventa determinate rispetto alla percezione del futuro che da esso concorre a produrre:

La forma di tematizzazione del rischio riguarda situazioni concrete molto diverse. Nella loro complessità logica e nell'unità in definitiva paradossale del rischio si riflette, si potrebbe pensare, la complessità della società moderna che può – e d'altra parte non può – descrivere il proprio futuro solo sul presente. Forse che per noi la semantica del rischio sostituisce il calcolo che delle società passate tentavano di fare sulle intenzioni di Dio?<sup>168</sup>

La versione contemporanea del rischio è stata messa a tema in particolare dal sociologo Ulrich Beck, che si è interrogato sugli esiti che il processo di modernizzazione ha prodotto sulla società. Egli ha così inaugurato un dibattito che ancora oggi, nonostante la distanza dalla sua prima apparizione, conserva (nuova) cogenza. L'argomento che Beck ha sviluppato in *La società del rischio*, e poi ampliato nelle successive pubblicazioni<sup>169</sup>, muove dal riconoscimento di una stretta

---

<sup>167</sup> Per una sintetica ed esaustiva ricostruzione storico-sociale del concetto di rischio si veda: N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Walter de Gruyter & co., Berlin 1991; trad. it. di G. Corsi, *Sociologia del rischio*, Mondadori, Milano 1996, pp. 16-19.

<sup>168</sup> N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen 1992; trad. it. di F. Pistolato, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma 2006, p. 96.

<sup>169</sup> Per comprendere il pensiero di Ulrich Beck si vedano: U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; trad. it. di G. C. Brioschi, M. Mascarino, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2018. U. Beck., A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization*, Polity Press,

correlazione tra lo sviluppo della società e la produzione estesa dei rischi. Questo intrinseco legame lo ha portato a denominare la società contemporanea, appunto, “società del rischio”. La società del rischio è il prodotto della “modernizzazione riflessiva”, che è il processo che ha condotto a una “seconda modernità”. L’espressione “modernizzazione riflessiva” è impiegata da Beck per designare il processo attraverso cui la società ha trasformato le proprie strutture. La società, revisionando essa stessa i propri fondamenti (anche gnoseologici), ha iniziato a ragionare su di sé. Più precisamente la società, secondo Beck, ha ricorsivamente preso consapevolezza delle conseguenze – dirette e indirette – del proprio cambiamento, tra cui vi è la comparsa delle “auto-minacce”. Queste derivano, principalmente, dal mutato rapporto tra uomo e natura che, nel tempo, è diventato più ambiguo<sup>170</sup>.

La società contemporanea dunque, insieme al suo progresso, ha prodotto un numero esorbitante di rischi<sup>171</sup> che, diramandosi, causano disordini e diseguaglianze sociali. L’incremento del numero dei rischi appare, pertanto, connesso all’estensione della società e, contestualmente, al progresso della modernità che, come scrive Hartmut Rosa, “è culturalmente e strutturalmente progettata per l’ampliamento sistematico del raggio d’azione globale”<sup>172</sup>.

Il rischio, come segnalato, è sempre esistito come minaccia della collettività o del singolo, tuttavia la sua versione “classica” è mutata con il dispiegarsi del processo di modernizzazione, in seguito al quale hanno assunto sempre maggiore rilievo gli elementi della decisione, dell’insicurezza e della probabilità. Rischio e incertezza, d’altronde, hanno un campo semantico che si sovrappone e sono spesso utilizzati come sinonimi. Un approccio più attento alla gestione del rischio, però, li distingue<sup>173</sup>: il rischio è un’incertezza quantificata, indica un potenziale pericolo che potrebbe derivare da un evento dannoso o da una combinazione di circostanze, ma non è altro che un’eventualità.

---

Cambridge 1994; trad. it. di J. Golubovič, L. Papo, L. Pelaschiar, *La modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste 1999. U. Beck, *Macht und Gegenmacht in globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; trad. it. di C. Sandrelli, *Potere e contropotere nell’età globale*, Laterza, Roma-Bari 2014. Id. *Living in the World Risk Society*, in “Economy and Society” v. 35, n. 3, 2006, pp. 329-345. id. *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007; trad. it. di C. Sandrelli, *Conditio humana*, Laterza, Roma-Bari 2011. id., *The Metamorphosis of the World*, Polity Press, Cambridge 2016; trad. it. di M. Cupellaro, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2017

<sup>170</sup> Cfr. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell’ordine sociale della modernità*, cit.

<sup>171</sup> Per avere conto di un’ulteriore rappresentazione del concetto di rischio, realizzata principalmente sul piano antropologico, si consiglia: M. Douglas, *Risk and blame*, Routledge, London 1992; trad. it. di G. Bettini, *Rischio e colpa*, Il Mulino, Bologna 1996. Id. *Il rischio. Percezioni, simboli, culture*, cit.; Id., *Risk and everyday life*, SAGE, Thousand Oaks 2012. Altresì, si vedano i lavori di J.X. Kasperson, R.E. Kasperson, in particolare *The Social Contours of Risk vol. 1 e 2*, Routledge, London 2005. In questo testo i due autori hanno illustrato i loro studi comparativi regionali e globali sul rischio, fornendo un cospicuo materiale relativo a casi concreti.

<sup>172</sup> H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria sociale*, in “Studi di estetica”, vol. 2, 2020 p. 164.

<sup>173</sup> Cfr. F. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, Kelley, New York 1964.

La tarda modernità genera, secondo il pensiero di Beck – e di altri sociologi, tra cui soprattutto Anthony Giddens<sup>174</sup> – dei rischi come conseguenza del suo sviluppo istituzionale e tecnologico. Il rischio fa da premessa a pericoli futuri che derivano dai successi, e non dagli errori, della civilizzazione. Le conquiste della modernità – ampliamento della società, industrializzazione avanzata, sviluppo tecnico e tecnologico – hanno sollecitato, dunque, non solo un ripensamento delle categorie atte a interpretare il reale, ma anche la nascita di nuove minacce e di nuovi modi di percepirle. Ciò fa sì che il rischio, così prodotto, porta con sé tracce di novità e di consuetudine, di apertura e di indisponibilità. Esso è invero strettamente connesso alle opportunità che il progresso è capace di dischiudere, che però contengono già l'eventualità del danno: “Il rischio rappresenta il modello di percezione e di pensiero della dinamica mobilitante di una società che si deve confrontare con le aperture, le insicurezze e i blocchi di un futuro autoprodotta”<sup>175</sup>.

Il rischio designa un'incertezza attuale e può condurre a una catastrofe. Questo sviluppo, tuttavia, non è dato per certo, poiché il rischio può anche restare latente, senza che a questo seguano danni conclamati. Beck a questo proposito segnala ripetutamente che il rischio non corrisponde a una catastrofe, ma coincide piuttosto con un'anticipazione della stessa: “L'essere dei rischi non sta nel loro essere reali, ma nel loro diventare reali”<sup>176</sup>. È in questa prospettiva che il rischio rende attuale una condizione del mondo che non è (ancora) reale. Infatti, se una catastrofe è delimitata nei suoi contorni, la sua anticipazione non conosce alcuna concrezione spazio-temporale e sociale. La categoria del rischio si riferisce così alla controversa realtà della possibilità che deve essere distinta, da un lato, dalla possibilità meramente speculativa e, dall'altro, dall'inverarsi concreto di una catastrofe. Quando una catastrofe si verifica – per esempio, nel caso in cui esploda una centrale nucleare, si delinea un collasso economico o avvenga un'alluvione – il rischio smette di essere ciò che costitutivamente è, cioè un elemento intrinsecamente carico di ‘possibile’, e si trasforma in realtà: cessa di essere una minaccia e diventa un dato empirico, esperibile direttamente.

Come si vede, Beck separa con rigore il concetto di rischio da quello di evento catastrofico, diversamente invece sembra ricorrere in modo pressoché indistinto al termine “crisi” e a quello di “catastrofe”, suggerendo così di non considerare la differenza tra le due nozioni. In *Crisis* Sylvia Walby propone, a tal proposito, una lettura; dal suo punto di vista, il concetto di crisi, così com'è impiegato da Beck, si compone di due elementi: il rischio, che corrisponde a un evento

---

<sup>174</sup> Cfr, in particolare, A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990; trad. it. di M. Guani, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>175</sup> U. Beck, *Conditio humana*, cit., p. 10.

<sup>176</sup> Ivi, p. 112.

potenzialmente dannoso, e la catastrofe, che è l'evento conclamato, il rischio che si è compiuto<sup>177</sup>. Questa interpretazione sembrerebbe avvicinarsi alla posizione che Beck ha espresso nell'ambito di una risposta rivolta al sociologo Dean Curran, con cui ha intrattenuto un dialogo. Beck ha affermato che la sua nozione di crisi sussume quella di rischio, dal momento che essa contiene sia il rischio anticipato che quello attuale, così come anche la relazione tra i due<sup>178</sup>. Ne deriva che il rischio e la crisi devono essere pensati come due elementi tendenzialmente corrispondenti. È in questo senso che il rischio può essere considerato un elemento costitutivo della crisi, della quale, nella sua forma ancora rarefatta, rappresenta anche un indicatore.

Ora, un rischio non è "critico" solo di per sé, cioè nel suo essere latente o nel suo potenziale concretarsi, ma lo è anche perché connesso ad altri rischi: la quantità dei rischi che caratterizzano la società contemporanea è esorbitante. Ciò poiché, nel corso degli ultimi decenni, una nuova generazione di rischi (rischi industriali, tecnologici, sanitari, ecologici, naturali) si è aggiunta a quella dei cosiddetti rischi "classici" (infortunio, malattia, disoccupazione ecc.). Quanto più aumentano i rischi, tanto più la loro distribuzione diventa incontrollata. Esito di questa distribuzione è l'emersione di disuguaglianze: si approfondisce il solco di quelle già esistenti e ne emergono di nuove. Questa situazione si delinea, allorché si evidenzia la diversità di risposte ai rischi che gli individui riescono ad attuare. Infatti, coloro che dispongono di mezzi proporzionati possono reagire alle minacce agevolmente; al contrario, i soggetti e i gruppi che sono sprovvisti di risorse ugualmente bastevoli faticeranno a organizzare un'adeguata tutela. Banalmente, gli strati più ricchi della popolazione riescono a far fronte ai rischi più di quanto siano in grado di farlo quelli più poveri. Dean Curran che, come già accennato, ha intrattenuto con Beck un confronto, si è occupato di approfondire questo aspetto. L'oggetto della sua riflessione inerisce al rapporto tra classe sociale e rischio e, per estensione, al nesso tra classe sociale, rischio e disuguaglianze. Per Curran è inesatto sostenere, con Beck, che i rischi attraversino le barriere di classe<sup>179</sup> e che, quindi, la categoria di classe sociale abbia perso la sua centralità. Al contrario, secondo Curran, questa categoria avrebbe,

---

<sup>177</sup> S. Walby, *Crisis*, cit., p. 21.

<sup>178</sup> Cfr. U. Beck, *Why "class" is too soft a category to capture the explosiveness of social inequality at the beginning of the twenty-first century*, in "British Journal of Sociology", vol. 64, n. 1, 2013, pp. 63-74 e D. Curran, *What is a critical theory of risk society? A reply to Beck*, in "British Journal of Sociology", vol. 64, n. 1, 2013, pp. 75-80.

<sup>179</sup> La posizione di Beck in merito al rapporto tra classe sociale e distribuzione dei rischi è stata espressa soprattutto nelle seguenti pubblicazioni: U. Beck, *Beyond class and nation: reframing social inequalities in a globalizing world*, in "British Journal of Sociology" vol. 58, n. 4, 2007, pp. 679-705; id., *Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision*, in "Constellations" vol. 16, n. 1, 2009b, pp. 3-21; id., *Remapping social inequalities in an age of climate change*, in "Global Networks" vol. 10, n. 2, 2010, pp. 165-181; id., *Why "Class" is too Soft a Category to Capture the Explosiveness of Social Inequality at the Beginning of the twenty-first century*, cit.; U. Beck, E. Grande, *Varieties of Second Modernity: the Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research*, in "British Journal of Sociology" vol. 61, n. 3, 2010, pp. 409-443.

nella “società del rischio”, assunto un rilievo ancora maggiore. A causa della crescente diffusione dei rischi, le differenze di classe diventano invero cruciali per le possibilità di vita degli individui, poiché, in qualità di condizioni di partenza, condizionano le risposte che i soggetti mettono in atto.<sup>180</sup> Ora, a giudizio di Curran, Beck non avrebbe dato opportunamente conto, per larga parte della sua produzione, del rapporto tra rischio e classe sociale: egli, al contrario, avrebbe sostituito, all’interno del suo apparato teorico, le disuguaglianze di classe con le disuguaglianze da rischio (dette anche “mali”)<sup>181</sup>.

Così, Curran trova improprio sostituire l’elemento attraverso cui, per lungo tempo, si è osservato il mondo – la classe sociale e ogni suo correlato e/o portato – con il concetto di rischio, che da solo non può spiegare tutte le forme di disuguaglianza sociale. L’operazione che Curran compie, dunque, è da un lato, criticare il mancato riconoscimento, riconducibile a Beck, della perdurante attualità del concetto di classe e, dall’altro, evidenziare la necessità di una “teoria critica del rischio”. Questa teoria potrebbe consentire di pensare il rischio e i suoi danni non come qualcosa che emerge dalla logica stessa del rischio, ma piuttosto come esito di congiunture e contingenze, di processi e relazioni di potere che strutturano la produzione sociale e la distribuzione delle minacce. Questo obiettivo teorico, del resto, conviene tradizionalmente all’approccio di teoria critica.

Ma, in che modo Beck ricusa il concetto di classe? Occorre, anzitutto, ricordare che le analisi di Beck suggeriscono, nel loro insieme, la necessità di prendere atto della revisione delle categorie sui cui si è imperniata la società moderna, tra cui anche quella di classe sociale. L’obiettivo principale che Beck persegue è quello di mettere in guardia sull’urgenza, precipitata dagli eventi della tarda modernità, di ripensare l’apparato categoriale in consonanza con i più recenti cambiamenti sociali.

Gli argomenti che portano Beck a ripensare il concetto di classe sono, essenzialmente, tre: l’egualitaria distribuzione del rischio, il processo di individualizzazione (esito della modernizzazione riflessiva) e la critica cosmopolitica delle classi. Nella prima modernità, come rapidamente sottolineato, gli esseri umani esercitavano un controllo attivo sulla natura, che ha generato un progresso costante. La società, pertanto, era organizzata in relazione alla distribuzione della ricchezza<sup>182</sup> attorno alla quale era altresì orientato il conflitto di classe. Beck, a questo proposito, ricorda che per Marx e Weber la modernità era imperniata sul problema di come la ricchezza prodotta socialmente potesse essere distribuita in modo socialmente ineguale e allo stesso tempo legittimo. Questo scenario cambia con l’avvento della tarda modernità, cioè della “società

---

<sup>180</sup> D. Curran, *Risk society and the distribution of bads*, in “The British Journal of Sociology”, vol. 64, n. 1, 2013, p. 46.

<sup>181</sup> Cfr. L. Pellizzoni, *Movimenti riflessi. Ulrich Beck e il problema della modernità*, in “Quaderni di teoria sociale”, vol. 3, 2003, pp. 95-138.

<sup>182</sup> U. Beck, *La società del rischio*, cit., pp. 25-35.

del rischio”, quando si attua una trasformazione sostanziale delle relazioni socio-materiali. La società del rischio, diversamente dalla prima modernità, deve confrontarsi non più con la distribuzione della ricchezza, ma con la gestione delle minacce che essa stessa ingenera. Queste minacce emergono all’insegna dell’inevitabilità e si distribuiscono in modo disordinato, casuale e non governabile. Ne deriva, perciò, che le posizioni legate al rischio non possano corrispondere a “posizioni di classe”<sup>183</sup>, perché risultano assegnate casualmente<sup>184</sup>: con l’espansione dei rischi della modernizzazione – con la messa in pericolo della natura, della salute, della nutrizione e così via – le differenze e i limiti sociali vengono relativizzati, e in questo modo i rischi mostrano un effetto di *equalizzazione* all’interno della loro portata e tra coloro che ne sono colpiti<sup>185</sup>. Per Beck i rischi investono tutti gli individui in maniera indistinta, provocando un effetto livellatore: ciò concorrerebbe a depotenziare la categoria della classe e a sottostimare la portata dei rapporti di potere, che si stabiliscono all’interno dell’ordine sociale.

Come premesso, però, questo non è l’unico argomento che Beck sviluppa a sostegno della sua teoria. C’è anche l’idea dell’individualizzazione: una delle conseguenze secondarie della modernizzazione riflessiva, che Beck coglie, è la tendenza degli individui ad atomizzarsi. Beck sostiene che l’ascesa della modernizzazione riflessiva abbia annullato i parametri tradizionali della società industriale – cultura e coscienza di classe, ruoli di genere e familiari – determinando la designazione dell’individuo come principale unità di riproduzione del sociale<sup>186</sup>. La dipendenza dal mercato del lavoro porta gli individui a sperimentare esistenze (o “biografie”, come le definisce Beck) del tutto individuali, a cui consegue l’emergere di un “capitalismo senza classi”, entro cui anche la disuguaglianza sociale è sempre più individualizzata<sup>187</sup>. Nella sua prospettiva, questa dinamica non corrisponde semplicemente a una risposta soggettiva degli individui, ma a un “processo di societizzazione” che si istituisce socialmente e i cui motori sono il mercato del lavoro e le istituzioni sociali<sup>188</sup>.

L’individualizzazione indebolisce così la saldezza del ruolo esercitato dalla cultura di classe, giacché essa priva le distinzioni di classe della loro identità sociale. Ne deriva che le disuguaglianze non siano quasi più interpretate come questioni di classe: non sono scomparse, si sarebbero semplicemente, dalla prospettiva di Beck, slacciate dalle relazioni di classe.

---

<sup>183</sup> Beck, *La società del rischio*, cit., pp. 52-53.

<sup>184</sup> Ivi, pp. 53-54.

<sup>185</sup> Ivi, p. 117 ss.

<sup>186</sup> Ivi, p. 188.

<sup>187</sup> Ivi, pp. 185-198.

<sup>188</sup> Ivi, pp. 189-198.

La “rimozione” della categoria di classe è però connessa anche a un ulteriore aspetto. Beck ha mosso un’ampia critica alla disciplina della sociologia nel suo complesso, dichiarando che il suo “nazionalismo metodologico” ha permesso che continuassero ad essere impiegate una serie di categorie “zombie”, che oscurano, piuttosto che illuminare, la realtà sociale della “seconda modernità”. Fra queste c’è quella di Stato-nazione, che per la sociologia ha continuato a rappresentare una stabile cornice interpretativa, nonostante la globalizzazione abbia portato all’ampliamento territoriale dei processi sociali e, tra questi, all’internazionalizzazione delle scelte e delle abitudini delle persone. L’ontologia dello Stato-nazione è presupposta, secondo Beck, nel concetto di classe, il cui continuo impiego oscurerebbe, pertanto, il collasso della stessa categoria di Stato-nazione<sup>189</sup>.

Curran, come prima accennato, ha criticato il tentativo di dimostrare il ridimensionamento dell’importanza della classe nella società del rischio. Ciò che egli sostiene non è l’inesattezza dell’idea secondo cui la classe avrebbe, nella seconda modernità, perduto alcune delle sue caratteristiche principali, ma piuttosto che questa categoria non possa essere sostituita completamente con quella del rischio. Diversamente, sarebbe più adeguata, secondo Curran, l’adozione di un approccio combinatorio, imperniato su una lettura dell’interazione tra l’elemento della classe e quello del rischio. Mentre per Beck i processi socio-materiali di generazione del rischio, ed esposizione allo stesso, sostituiscono i processi di strutturazione sociale basati sulle classi, la “teoria critica del rischio”<sup>190</sup> proposta da Curran concepisce questi processi socio-materiali di produzione del rischio, al contrario, come elementi che stimolano la costituzione delle classi, intensificando le disuguaglianze ad esse correlate, nonché quelle legate al genere, alla razza e all’etnia. Dalla prospettiva di Curran, dunque, altre relazioni si intrecciano con la disuguaglianza prodotta e/o incentivata dal rischio, come quelle che alimentano il dominio di genere o l’oppressione razziale<sup>191</sup>. L’approccio di teoria critica si rivela, allora, utile per cogliere le congiunzioni esistenti tra questi rapporti che concorrono a costituire l’ordine sociale esistente e che alimentano la combinazione di situazioni di crisi.

Curran, ad ogni modo, non è l’unico a criticare le posizioni di Beck. Anche Robert Castel – per il quale è più conveniente parlare di danni o nocività, piuttosto che di rischi – non condivide l’idea secondo cui le disuguaglianze connesse alla distribuzione delle minacce abbiano pressoché soppiantato quelle di classe. Allo stesso modo, appare scettico circa l’effetto livellatore dei rischi:

---

<sup>189</sup> U. Beck, *Potere e contropotere nell’età globale*, cit., pp. 106-126

<sup>190</sup> Beck ha discusso della società del rischio, in una prospettiva di teoria critica, anche nel capitolo *Teoria critica della società mondiale del rischio*, in *Conditio humana*, cit., pp. 299-336.

<sup>191</sup> Cfr. D. Curran, *Risk, Power and inequality in the 21 century*, Palgrave, New York 2016.

Castel coglie evidenti ingiustizie nella distribuzione delle minacce, e ciò appare esplicito soprattutto se si opera un'osservazione su scala planetaria.

Se un'industria rischiosa viene eretta in zone particolarmente sfavorite del terzo mondo, la risposta a questi rischi non può essere la mutualizzazione degli stessi, che obblighi le popolazioni autoctone a preservarsi da queste nocività. Essa dovrebbe consistere piuttosto nell'abolizione di queste nuove forme planetarie di sfruttamento o quantomeno nell'imposizione di regolazioni severe alle multinazionali che ne beneficiano, compatibili con uno sviluppo durevole. Ciò significa mettere in campo istanze politiche transnazionali abbastanza potenti da imporre dei limiti alla frenesia del profitto, così da addomesticare il mercato mondializzato<sup>192</sup>.

La posizione di Castel corrobora e amplia l'idea fin qui sostenuta, secondo cui la distribuzione dei rischi abbia un impatto notevolmente negativo sugli individui, poiché agisce su preesistenti condizioni di svantaggio. La pura potenzialità del rischio produce, paradossalmente, un esito concreto: la mera distribuzione delle possibilità di danno acuisce le disuguaglianze, concorrendo a determinare uno stato di crisi che, nella sua caratterizzazione, non prescinde così dalle disparità sociali e dalle conseguenti difficoltà dei soggetti a sostenerle.

### 3.3.2 Il pericolo

Il pericolo è anch'esso un elemento della crisi. Ed è collocato in una posizione antecedente rispetto all'inverarsi di una crisi ma, rispetto al rischio, la designa in maniera parzialmente diversa.

Il discorso sul pericolo è in genere trascurato a favore del più "gettonato" rischio, ragione per cui si ritiene utile ricostruire l'etimologia della parola, che consente di prendere atto di alcuni caratteri particolari. Secondo le lingue neolatine l'origine del termine 'pericolo' si trova in *pěřĩcŭlum*, dal verbo latino *perror* che significa "fare esperienza" e dal greco *peirao* che vuol dire "tentare". Ne deriva che *pěřĩcŭlum* indicava in principio un'occasione attraverso la quale poter acquisire esperienza: un tentativo, una prova, un esperimento. Legato all'idea di un futuro incerto e probabile, di tale nozione ha finito poi per prevalere il significato che la parola *pěřĩcŭlum* ha assunto in ambito giuridico, dove *pěřĩcŭlum* indica il processo e tutto ciò che a questo pertiene, inclusi i rischi (ad esempio, il rischio che il processo si concluda con una condanna). Questa evoluzione semantica ha contribuito così a conferire al termine l'accezione negativa che oggi gli si ascrive: il pericolo

---

<sup>192</sup> R. Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris 2003; trad. it. di M. Galzigna, M. Mapelli, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2021, pp. 56-57.

costituisce l'eventualità che una situazione dannosa si verifichi, qualora sussistano determinate condizioni. Il pericolo infatti si riferisce sempre ad un evento cui è connesso – e di cui è attribuito – nonché al danno che ne scaturisce: nella realtà non esistono pericoli a sé stanti, ma fatti ed esiti pericolosi. Il suo fondamento risiede nella relazione che si instaura fra l'accadimento di cui si afferma la pericolosità e il verificarsi di un possibile evento lesivo, motivo per cui anche il concetto di pericolo è legato all'idea di incertezza rispetto al futuro.

Il pericolo è un elemento composito, caratterizzato da dimensioni embricate fra loro che necessitano di scandaglio specifico. A tale scopo, appare necessario operare, in prima battuta, un confronto tra l'elemento del pericolo e quello del rischio. Adalbert Evers e Helga Nowotny in *Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft* articolano l'idea secondo cui, essendo venuto meno il fondamento della moderna società razionale a due valori, rischio e pericolo si configurino come due diverse declinazioni dell'incertezza: i pericoli sono assegnati dalla civiltà, mentre i rischi sono considerati singolarmente nell'ottica di una possibile perdita e in vista di un plausibile – e atteso – guadagno<sup>193</sup>. Questa posizione ci dà già conto di come rischio e pericolo rappresentino due facce della medesima realtà: quella della instabilità, del disequilibrio e della precarietà. Essi, tuttavia, esibiscono connotati differenti.

Nella “dizione” teorico-sistemica di Niklas Luhmann il rischio è la conseguenza di una decisione presa dall'attore sociale, mentre il pericolo è ascritto a fattori esterni, dunque relativo all'ambiente (cioè all'area esterna al sistema) e slegato dalla dimensione causale dell'agire. Al pericolo – afferma Luhmann – siamo semplicemente esposti, mentre il rischio è strettamente connesso alla contingenza, che è rappresentata dalla scelta<sup>194</sup>. Là dove il rischio lascia ancora un'iniziativa, una responsabilità, il pericolo si presenta come un'altra modalità dell'esperienza in quanto non è sotto il controllo dell'uomo, ma s'impone a lui contro la sua volontà<sup>195</sup>.

Il pericolo è una cosa che si riconosce chiaramente, e con cui noi quindi abbiamo, in maniera più o meno consapevole, una certa familiarità. Il termine rischio, invece, rinvia a qualcosa di più complesso. (...). C'è un affinamento del modo di percepire il pericolo che risulta da una nuova situazione sociale creatasi da quando le grandi tecnologie hanno effettivamente modificato alcune condizioni fondamentali della nostra

---

<sup>193</sup> Cfr. E. Nowotny, A. Evers, *Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1987.

<sup>194</sup> Si veda N. Luhmann, *La sociologia del rischio*, cit.

<sup>195</sup> Cfr. D. Le Breton, *Sociologie du risque*, Presses Universitaires de France, Paris 2012; trad. it. di A. Romeo, *Sociologia del rischio*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

esistenza. Forse possiamo dire che oggi ha più rilievo il rischio che il pericolo, mentre in altri tempi era il contrario<sup>196</sup>.

Al di là della preponderanza del primo, rispetto al secondo, nel dibattito contemporaneo, se teniamo conto delle differenze tra i due elementi, essi possono essere concepiti come attribuzioni distinte della crisi: non a caso, del rischio si dice che sia “più tenue e meno certo del pericolo”<sup>197</sup>. Così, il pericolo appare come la concretizzazione di una specifica situazione dannosa: il pericolo si struttura a livello micro, a differenza del rischio che, in forza della sua spiccata capacità di diffusione, si costituisce a livello macro. Altresì, se ragioniamo in termini di catena di attribuzione, il rischio possiede una catena di attribuzione inferiore, ma ne contiene di maggiore generalità: il pericolo è più caratterizzato, il rischio lo è meno. Ciononostante, la maggiore generalità di quest’ultimo sembra renderlo più “potente”, poiché lo dota di pervasività. Il rischio, infatti, pervade sistemicamente l’organizzazione sociale costituendosi come categoria ontologica, dal momento che sottopone il sistema sociale ad un certo gradiente di stress e perturbazione. In estrema sintesi, si potrebbe affermare che il rischio sia consustanziale al sistema e che ne rappresenti financo una categoria gnoseologica, il pericolo invece è un’entità del sistema. Con ciò si spiegherebbe perché Beck parli spesso di “pericoli connessi ai rischi”: il pericolo rappresenta la realizzazione tangibile e localmente descritta degli esiti prodotti dai rischi i quali, prima di materializzarsi, proliferano in maniera sotterranea. Il pericolo è dunque un rischio riconosciuto dal sistema e in grado di essere da questo governato: è deterministicamente qualificabile e direttamente esperibile. È per questo che nelle scienze sociali il pericolo è sempre analizzato in relazione al contesto entro cui è situato, al dispositivo che lo contiene e al quadro teorico di riferimento. A differenza, per esempio, della sfera del diritto penale – che pure si è occupata di decodificare la nozione di pericolo – dove è invece necessario fare astrazione dalle circostanze rilevanti.

È possibile, peraltro, che il rischio si trasformi in pericolo. L’avvento del virus Covid-19 ha esemplificato questo processo: ha gettato la società in un’emergenza, sollecitando un cambiamento profondo dell’idea di futuro che, da luogo ricolmo di proiezioni e aspettative, si è trasformato in alternanza radicale fra incubo e redenzione<sup>198</sup>. L’ipotesi qui sostenuta è che il pericolo rappresenti l’imminenza di una crisi, la sua possibilità concreta di inverarsi, al contrario del rischio che, sebbene ne sia una spia, costituisce un segnale più latente. Ne deriva che non sussiste

---

<sup>196</sup> W. Privitera, *Tecnica, individuo, società. Cinque lezioni sulla teoria di Ulrich Beck*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2004, p. 36.

<sup>197</sup> <https://www.treccani.it/vocabolario/pericolo/>.

<sup>198</sup> Cfr. C. Ghiacciardi, M. Magatti, *Nella fine è l’inizio. In che mondo vivremo*, Il Mulino, Bologna 2020.

un'imprescindibile connessione logica fra i due momenti: alla diffusione sotterranea del rischio può non seguire il profilarsi del pericolo e con esso neppure l'emergere concreto di una crisi. Quando però questa si verifica, è in grado di determinare la disintegrazione parziale – o addirittura totale – dei quadri di riferimento collettivi di una società. La crisi, concepita come emergenza di una perturbazione, costituisce difatti una rottura radicale della consuetudine razionale.

Il pericolo, dunque, sembra delinarsi come una categoria liquida, proteiforme, che trasla e cambia aspetto in relazione al contesto di riferimento e al punto d'osservazione. Ne deriva che, per poter essere compreso meglio, il pericolo può essere scomposto in due declinazioni principali: una oggettiva e l'altra soggettiva. Pur tenendo conto dell'analisi classica della nozione, che designa il piano dell'oggettività come unico spazio identitario del pericolo (il pericolo è un'entità ascrivibile all'ambiente e a cui il soggetto è naturalmente esposto), si ritiene che una dimensione puramente oggettiva del pericolo, di fatto, non esista. Anche quando calcolabile, la misura oggettiva del pericolo muta a seconda dei criteri di valutazione propri degli attori sociali e si nutre al contempo del dibattito tra questi. La caratterizzazione del pericolo è sempre determinata dalla costellazione di eventi che occupano l'area entro cui si origina e altresì dalla percezione individuale che si ha degli stessi. Così, il pericolo è oggettivo poiché si abbatte sul soggetto, che non ne è una causa diretta, ma si caratterizza solo nella dimensione soggettiva.

Come si è detto, il pericolo può essere concepito come una categoria proteiforme che trasla e muta non solo in relazione al contesto di riferimento, ma anche soprattutto al punto d'osservazione. Nella teoria luhmanniana lo sguardo dell'osservatore sul rischio contribuisce a dettarne l'aspetto: l'ipotesi qui sostenuta è che ciò valga anche per il pericolo. Si ritiene che il pericolo si configuri come proiezione delle paure e delle speranze che il soggetto sperimenta quando si fa cosciente del pericolo stesso, cioè quando prende atto della propria vulnerabilità. Ne deriva pertanto che anche il grado di vulnerabilità dei soggetti si diversifichi sulla base di alcuni fattori, tra cui il grado di consapevolezza di cui l'attore sociale è dotato.

L'individuo moderno si mostra oggi consapevole non solo della propria morte, ma altresì della capacità dell'organizzazione sociale di ridurre l'esposizione a essa. Tuttavia, al maturare della consapevolezza circa il valore dell'esistenza umana e della possibilità di metterla in sicurezza, cresce anche l'ansia esistenziale. Ciò accade poiché i progressi non possono che essere asintotici, ossia impossibilitati a perseguire compiutamente lo scopo: mai si raggiungeranno livelli di sicurezza e protezione totali. Così come, al contempo, nulla può essere completamente controllato. Questo circolo cognitivo di anelito e delusione pone l'individuo in una condizione di indeterminatezza che si lascia introiettare in modo costitutivo.

### 3.3 DALLA CRISI OGGETTIVA ALLA CRISI SOGGETTIVA

#### 3.3.1 Crisi e vulnerabilità

Quando si parla di rischio e pericolo, come elementi costitutivi di una crisi, si allude a uno stato di incertezza a cui è soggetta non solo la società come tale, ma anche e soprattutto gli individui che la abitano. Ne deriva che sia necessario tenere conto dell'impatto che la crisi, nelle sue articolazioni dell'incertezza, ha sulle persone. È così che si compie uno spostamento dalla dimensione oggettiva della crisi – cioè dalla descrizione dei suoi tratti peculiari e dei suoi elementi costitutivi – alla dimensione soggettiva; cominciamo, ossia, a interrogarci sui riverberi che i processi di crisi hanno sulle persone che a questi sono esposti. Per dare corpo a questo discorso, si è indotti a prendere in esame il concetto di vulnerabilità.

Nonostante l'indeterminatezza che ancora la caratterizza, la nozione di vulnerabilità rappresenta un utile strumento per dare conto delle insicurezze umane che, dalle minacce caratterizzanti l'epoca contemporanea, sono prodotte. È necessario precisare che l'utilità della nozione di vulnerabilità si è distinta grazie alla rinnovata attenzione che, nel corso degli ultimi anni, le è stata riservata da parte delle più diverse discipline. È stato invero alimentato un dibattito costante, che ha permesso alla nozione di essere riconcettualizzata secondo le sue diverse articolazioni<sup>199</sup>. Ciò ha coinciso con un processo di revisione del concetto: ne sono stati ricostruiti gli usi, così come sono state analizzate le sue potenzialità critiche.

La vulnerabilità consiste, anzitutto, nell'esposizione dell'individuo alla possibilità del danno. L'esposizione dell'individuo a rischi e pericoli è connessa, per un verso, alla sua inevitabile apertura al mondo e, per l'altro, alle relazioni che egli instaura con l'ambiente circostante e con le altre persone che lo abitano. L'inter-dipendenza (tra persone e tra persona e ambiente) è, in questo senso, un presupposto della vulnerabilità. La reciproca dipendenza, peraltro, è un elemento consustanziale all'esistenza umana: come scrive Adorno, “un individuo che esiste puramente per se stesso è un'astrazione del tutto vuota”<sup>200</sup>. Ne deriva che essere vulnerabili significa essere esposti

---

<sup>199</sup> La letteratura sulla vulnerabilità è, a dir poco, sterminata. Per un primo inquadramento del problema si rimanda in particolare ai lavori di Martha Fineman: M. Fineman, *The autonomy Myth*, The NewPress, New York 2005; id., *The Vulnerable Subject*, in “Yale Journal of Law & Feminism”, vol. 20, 2008, pp. 1-23; id., *The Vulnerable Subject and the Responsive State*, in “Emory Law Journal”, vol. 60, n. 2, 2010, pp. 251-75; Nel contesto italiano si intende segnalare, per la completezza ed eterogeneità delle riflessioni, O. Giolo, B. Pastore (a cura di) *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma 2018; M.G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re, *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, IF PRESS, Roma 2018.

<sup>200</sup> T. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996; trad. it. di E. Zanelli, *Problemi di filosofia morale*, Edizioni ETS, Pisa, 2022, p. 26.

alla possibilità che l'altro ci danneggi o, per usare un'espressione di Estelle Ferrarese, "vivere alla mercè di qualcun altro"<sup>201</sup>.

Judith Butler<sup>202</sup> – che ha dato notevole risalto alla questione, esplorando l'aspetto corporeo dell'inter-dipendenza, reinterpretato altresì in chiave femminista – ha riconosciuto l'esogeneità come caratteristica peculiare dell'essere umano, che deve "ingerire, assorbire e respirare elementi del mondo circostante al fine stesso di vivere"; e così, alla luce di ciò, "il corpo umano non può essere scisso dalle condizioni esterne ad esso e che sono funzionali alla sua stessa vita. La sua vita, in altri termini, risiede nell'interazione con l'esterno e con l'altro"<sup>203</sup>. La realtà entro cui i soggetti si muovono si costituisce, allora, come "un mondo di interconnessioni in cui la capacità di ogni singola creatura di affettare o di essere affettata può diventare una questione di vita o di morte"<sup>204</sup>.

Considerate queste premesse, il concetto di vulnerabilità può essere interpretato secondo due diverse prospettive, che si compenetrano e presuppongono reciprocamente: una prospettiva ontologica e l'altra situazionale. La vulnerabilità ontologica è intesa come la costitutiva, originaria e naturale esposizione dell'individuo al mondo e ai suoi pericoli. Quella situata, invece, si designa attraverso la considerazione delle condizioni concrete e contingenti che concorrono a rendere insicuro l'individuo. La vulnerabilità situata esula da presupposti metafisici o da invarianti antropologiche, essendo invece determinata da costellazioni complesse di fattori storici e istituzionali, che descrivono l'orizzonte normativo entro il quale una certa categoria, o un determinato gruppo, è di fatto svantaggiato<sup>205</sup>.

Per comprendere la differenza tra vulnerabilità ontologica e vulnerabilità situata (o "prodotta"), è utile seguire la distinzione, operata da Butler in *Frames of War*, tra "precariousness" e "precarity"<sup>206</sup>. Entrambi i termini sono stati correttamente tradotti con "precarietà". La "precariousness", tuttavia, è una forma di precarietà universalmente condivisa da tutti gli esseri

---

<sup>201</sup> E. Ferrarese, *Vulnerability and critical theory*, Brill, Leiden - Boston 2016, p. 2.

<sup>202</sup> I lavori di Butler sul tema della vulnerabilità, che l'autrice intreccia con quello della violenza, sono fondamentali. Un quadro del suo pensiero può essere delineato tramite la considerazione dei seguenti testi: J. Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Redwood City, 1997; trad. it. a cura di F. Zappino, *La vita psichica del potere*, Mimesis, Milano 2013; id. *Prekarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London/New York 2004; trad. it. a cura di Olivia Guaraldo, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia Books, Milano 2013; id., *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006. J. Butler, C. Malabou, *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit*, in S. Houlgate, M. Baur (a cura di), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 611-640; trad. it. a cura di G. Tusa, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2017; J. Butler, *What World it is? A pandemic phenomenology*, Columbia University Press, New York 2022; trad. it. di F. Zappino, *Che mondo è mai questo?*, Laterza, Roma-Bari 2023.

<sup>203</sup> J. Butler, *Che mondo è mai questo?*, cit., pp. 11-12.

<sup>204</sup> Ivi, p. 4.

<sup>205</sup> G. Zanetti, *Filosofia della vulnerabilità. Percezione, discriminazione, diritto*, cit., p. 9.

<sup>206</sup> Cfr. J. Butler, *Frames of war. When is life grievable?*, Verso, London/New York 2009.

umani che inerisce alla loro natura corporea: è in virtù di questa precarietà che si percepisce l'esigenza di cibo e riparo, così come si è esposti all'agire dell'altro. La "precarity" invece è una precarietà determinata, o meglio una concretizzazione peculiare di una condizione generale. La vulnerabilità, dunque, è universale nei termini di "precariousness" (vulnerabilità ontologica), ma è divisa in forme di "precarity" (vulnerabilità situata). In altri termini, la vulnerabilità situata si configura come circoscritta parcellizzazione e manifesta acutizzazione della vulnerabilità ontologica, che invece caratterizza naturalmente l'esistenza umana: ciò vuol dire che esiste una condizione universale di esposizione al danno che è, però, direttamente esperita soltanto in termini differenziali<sup>207</sup>.

Quanto detto sembra suggerire l'idea secondo cui tra vulnerabilità e crisi sussista sì un legame, che sembra però delinearsi solo quando la vulnerabilità diventa "situata". La crisi, concepita come rottura o interruzione di una "sana" continuità, non può che essere l'elemento a cui si ascrive la causa dell'emersione di determinate condizioni che rendono più vulnerabile l'individuo già vulnerabile. Questa relazione, però, è ancora più "intima".

La relazione tra vulnerabilità e crisi assume oggi particolare rilievo. Nell'attuale società neoliberale la crisi si è imposta come uno stato perenne, come una peculiarità costitutiva dell'ordine sociale<sup>208</sup>. Ne deriva che l'individuo sia costretto a prendere atto costantemente della propria instabilità, marginalità e solitudine. Ciò poiché "sotto il regime di verità della crisi non solo le persone devono affrontare una lotta quotidiana contro difficoltà economiche e umiliazioni ma sono chiamate anche a sopportare queste fatiche senza mostrare alcun segno di indignazione o dissenso"<sup>209</sup>. Questo processo ha provocato una doppia distorsione, e così una rideterminazione (per eccesso) della vulnerabilità: gli individui non solo subiscono l'ingiustizia sociale ma sono anche portati a non esprimere il proprio dissenso rispetto ad essa, dal momento che tale dissenso non è pubblicamente accettato<sup>210</sup>. Ciò incrementa un senso di *impotenza* che rende gli individui più sensibili rispetto alla possibilità del danno.

La pervasività del rischio inoltre, che si è imposto anche come categoria attraverso cui interpretare la realtà, ha inciso sul modo di concepire e trattare la vulnerabilità. Come si è detto in precedenza, l'esposizione degli individui ai rischi – economici, ecologici, sanitari ecc. – detta una discrepanza tra le condizioni degli stessi, a causa delle diverse possibilità di risposta che a tali distinte

---

<sup>207</sup> M.G. Berardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re (a cura di), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, op. cit., p. 38.

<sup>208</sup> Su questo si veda D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.

<sup>209</sup> J. Butler, A. Athanasiou, *Dispossession. The Performative In The Political*, Polity Press, Cambridge 2013; trad. it. A. Carbone, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 135.

<sup>210</sup> *Ibidem*

condizioni sono correlate. Le disparità sociali arrivano così a stratificarsi e combinarsi ulteriormente: se i gruppi sociali sono diversificati secondo i diversi livelli di status, potere e accesso alle risorse, nonché determinati da disuguaglianze di classe, genere, razza, etnia ed età, l'elemento del rischio si aggiunge a questa pletora di moltiplicatori di disuguaglianza. O meglio, è come se li contenesse tutti, dal momento che l'esistenza di queste condizioni di partenza condiziona le modalità di gestione del rischio stesso. L'elemento del rischio ha tuttavia portato, come segnala Ferrarese, a pensare la vulnerabilità come sinonimo di distribuzione ineguale delle minacce. Benché muova da presupposti reali, questa lettura rischia di ridurre il problema della vulnerabilità a una questione "misurazione", dal momento che concepisce la stessa come un "oggetto scomponibile". La cornice interpretativa del rischio richiama, invero, la nozione di vulnerabilità in una regola di confronto: detto diversamente, la vulnerabilità non è concepita (anche) "in sé", ma sembra piuttosto emergere nell'esercizio di mettere in relazione entità, singole o collettive, con altre entità che alla stessa minaccia sono meno esposte.

Considerando l'esposizione di un soggetto a una certa suscettibilità come pertinente a una logica di rischio e alla sua possibile ripartizione ineguale, questa analisi riconduce la "vulnerabilità" nell'ottica politica della razionalità del controllo, individuale o collettivo. La razionalità del rischio, come traspare ad esempio dalla prospettiva di Beck, attiene alla possibilità che il danno, a cui essa allude, possa essere escluso mediante strategie appropriate: è così che questo criterio si dispone lungo l'asse della prevenzione e del controllo<sup>211</sup>. La vulnerabilità, letta in questi termini, si accredita come un concetto che non riguarda un attributo della soggettività su cui possano incidere pratiche di riconoscimento, ma si costituisce piuttosto come rappresentazione di processi incontrollabili di produzione dell'incertezza: l'incorporazione totale della vulnerabilità nella logica del rischio la rende una questione di opacità più che di fragilità. Questa prospettiva analitica sembra, così, non tanto portare a chiarimento la dimensione situata della stessa, quanto piuttosto sembra inserirla in un discorso di "regolazione" che tende a oscurare l'idea della vulnerabilità come condizione intrinsecamente umana.

La considerazione del legame tra vulnerabilità e rischio, così determinato, sembra pertanto suggerire la necessità di un ripensamento di quest'ultimo. La categoria del rischio sembra oggi aver perso l'utilità euristica che le era stata riconosciuta: il rischio continua sì ad agire come spia di possibili crisi (come è stato spiegato), non anche come strumento atto a spiegare la complessità dell'ordine sociale. Un certo impiego della categoria del rischio sembra pertanto non riuscire a

---

<sup>211</sup> Cfr. E. Ferrarese, *Il geometra e i vulnerabili. Sugli usi del concetto di vulnerabilità nelle scienze sociali*, in M.G. Berardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re (a cura di), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, op. cit., pp. 271-294.

coprire lo spazio del non-sapere, che è diventato progressivamente più ampio: se in passato sembrava avesse disvelato nuove traiettorie per l'apprendimento, adesso il ricorso a questa categoria, se declinato nei termini descritti, rischia di chiudere compiutamente nel suo orizzonte la complessità delle dimensioni a cui è connesso.

La vulnerabilità è una condizione estesa e non solo particolare, attiene a ciascun individuo e non solo a particolari gruppi. Con ciò si intende dire, collocandoci su un piano teorico più radicale e largo insieme, che la vulnerabilità non riguarda la totalità degli individui nella misura in cui ciascuno di essi è esposto alle medesime minacce, ma lo è perché si produce, determina e rimodula nel corso della condotta quotidiana di ciascuno di essi, cioè nei processi di costruzione dell'esistenza individuale, ma anche collettiva, sociale e culturale. Pertanto, si intende porre l'attenzione su un modo di interpretare la vulnerabilità che trascenda la mera distinzione tra "ontologica" e "situata" e che prenda in considerazione entrambe le determinazioni, senza oscurarne nessuna. D'altronde, le due declinazioni della vulnerabilità si richiamano reciprocamente: nessun individuo è vulnerabile solamente in senso ontologico o esclusivamente in termini "situati". L'individuo è universalmente e contingentemente vulnerabile, dal momento che è la sua stessa esistenza – nella maniera in cui è condotta, discorsivamente articolata ed esperita – a plasmare queste stesse condizioni.

Sandra Laugier, che segue questa traiettoria analitica, riconduce la vulnerabilità alla dimensione dell'ordinario. La vulnerabilità, a suo giudizio, emerge nel corso dell'esistenza quotidiana, e in questo senso pertiene alla nostra "forma di vita". Le "forme di vita" sono "ordini della coesistenza umana"<sup>212</sup> che comprendono un "insieme di pratiche e orientamenti"<sup>213</sup>, designandosi come "questioni di condotta che vanno al di là della portata individuale"<sup>214</sup>. Esse si costituiscono come contesto e prassi del nostro agire ed equivalgono a modalità dell'esperienza che il soggetto esplora quando tenta di modellare la propria soggettività. La vulnerabilità, in questa prospettiva, si costituisce proprio durante la realizzazione di questi processi: essa prorompe, più esattamente, in situazioni di perdita della vita ordinaria, che appare così essere vulnerabile essa stessa.

C'est la forme de vie humaine qui détermine la structure de l'expression, laquelle inversement la retravaille et lui donne forme. La relation à l'autre, le type d'intérêt et de souci que nous avons des autres,

---

<sup>212</sup> B. Liebsch, *Lebensformen zwischen Widerstreit und Gewalt: Zur Topographie eines Forschungsfeldes im Jahr 2000*, in B. Liebsch, J. Straub (a cura di), *Lebensformen im Widerstreit: Integration- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Campus, Frankfurt a.M 2003, p. 17.

<sup>213</sup> L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral: Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, p. 174.

<sup>214</sup> R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 27.

l'importance que nous leur donnons, ne prennent sens que dans la possibilité du dévoilement (volontaire ou involontaire) du soi. Au sens où pour Goffman l'expérience ordinaire est "structurellement vulnérable"<sup>215</sup>.

Cavell e Das<sup>216</sup>, come Laugier, hanno anch'essi provato a collegare l'idea di vulnerabilità al concetto di "forma di vita", nel tentativo di segnalare l'importanza della cura. Misurare il valore della cura per la vita umana, essi sostengono, "significa riconoscere che dipendenza e vulnerabilità non sono incidenti che capitano solo agli altri"<sup>217</sup>, ma caratterizzano l'esistenza di ogni individuo, e con essa il suo modo di procedere e strutturarsi in un certo tipo di società. Universale e particolare, ordinario e straordinario, in quest'ottica si compenetrano tanto da confondersi.

Ora, non tutti siamo esposti alle minacce nello stesso modo: non tutte le persone sono ugualmente vulnerabili, tutte però, in una maniera o nell'altra, sono vulnerabili. In questo senso, la ragionevolezza della logica della comparazione non può essere certamente negata, dal momento che i soggetti sono più o meno vulnerabili, o non-vulnerabili, soltanto in relazione ad altri che lo sono più o meno di loro. Ciò, tuttavia, non può sottrarre rilevanza al carattere esteso della vulnerabilità che si sintetizza non solo nella condivisione umana e universale di questo stato, ma nella considerazione del processo ordinario, comune a tutti i soggetti, di determinazione dello stesso. È da questa prospettiva che la vulnerabilità sembra attenere a moduli di costruzione sociale della nostra esistenza e che, per la medesima ragione, può essere articolata mediante analisi etiche.

Il concetto di vulnerabilità appare così oscillare costantemente tra una dimensione e l'altra: la vulnerabilità non è solo una questione di comparazione tra le diverse condizioni dei soggetti, ma neanche solo una questione di soggettività; si costituisce nell'ordinario dispiegarsi dell'esistenza, ma si innesta in esso anche dall'esterno. Essa risulta così contrassegnata da una costante tensione duale, che è strutturale – poiché si snoda tra soggetto e oggetto – e anche temporale – poiché si determina tra l'evento particolare e ciò che invece è continuo, permanente<sup>218</sup>.

Ne consegue che sembrerebbe essere più esauriente l'adozione di un approccio prismatico alla vulnerabilità, che tenga conto delle sue declinazioni universale e situata, individuale e collettiva. Se è vero che rintracciare specifiche circostanze della vulnerabilità consente di mettere in luce le dinamiche di potere, di oppressione e esclusione che determinano le specifiche condizioni di

---

<sup>215</sup> S. Laugier, *La vulnérabilité des formes de vie*, in "Raisons politiques" vol. 1 n. 57, 2015, p. 71.

<sup>216</sup> Cfr. S. Cavell, "Preface," in Veena Das, *Life and Words*, Stanford University Press, Stanford 2007, e V. Das, *Life and Words*, University of California Press, Stanford, 2007.

<sup>217</sup> S. Laugier, *Politics of Vulnerability and Responsibility for Ordinary Others*, in "Critical Horizons", vol. 17, n. 2, 2016, p. 213.

<sup>218</sup> D. Fassin, *Life. A critical user's manual*, Polity Press, Cambridge 2018, p. 43.

vulnerabilità, e fondano rivendicazioni in termini di riconoscimento, redistribuzione, o bilanciamento di potere, altresì sembra non poter essere smentita l'utilità di inserire la stessa in un orizzonte più ampio. Con questo non si intende negare la distribuzione diseguale della vulnerabilità, ma piuttosto sollecitare a riflettere sulla vulnerabilità come condizione che preesiste alla sua distribuzione: ciò porterebbe, in altri termini, a ragionare sul concetto di "vita buona", su cosa si intenda con esso e su come possa essere condotta una "vita buona" in una "vita cattiva", come quella che esperisce il soggetto moderno. Butler, a questo proposito, ha delineato un'analisi potente:

siamo, in quanto corpi, vulnerabili di fronte agli altri e alle istituzioni, e questa vulnerabilità costituisce un aspetto della modalità sociale attraverso cui i corpi sopravvivono. La questione della mia o vostra vulnerabilità ci rende parte di un problema politico più ampio al cui centro si trovano l'uguaglianza e la disuguaglianza, poiché la vulnerabilità può essere proiettata e negata (categorie psicologiche), ma anche sfruttata e manipolata (categorie sociali ed economiche) nel processo di produzione e naturalizzazione delle forme di disuguaglianza sociale<sup>219</sup>.

Ciò che Butler mette in evidenza non è tanto (o solo) l'esigenza di conquistare una distribuzione simmetrica della vulnerabilità, quanto piuttosto quella di valutare se la forma sociale di vulnerabilità da distribuire sia giusta. Quello che abitiamo è un mondo in crisi che non implica condizioni d'esistenza sostenibili, dal momento che addirittura l'accesso allo stesso desiderio di vivere sembra essere precluso. La crisi "permanente" del nostro tempo, allora, sembra ricordarci che tutti le siamo esposti e che nessuno può sottrarvisi: l'esistenza di ciascuno si scontra di continuo con condizioni di privazione (più o meno intense), che si coniugano, secondo un movimento di riproduzione circolare, con l'urgenza di riconoscimento delle proprie istanze. Ciò poiché la vulnerabilità, nel suo determinarsi, segue l'andamento che la struttura dell'attuale ordine sociale impone, poiché è da quest'ultima anzitutto incorporato: è un procedere segnato da embricature, da connessioni tra aree sociali distinte eppure impossibili da disgiungere completamente. Continua così a riproporsi l'oscillazione al margine tra generalità e particolarità che la crisi descrive: questa è così assorbita anche dal modo di delinarsi della vulnerabilità che, del resto, dalla crisi è sempre, inesorabilmente radicalizzata.

---

<sup>219</sup> J. Butler, *Can One Lead a Good Life in a Bad Life?*, in "Radical philosophy", vol. 176, November/December 2012; trad. it. a cura di N. Perugini, *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Milano 2020, pp. 46-47.

### 3.3.2 L'inafferrabilità del mondo. Angoscia e alienazione

L'estensione del mondo e delle possibilità di esperienza che questo mette a disposizione problematizza la nostra stessa capacità di abitarlo. L'esposizione a rischi e pericoli, come si è detto, incrementa il senso di incertezza, che incrina la possibilità di esercitare adeguate pratiche di apprendimento e di condurre un'esistenza all'insegna della sostenibilità. Inoltre, l'allargamento cognitivo, tecnico, economico, sociale e anche politico del nostro raggio d'azione sembra sia diventato il criterio d'esame della qualità della vita. L'impegno e il desiderio del soggetto moderno appaiono, così, calibrati, come sostiene Hartmut Rosa, su questo programma di ampliamento del raggio d'azione universale.

Questo programma, spiega sempre Rosa, è ancorato nelle istituzioni della modernità anche in senso strutturale. Basti pensare al concetto di "stabilizzazione dinamica"<sup>220</sup>, che descrive la modalità di stabilizzazione imperniata sulla crescita delle società moderne. Mediante l'adozione di questo criterio una società può essere definita moderna quando può (ancora) stabilizzarsi dinamicamente, cioè quando richiede in maniera sistematica crescita, innovazione e accelerazione per realizzare e riprodurre la sua struttura. Ne risulta una sorta di escalation dell'imperativo sistemico alla crescita verso la riproduzione delle strutture istituzionali dei mercati, della politica e persino del sistema sociale stesso.

Ciò che è necessario sottolineare è che questo programma moderno volto a rendere il mondo accessibile sotto gli auspici del progresso economico e tecnico, riconoscibile e governabile scientificamente, così come amministrabile dal punto di vista politico e amministrativo, ha un aspetto ulteriore che risiede nell'angoscia moderna. Questa consiste nella percezione che il mondo, "agredito" dalla scienza, dalla tecnica e dalla politica, sembra sottrarsi sistematicamente alla nostra comprensione; ovvero, nella percezione che, ad ogni aumento delle capacità riproduttive della società, l'orizzonte del non raggiungibile e del non accessibile continui ad aumentare<sup>221</sup>.

Hans Blumenberg aveva già cercato di esprimere questa condizione con la metafora dell'*illeggibilità del mondo*: il mondo, nella sua rappresentazione, si sottrae continuamente alla

---

<sup>220</sup> Oltre al già menzionato *Accelerazione e alienazione*, per approfondire non solo il concetto di "stabilizzazione dinamica" ma anche il pensiero di Rosa in generale, si rimanda a: H. Rosa, William E. Scheuerman *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*, Penn State University Press, Pennsylvania 2009; H. Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Columbia University Press, New York 2013; id. *Sociology, Capitalism, Critique*, Verso, London/New York 2015; H. Rosa, P. Wagner, *The uncontrollability of the world*, Polity Press, Cambridge 2020; A. Recwitz, H. Rosa, *Late modernity in crisis. Why we need a theory of society*, Polity Press, Cambridge 2021. In particolare, per avere contezza della nozione di "risonanza", lanciata da Rosa, si veda: H. Rosa, *Resonance: a Sociology of Our Relationship to the World*, Polity Press, Cambridge 2019.

<sup>221</sup> H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria sociale*, in "Studi di estetica", n. 2, 2020, pp. 164-165.

comprensione del soggetto, che non ha così la possibilità di esperirlo in maniera vitale<sup>222</sup>. Blumenberg rintracciava l'origine dell'angoscia umana nella conquista della posizione eretta dei nostri più antichi antenati, e nel loro passaggio dalla foresta alla savana, ossia nella contingenza dell'abbandono della primitiva forma di vita, che ha coinciso con l'estensione dell'orizzonte della percezione. È in questo passaggio che l'uomo ha iniziato a condurre la propria esistenza all'insegna dell'assenza di controllo, percependo con intensità il rischio di essere al centro di un insieme, aperto e sconfinato, di direzioni e opportunità di esperienza.<sup>223</sup>

Oggi, si coniugano e amplificano reciprocamente due aspetti di questa questione: il proliferare delle possibilità di esperienza, che si accompagna all'imperativo della scelta, e la pervasività delle minacce. Nel primo caso, l'esuberanza delle alternative di esperienza che questo mondo mette a disposizione impone all'individuo di operare una scelta tra queste; la scelta, però, mentre si esercita, è soggetta a un processo di "sterilizzazione": essa non è condotta all'insegna della vitalità, ma piuttosto della *necessità*. È in questa prospettiva che "scegliere" sembra essere diventato un destino inevitabile del nostro tempo<sup>224</sup>. Ma, allorché la realtà odierna si configura come un coacervo di paradossi e contraddizioni, questo imperativo della scelta può anche, a causa delle sue stesse intensità e cogenza, tradursi paradossalmente in condanna alla "non-scelta", che corrisponde a una sorta di limbo. Per quando riguarda invece il secondo aspetto, la diffusione delle minacce è intensamente correlata all'esito che produce nel soggetto, che è il determinarsi dell'emozione dell'angoscia. La percezione di non essere il principale artefice della propria esistenza e di perdere il controllo su di essa, ingenera nell'individuo contemporaneo sensazioni di spaesamento, angoscia e impotenza. Come ha illustrato Victor Emil von Gebattel, in uno dei suoi testi di psicopatologia ancora molto attuali, il presentimento della minaccia, imcombendo nella sua terrificante ragione d'essere, è capace di sconvolgere la certezza ontologica della persona umana<sup>225</sup>.

Quelle emozioni, che prima avevano un duplice aspetto, ovvero una componente negativa e una positiva, legata alla reazione e all'azione, ora sembrano svuotarsi di quest'ultima 'accezione'. Ciò che si può cogliere è, in particolare, l'annullamento della paura che si combina però, paradossalmente, con una sua crescita. Come ha spiegato Elena Pulcini<sup>226</sup>, il sentimento della paura

---

<sup>222</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 2009.

<sup>223</sup> Si veda H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.Main, 1979; trad. it di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 25-58.

<sup>224</sup> A. Melucci, *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 44.

<sup>225</sup> Cfr. V. E. Gebattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer, Berlin-Göttinger-Heidelberg 1954.

<sup>226</sup> Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; id. *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

in realtà non scompare, ma anzi diventa molto più diffuso e pervasivo; tuttavia, in questo processo la paura perde la funzione positiva e costruttiva che aveva segnato la prima modernità e subisce dei cambiamenti che la rendono inefficace e improduttiva, se non addirittura distruttiva, sia a livello sociale che politico<sup>227</sup>.

L'oggetto dello spaesamento che invade l'individuo non è chiaro né determinato, circostanza da cui deriva che nella società attuale non sia tanto l'emozione della paura a imporsi, quanto più esattamente quella dell'angoscia. Se la paura nasce di fronte a una minaccia concreta, l'angoscia invece sorge in presenza di condizioni di indeterminatezza. La causa va colta nella capillarità delle minacce, nonché nell'estensione, e riflessività, del discorso attorno ad esse: il rischio d'altra parte, che sembra prevalere rispetto al pericolo, si correla intrinsecamente con l'idea di opacità, incertezza e ignoto<sup>228</sup>.

L'individuo appare, dunque, disorientato ed espropriato: da sé, dall'altro e dai luoghi entro cui si muove. Non riesce, di conseguenza, a corrispondere a se stesso, a trovare consonanza con l'altro e a riconoscersi negli spazi che abita. È in questo senso che si registra una costante ambivalenza: tra sovranità e carenza, tra desiderio di auto-affermazione e senso di annientamento, tra conquista e disordine. Questi ambigui orientamenti, che l'individuo esperisce, conducono lo stesso a uno stato di completo sradicamento rispetto al mondo. Come già rappresentato da Max Horkheimer in *Eclissi della ragione*, l'individuo diventa una monade, rigido rispetto all'alterità e "trincerato" dentro il proprio personale orizzonte, ovvero radicalmente autointeressato<sup>229</sup>.

Ne emerge così una crisi nella crisi: una crisi soggettiva di comprensione e reazione, che si traduce in alienazione. L'alienazione rappresenta un'interruzione delle possibilità di apprendere e reagire, da cui discendono sentimenti di immobilità e impotenza. Questa impotenza assomiglia, compiendo un esercizio di traslazione, all'irrigidimento di cui ha parlato Morin per spiegare la crisi sistemica

---

<sup>227</sup> E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 131.

<sup>228</sup> Benché apparentemente poco coerente con il ragionamento che si sta sviluppando, si ritiene interessante segnalare la suggestività della riflessione che Simon Weil ha sviluppato intorno al concetto di rischio, e all'effetto che questo provoca nell'individuo, in S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di F. Fortini, *La prima radice*, SE, Milano 2013, pp. 35-36 "E poi ci sono situazioni che, implicando un'angoscia diffusa senza rischio preciso, trasmettono contemporaneamente l'una e l'altra malattia. Il rischio è un pericolo che provoca una reazione riflessa; cioè non sorpassa le risorse dell'anima al punto di schiacciarla sotto il peso della paura. In certi casi, contiene una parte di giuoco; in altri, quando un obbligo preciso spinga l'uomo ad affrontarlo, è lo stimolo più alto che esista. La protezione degli uomini contro la paura e il terrore non implica la soppressione del rischio; implica invece la presenza permanente di una certa quantità di rischio in tutti gli aspetti della vita sociale; perché l'assenza di rischio indebolisce il coraggio al punto da lasciar l'anima, in caso di bisogno, senza la benché minima protezione interiore contro la paura. È necessario soltanto che il rischio si presenti in condizioni tali da non trasformarsi in un sentimento di fatalità". Come si può notare, le ultime parole di Weil sembrano essersi avverate: il rischio è diventato un destino inevitabile, percepito come avverso.

<sup>229</sup> Cfr. Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947; trad. it. di E. Spagnol Vaccari, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000.

(crisi da *double-bind*). Ma non solo, l'alienazione è il sintomo di una dissonanza, di una tensione tra l'individuo e l'ambiente, inteso come contesto eco-sociale in cui ci muoviamo. Essa incarna, si potrebbe anche dire, un incontro mancato tra individuo e mondo, nella misura in cui alla prossimità inevitabile tra questi non si associa l'assimilazione reciproca. Hartmut Rosa, a questo proposito, sostiene che ad essersi innescata sia una "doppia crisi di alienazione": declinando, ad esempio, la sua riflessione sulla crisi ecologica, Rosa sostiene che non ascoltiamo la natura e non rispondiamo alla crisi che la investe (e che noi stessi concorriamo a produrre). In particolare, Rosa registra l'incapacità di condurre esercizi di risonanza, ossia di far "risuonare" la nostra presenza nel mondo (è a questa formula, peraltro, che egli ricorre per elaborare la sua proposta d'emancipazione)<sup>230</sup>.

L'alienazione, del resto, assume l'aspetto di una patologia sociale che propriamente connota l'esistenza del singolo individuo; essa è una "cristallizzazione" della capacità del soggetto di rispondere ai propri desideri e bisogni, rispetto ai quali appare espropriato. In altre parole l'alienazione rappresenta "un difettivo o mancante processo di appropriazione di noi stessi, del mondo e delle relazioni che abbiamo con esso"<sup>231</sup>. La nozione di alienazione, che trova originariamente in Marx<sup>232</sup> una specifica lettura, è stata riconcettualizzata alla luce delle dinamiche della società attuale. La filosofa Rahel Jaeggi, in particolare, del concetto in esame ha restituito una ricostruzione e un'analisi articolate. È, pertanto, ai suoi studi che si rimanda perché del concetto di alienazione possa essere colta la coerenza.

L'alienazione è un rapporto di dominio che, tuttavia, non si lascia esaurire nelle tradizionali descrizioni dell'assenza di libertà e dell'eteronomia. Ciò significa che attraverso il concetto di alienazione si intende rappresentare una condizione di estraneità, che non si sintetizza in semplice assenza di relazione<sup>233</sup>. L'estraneità, piuttosto, proviene da un processo che gli individui stessi mettono in atto: essi interiorizzano forme di dominio, che appaiono così trascendere dal contesto della coercizione diretta. La dimensione principale dell'alienazione concerne allora il rapporto che l'individuo instaura con se stesso, o meglio con la propria "esistenza": l'individuo smette di

---

<sup>230</sup> Cfr. H. Rosa, *Resonance*, cit.

<sup>231</sup> S. Petrucciani, *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, in "Etica&Politica", vol. 18, n. 3, 2016, p. 114.

<sup>232</sup> Cfr. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels-Verlag, Berlin 1932; trad. it. di F. Andolfi, G. Sgrò, *Manoscritti economico-filosofici del 1844. E altre pagine su lavoro e alienazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018. L'alienazione in Marx è indagata dapprima come concetto politico e poi come concetto economico. L'alienazione politica è una scissione presente in ogni individuo e separa la sua vita nella comunità politica dalla sua prosaica esistenza quotidiana nella società. L'alienazione economica, invece, si configura come la condizione in cui il lavoratore perde il controllo del mondo esterno proprio mentre la sua attività diviene centrale per la produzione di quel mondo. È a partire da questo assunto che Marx comincerà a interessarsi a un soggetto in particolare, cioè la classe operaia. Questa sintetica ricostruzione del concetto marxiano di alienazione, politica ed economica, è presente in Carlo Galli (a cura di) *Il Pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 263-264.

<sup>233</sup> R. Jaeggi, *Alienazione*, cit., pp. 71-72.

dialogare con se stesso e non si percepisce più come realmente capace di condurre la propria esistenza<sup>234</sup>. Cioè, non riconosce più, come propria, la capacità di compiere delle azioni e di realizzare progetti; negando il carattere di prassi e di decisione, connesso alla conduzione della propria esistenza, l'individuo si assoggetta a un processo di reificazione<sup>235</sup>. Ne deriva che la sua esistenza diventi impoverita, anestetizzata e priva di senso, contrassegnata altresì dall'impotenza, poiché la perdita di senso si combina inevitabilmente con una perdita di potere<sup>236</sup>.

L'individuo, però, non è espropriato solo in relazione a se stesso, ma lo è anche rispetto al mondo nella sua totalità. Il mondo appare come semplicemente "presente" ed è osservato oggettivamente, cioè con distacco e indifferenza. Questa indifferenza tuttavia, che il concetto di alienazione richiama, non ha valore di per sé, ma si correla con l'idea del dominio. Ciò poiché il concetto di alienazione istituisce tra indifferenza e dominio un precipuo rapporto: le circostanze, le evidenze e le "cose" con cui l'individuo *non* entra in relazione, quando è alienato, non perdono semplicemente di attrattiva. Questi elementi, al contrario, dominano l'individuo proprio mediante la relazione di indifferenza che tra essi e il soggetto stesso si costituisce<sup>237</sup>.

Un altro elemento, connesso alla neutralizzazione del rapporto che l'individuo ha con ciò che gli è esterno, è l'assenza di corrispondenza tra l'individuo stesso e il luogo entro cui si muove. Egli non è più in grado di riconoscersi nei luoghi che abita in virtù, soprattutto, dell'annichilimento che il rapporto con l'alterità subisce. I luoghi – le case, le città, gli ambienti di lavoro – possono essere esperiti davvero solo nella misura in cui questo esercizio si configuri come collettivo: eliminandosi la possibilità di connessione con l'altro, si annulla anche la possibilità di percepirsi come parte di una collettività, e così come parte di un determinato luogo. A tal proposito, Simone Weil, nello scritto *La prima radice* richiama l'esistenza di una serie di "obblighi verso l'essere umano" corrispondenti ad altrettanti "bisogni" della vita fisica e morale. Tra quelli che chiama i bisogni "dell'anima" il più importante e più "misconosciuto", nonché il più difficile da definire è, per lei, il *radicamento*<sup>238</sup>. Ad ogni essere umano, scrive Weil, "occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente"<sup>239</sup>. Avere radici in un luogo o un ambiente è dunque un bisogno vitale, necessario al soddisfacimento di tutti gli altri bisogni, perché costituisce il senso dell'esistenza sociale, in quanto

---

<sup>234</sup> Ivi, p. 67.

<sup>235</sup> Per un approfondimento del concetto di "reificazione" si veda A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005; tr. it. di C. Sandrelli, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano 2019.

<sup>236</sup> G. Fazio, *Introduzione del curatore*, in R. Jaeggi, *Alienazione*, cit., pp. 14-15.

<sup>237</sup> R. Jaeggi, *Alienazione*, cit., p. 74.

<sup>238</sup> G. Serughetti, *La società esiste*, Laterza, Roma-Bari, pp. 54-55.

<sup>239</sup> S. Weil, *La prima radice*, op. cit., p. 49.

esistenza radicalmente relazionale. Una vita sradicata è rappresentata così, anche nell'osservazione di Weil, come una vita alienata, svilita, separata da una fonte essenziale di nutrimento spirituale<sup>240</sup>. L'alienazione, in questi termini, non si definisce solo come spaesamento o irrigidimento dell'esistenza, ma anche come espropriazione dalle proprie radici che è sempre, se vogliamo, espropriazione da se stessi. A questo proposito, Jaeggi sostiene che "l'alienazione è il non essere a casa in un mondo in cui non vi è alcuna dimora"<sup>241</sup>. Questa condizione si declina in senso oggettivo e soggettivo: la dimensione oggettiva dell'alienazione implica l'incapacità di sentirsi a casa nel mondo sociale (cioè, non avere fiducia nelle istituzioni e non potersi riconoscere in esse); la dimensione soggettiva, invece, rimanda al fatto che il mondo sociale non offre alcuna occasione per un'identificazione e, al contempo, non offre nessuna possibilità di appropriazione. Esso si presenta, semplicemente, come "inabitale"<sup>242</sup>.

L'alienazione, alla luce di ciò che si è detto, non è dunque solo assenza di relazione ma è essa stessa una relazione, che è però lacunosa e distorta. Essa cioè indica:

un'assenza di relazione di tipo particolare: una divisione e una separazione di qualcosa che in realtà dovrebbe essere unito, la perdita di rapporto tra grandezze che sono tuttavia in relazione tra loro. Essere alienato da qualcosa significa (...) essersi allontanati da qualcosa in cui in realtà si è coinvolti o con cui si è in rapporto – o almeno si dovrebbe essere<sup>243</sup>.

Per Jaeggi ragionare sul fenomeno dell'alienazione, e sulle connotazioni che lo denotano, permette di elaborare un progetto critico. È dal chiarimento delle molteplici dimensioni dell'alienazione che, secondo Jaeggi, possono essere derivate, ribaltandole in senso positivo, le condizioni per poter comprendere e, al tempo stesso, determinare liberamente l'esistenza umana<sup>244</sup>. La capacità di poter disporre di se stessi supera, però, l'autodeterminazione, dal momento che attiene più strettamente alla realizzazione di sé, ossia alla possibilità per l'individuo di dare concretezza ai propri progetti. In questo senso l'alienazione "non è la perdita o la scissione rispetto a un Sé profondo, che non esiste, ma è la rottura dei nessi di continuità/trasformazione; è l'incapacità di tenere unite le parti anche conflittuali del Sé, il Sé passato col Sé presente, gli impulsi che tirano da una parte e quelli che vanno dalla parte opposta"<sup>245</sup>. Ne deriva, al contrario, che l'individuo non alienato è, in questo

---

<sup>240</sup> G. Serughetti, *La società esiste* op. cit., pp. 54-55.

<sup>241</sup> R. Jaeggi, *Postfazione in Alienazione*, cit., p. 338.

<sup>242</sup> *Ibidem*

<sup>243</sup> R. Jaeggi, *Alienazione*, cit., p. 75.

<sup>244</sup> Ivi, p. 91.

<sup>245</sup> S. Petrucciani, *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, cit., p. 115.

senso, un individuo capace di riconoscersi nelle azioni che compie, nelle scelte che attua e in tutte le dimensioni della propria esistenza che, attraverso l'intenzione e la pratica, concorre a determinare e riconoscere come proprie<sup>246</sup>. La critica, pertanto, non può che alimentarsi dell'indagine circa le problematicità della relazione che l'individuo instaura tra sé e sé, senza però che l'idea di un individuo completamente padrone di se stesso sia presupposta.

---

<sup>246</sup> Ivi, pp. 336-337.

### 3. CRISI DEL SISTEMA SOCIALE

Se nel precedente capitolo sono stati descritti gli elementi e le possibili articolazioni della crisi, ora il discorso tornerà a svilupparsi su un piano più “radicale”. Una crisi, come si è avuto già modo di sostenere, deve essere adeguatamente ricostruita in termini teorici, operazione che permette di comprendere i suoi sviluppi intrinseci. Più esattamente, si intende continuare a descrivere la crisi in termini sistemici. Nel perseguire questo obiettivo, però, è volontà di chi scrive segnalare i limiti della teoria sistemica di Niklas Luhmann. Questa, sebbene riesca a rappresentare un certo contesto entro cui una crisi può svilupparsi, della crisi propriamente detta sembra invece eludere la ricostruzione, concentrandosi sull’analisi della capacità del sistema sociale di auto-riprodursi e conservarsi. La teoria sistemica luhmanniana si presenta, invero, più descrittiva che normativa, e ciò si riflette anche sul modo di trattare i fenomeni di crisi. Pertanto, in questo capitolo si intende anzitutto lasciar emergere i limiti di questo approccio: nel realizzare questo proposito, ci si concentrerà sul confronto con il pensiero di Jürgen Habermas, in particolare con la sua teoria dell’agire comunicativo, e si proveranno a tracciare percorsi d’analisi che siano più compiutamente efficaci per l’esame dei processi di crisi. Ciò significa cominciare a delineare l’idea secondo cui, perché le crisi possano essere esaminate compiutamente, alla rappresentazione sistemica deve essere accompagnata un’indagine critica e normativa.

#### 3.1 CRISI “NASCOSTA”

##### 3.1.1 L’assenza della crisi nella Teoria dei sistemi sociali

Come si è visto nelle pagine precedenti, la crisi può essere certamente analizzata in termini sistemici, tuttavia nella teoria dei sistemi sociali di Luhmann appare problematico scorgere un’esatta configurazione. La capacità descrittiva ed esegetica che si riconosce a questa teoria trova, infatti, dei limiti nella rappresentazione dei processi di crisi.

Le crisi, all’interno del modello sistemico, corrispondono a momenti di disequilibrio e instabilità, o più esattamente a un eccesso di complessità non governato. Fuor di teoria, una crisi del sistema politico si delinea, ad esempio, quando su di esso si sostanzia una pressione crescente di aspettative, che si coniuga con un inasprimento delle lotte redistributive, nonché con una scarsità strutturale di risorse a disposizione. È questa una situazione in cui il sistema politico, ad esempio, è chiamato a gestire l’incremento di complessità proveniente dal suo ambiente sociale, senza tuttavia

poter disporre di adeguati livelli di complessità interna: ciò si traduce nella produzione di troppo poco potere rispetto alla complessità che deve essere contenuta.

La crisi, come ha spiegato Morin, rappresenta un evento che deraglia rispetto all'ordine. Quando ciò accade, la tenuta del sistema risulta minacciata dall'aumento di complessità, cioè dall'aumento di disordine, che mette a repentaglio la sua coerenza e coesione. Nella prospettiva di Luhmann, quando il sistema è sottoposto al pericolo della sua disintegrazione, reagisce attuando il meccanismo dell'*autopoiesi*, cioè dell'autoriproduzione. Grazie all'attivazione di questo processo il sistema riesce, omeostaticamente, a conservare il suo equilibrio.

L'aumento incontrollato di complessità, che coincide con l'avvento del disordine, consiste precisamente nell'emersione di innumerevoli stimoli e alternative (possibilità di esperienza): il sistema, selezionando queste alternative, perviene a una riduzione della complessità interna che implica, a sua volta, una rigenerazione della stessa. L'esercizio ricorsivo di questa operazione permette al sistema di sopravvivere senza attraversare "irrigidimenti". Così, dell'elemento critico emerge appena il potenziale irritativo, che poi però scompare dietro la sua "risoluzione". Lo spettro dell'entropia rende, in questo senso, il sistema un "essere-per-la-morte", perennemente ossessionato dall'idea di poter perire, di poter disgregarsi<sup>247</sup>.

Ora, lo schema procedurale descritto si attiva ogniqualvolta all'interno del sistema si delinea una "soglia critica", che corrisponde a una linea mobile che, tracciandosi, si sovrappone alla linea di separazione tra sistema e ambiente<sup>248</sup>. Ciò equivale a dire che la crisi si presenta come già assimilata dal sistema sociale, tanto da non poter costituire altro che una semplice minaccia. Pertanto, ciò che qui si intende dimostrare è che la crisi non sia in alcun modo rappresentata all'interno della costruzione teorica luhmanniana, che piuttosto la sottende, cioè la implica senza lasciarla emergere. Il rischio della dispersione si presenta al sistema come mera occasione per far valere le proprie capacità di omeostasi, cioè per affermare la sua capacità di auto-preservarsi<sup>249</sup>. È così che, risiedendo esclusivamente nella minaccia per la sopravvivenza, la crisi appare scevra di un'identità critica. Questo significa che la crisi non è, attraverso i mezzi della teoria dei sistemi sociali, descritta come fenomeno concreto: ne sono colti gli elementi irritativi e potenzialmente distruttivi, ma non ne è analizzato lo sviluppo, così come di conseguenza non ne sono considerati gli effetti. Tra questi vi è, ad esempio, l'irrigidimento del sistema descritto da Morin, che Luhmann

---

<sup>247</sup> Cfr G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, cit., pp. 148-149.

<sup>248</sup> Ivi, p. 152.

<sup>249</sup> "Ne risulta così un singolare circolo vizioso, per cui la stabilità strutturale del sistema sociale non può fatalmente che coincidere con l'ottimizzazione del suo equilibrio interno, il potenziamento delle sue tecnostutture, il perfezionamento della sua 'tecnologia sociale'; ma, d'altra parte, è proprio l'approssimazione all'equilibrio a rendere inquietamente attuale il ripiegamento entropico" (G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., p. 149).

non contempla. Ugualmente, non è considerata l'eventualità che alla crisi possa seguire un ripensamento sostanziale dell'ordine sistemico.

L'assenza di una rappresentazione dei processi critici da parte della teoria dei sistemi sociali sembra, così, rispondere alla tendenza più ampia a concepire il divenire sociale come progressione lineare. In una prospettiva più ampia, si potrebbe dire che la vita sociale è, da questo punto di vista, pensata come ripetizione di un paradigma che, sempre identico a se stesso, si propone di interpretare in maniera olistica l'agire sociale nel suo complesso.

### 3.1.2 Realtà e tempo

L'impossibilità di costruire una teoria della crisi all'interno della teoria dei sistemi sociali è riconducibile a due elementi. Luhmann, in primo luogo, sembra confondere il piano della realtà con quello della possibilità; altresì il sistema, così com'è strutturato nel suo apparato teorico, rivolge un'attenzione perpetua all'imperativo della sua sopravvivenza. Le due cose sono, evidentemente, connesse.

Per quanto concerne il primo aspetto, è necessario partire da una premessa. Come si è provato a spiegare nella ricostruzione dei concetti cardine della teoria dei sistemi sociali, la realtà, entro questa prospettiva, emerge a seguito delle operazioni di selezione che il sistema compie. Il sistema seleziona delle possibilità, scartandone implicitamente delle altre. Queste però non sono accantonate del tutto, ma conservano l'eventualità di essere attualizzate in un altro momento, ossia restano latenti.

Attraverso gli atti selettivi, il mondo non si restringe all'ambito di attenzione scelto in un determinato momento, ma rimane conservato come orizzonte per il rinvio ad altre possibilità e, quindi, resta il terreno di altre selezioni successive. Diventa, così, possibile mettere in relazione tra loro una quantità di atti selettivi e rafforzare, perciò, la selettività, sebbene il potenziale di fatto esistente rimanga immutatamente minimo per l'attenzione<sup>250</sup>.

Questa operazione – di selezione di alcune possibilità di esperienza e di determinazione della potenzialità di quelle che non sono scelte – concorre a costituire il mondo per come lo si può conoscere. Luhmann, così, ascrive un'importanza notevole all'ambito della possibilità, a scapito addirittura della realtà stessa. Con ciò si intende dire che la realtà smette di presentarsi per ciò che

---

<sup>250</sup> N. Luhmann, *Le teorie moderne del sistema come forma di analisi sociale complessiva*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, cit., p. 4.

comunemente è, ossia un dato ontologico che preesiste alla teoria, e trova la sua “origine” nell’apparato sistemico. La realtà è, per Luhmann, una creazione che si realizza insieme alle operazioni che il sistema attua, e in particolare a partire dal meccanismo di auto-differenziazione dall’ambiente. Essa è così concepita come una costruzione sistemica: certo non è negata *tout court*, ma è intrinsecamente impastata delle operazioni di distinzione che i sistemi sociali compiono o, in altri termini, è posposta rispetto alla loro realizzazione. In questo senso, si può dire che la teoria luhmanniana non osserva la realtà in termini metafisici, ma rivendica piuttosto la coesistenza di tante “realtà” quanti sono i sistemi sociali<sup>251</sup>. La realtà, così come emerge da questa impostazione, mostra di essere plurale ma mai diversa da sé, mobile eppure imm modificabile: “Il vasto dispiegarsi del mondo in senso materiale, temporale e sociale, è una costruzione (*construct*) ancorata alla simultaneità del mondo, la quale sotto questo aspetto non cambia mai, essendo tuttavia inseparabile da ogni acquisto evolutivo”<sup>252</sup>, scrive a questo proposito Luhmann nel saggio *The cognitive program of constructivism*.

Così, anche il concetto di tempo sembra essere soggetto a una peculiare interpretazione. Esso si distingue dalle teorie che lo concepiscono in modo ontologico, cioè come qualcosa che esiste di per sé nelle varie forme che assume – passato, presente e futuro. Per Luhmann, diversamente, nel tempo non v’è nulla di pre-determinato, poiché anch’esso si costituisce solo attraverso la *differenza*: il tempo acquista, ogni volta, una specificità mediante gli interventi di distinzione che il sistema costantemente mette in atto<sup>253</sup>. L’attività di separazione (in questo caso, di distinzione tra un prima e un dopo) sembra però dettare, al contempo, una coincidenza. Infatti, nella percezione dell’osservatore interno al sistema, passato e futuro giungono a delinearci su un piano simultaneo, così come il mondo della realtà si mescola con quello della possibilità. Ne deriva che la teoria dei sistemi sociali sembra compiere in relazione al tempo, e alla stessa realtà, un tentativo di de-ontologizzazione: la relazione si situa prima della sostanza, l’ontologia – qualora si costituisca – è sempre successiva all’azione.

---

<sup>251</sup> M.C. Iuli, *Osservare il post-umanesimo: la teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann*, in “AutAut”, n. 389, 2019, p. 78.

<sup>252</sup> N. Luhmann, *The cognitive program of the constructivism and a reality that remains unknown*, in W. Krohn, G. Koppers, H. Nowontny, (a cura di), *Selforganization. Portrait of a scientific revolution*, Springer Nature, London 1990, p. 71, trad. mia.

<sup>253</sup> Per quanto riguarda la questione del “tempo” nella teoria dei sistemi si veda P. Kjaer, *Systems in Context. On the outcome of Habermas/Luhmann debate*, in “Ancilla iuris”, vol. 66, 2006, pp. 67-77. In particolare, il passaggio rintracciabile a p. 68: “Autopoietic systems are characterised by an autonomous consciousness of time, in the sense that no direct equivalence exist between a system’s internal time consciousness and time consciousness in its surroundings. Every change within a system takes place according to system’s own ‘tempo’ and in the system’s own rhythm. Consequently, it can be concluded, it is not only according to the calculus of indication, but also according to theory of autopoiesis, that social systems should be understood as phenomena operating in their own time”.

L'uscita dall'ontologia permette certamente a questa teoria di descrivere, in maniera peculiare e rigorosa, le aggregazioni di organismi, tecniche e relazioni. Invero, l'armentario concettuale sistemico è utile per la rappresentazione di quei coaguli di oggetti che, impiegando un'espressione di Donna Haraway, "rimondeggiano il mondo attraverso pratiche di co-costituzione"<sup>254</sup>. Al tempo stesso, però, la teoria luhmanniana si slaccia dalla realtà empiricamente intesa. Nella teoria di Luhmann non esistono dati immediati, dal momento che essi nascono con le operazioni sistemiche; in questo senso, non esistono oggetti da cui una rappresentazione del mondo possa muovere, poiché questi sono conseguenti alle attività di separazione e osservazione che il sistema realizza<sup>255</sup>.

Ne deriva che questa prospettiva di indagine sulla realtà-non realtà non riesca a dare conto delle distorsioni e contraddizioni, che concorrono a causare l'innescare di processi di crisi.

### 3.1.3 L'inganno dell'autoriproduzione

Il sistema, come si è osservato, reagisce alle "irritazioni", dettando aggiustamenti della propria stabilità; a ciò però non si correla la capacità di trasformare se stesso, cioè di rimodularsi a livello sostanziale, dal momento che l'irritazione non tramuta mai in crisi "effettiva". La possibilità dell'irrigidimento sistemico sembra essere elusa da Luhmann, nella cui prospettiva il sistema sociale esperisce sì momenti di crisi, ma ne postula un immediato superamento attraverso l'attivazione delle procedure autopoietiche. La ricostruzione dei processi sistemici da parte di Luhmann sembra così restituire l'idea secondo la quale il sistema si revisiona, avendo però già metabolizzato la crisi.

Il pericolo della dissoluzione si abbatte sul sistema che, però, reagisce "preventivamente" non appena percepisce un'irritazione. È in questo senso che si potrebbe dire che la visione spettrale di un'incombente minaccia di morte arriva a connotarlo: alla minaccia di una crisi, che si sostanzia nell'incremento di complessità, succede immediatamente (o, addirittura, si accosta contemporaneamente) l'attivazione dell'alleggerimento progressivo della stessa. Ne consegue il determinarsi di un paradosso: il pericolo della crisi emerge insieme alle conquiste evolutive del sistema, ossia non insieme ai suoi cedimenti, ma in forza dei suoi successi<sup>256</sup>. Questa attenzione costante che il sistema riserva alla possibilità della propria morte, lo rende centrato sulla necessità di eluderla. Esso, cioè, sembra attendere continuamente la possibilità del collasso, condizione che genera un sentimento di fatalità che tende a riproporsi su un piano epistemico. L'assunto che sembra

---

<sup>254</sup> D. Haraway, *Manifestly Haraway*. Minnesota University Press, Minneapolis 2016, p. 213.

<sup>255</sup> S. Belardinelli, *Niklas Luhmann*, cit., p. 41.

<sup>256</sup> G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, op. cit., p. 149.

essere presupposto è quello che vede la razionalità del sistema risiedere nella conservazione della sua stabilità, obiettivo che si persegue mediante la duplicazione delle sue strutture. Mentre il sistema si avvicina all'equilibrio, si attualizza contestualmente il ripiegamento entropico e il pericolo della disgregazione diventa più intenso<sup>257</sup>. Il paradigma luhmanniano esorcizza così la crisi, annullando la possibilità di circoscrivere spazi di cambiamento, giacché la sola innovazione che il sistema è razionalmente capace di stimolare è quella che riproduce-preserva la sua identità. D'altra parte, è lo stesso Luhmann a riconoscere che occorre distinguere il problema della stabilità dal criterio del progresso:

più lunga durata, maggior certezza di esistenza non sono, in alcun modo, segni certi di maggior progresso; (...). Le probabilità che ha un sistema di essere stabile possono migliorare oppure peggiorare nel corso di un processo evolutivo. Perciò non si può affermare che il progresso sia una sorta di *telos* immanente al sistema<sup>258</sup>.

L'inibizione del processo trasformativo si realizza attraverso la produzione di istituzioni a mezzo di istituzioni, ovvero attraverso la creazione ricorsiva di strutture che restano sempre uguali a loro stesse. L'urgenza di convogliare le istanze che pervengono al sistema entro i ristretti canali delle possibilità reali muove questo processo: d'altronde, come illustrato in precedenza, sono solo poche e determinate le alternative che, attraverso la selezione, si inverano, permettendo all'assenza di sproporzione di complessità tra sistema e ambiente di essere colmata, anche se solo in parte. Il pungolo della scarsità attiva così l'artificio del meccanismo riflessivo, di quel gioco di specchi che, mediante la riproduzione incessante di strutture, rincorre la costruzione di un ordine interno.

La teoria di Luhmann parte dall'idea di ordine per ritornarvi continuamente, elemento che la distingue da altre versioni della teoria dei sistemi. È questo un altro modo per dire che è solo l'equilibrio l'obiettivo ultimo a cui l'intera esistenza del sistema è protesa; il disequilibrio, al contrario, è un accidente da superare. Luhmann, tuttavia, sembra non riconoscere alla sua teoria questo orientamento, riconducendolo piuttosto alla dottrina struttural-funzionalista, che ha originariamente assunto con il proposito di ribaltarla (egli ha infatti definito la sua teoria, all'opposto, funzional-strutturalista). Compresa l'"ossessione" che la teoria luhmanniana sviluppa per la stabilità, si potrebbe allora sostenere che, al suo interno, diventino irrilevanti quasi tutti gli eventi del mondo, ad eccezione di quelli che agevolano o, per converso, compromettono l'equilibrio

---

<sup>257</sup> *Ibidem*

<sup>258</sup> N. Luhmann, *Le teorie moderne del sistema come forma di analisi sociale complessiva*, in N. Luhmann, J. Habermas, *Teoria della società o tecnologia sociale?*, cit., p. 11.

del sistema. L'evoluzione stessa è interpretata, esclusivamente, in relazione all'obiettivo della stabilità.

Il criterio della stabilità, però, non alimenta tutte le interpretazioni sistemiche del mondo: altri autori, che pure hanno osservato la realtà (naturale, sociale, psichica) attingendo alla "cassetta degli attrezzi" sistemica, sostengono che l'essenza dei sistemi complessi non si determini grazie a un processo lineare di recupero perpetuo dell'ordine, ma piuttosto attraverso il susseguirsi di momenti di instabilità<sup>259</sup>. Luhmann ricusa di spiegare il risultato della stabilità a partire dall'eccezione, ritenendo, al contrario, che l'instabilità possa essere indagata solo a partire dal concetto di continuità, che è assunto come paradigma ineliminabile. O meglio, egli sostiene che il disordine in sé non basta a spiegare la costituzione dell'ordine, dal momento che esso stesso deve prima essere scomposto in "differenze".

This general framework itself is not yet a complete theory of evolution but offers promising guidelines for its reconstruction. The difference of order and disorder is a necessary but not a sufficient condition for evolution. Disorder itself has to be decomposed into differences. At this point the theory of communication can contribute the necessary specification<sup>260</sup>.

L' "inganno" che Luhmann crea, attraverso l'elaborazione di questa prospettiva teorica, si palesa quando si realizza che la razionalità sistemica non può ridursi a una funzione univoca. Essa, diversamente, risiede in un insieme di variabili interconnesse che, interagendo, danno vita ai meccanismi sistemici. Una delle prerogative dei sistemi sociali complessi è, non a caso, rappresentata proprio dalla "multistabilità", che consiste nella coesistenza, all'interno del sistema, di molteplici ritmi e diversi equilibri. Questa pluralità costitutiva del sistema è, in un certo senso, colta da Luhmann senza consapevolezza. Egli sembra rimandare all'idea di "unità della molteplicità" soltanto per suggerire che al criterio dell'eterogeneità possa essere ascritto un valore euristico. Ma l'eterogeneità risiede, nell'ampio orizzonte sistemico, nella compresenza di diverse tensioni, elemento che Luhmann sembra non riuscire (o non volere) rischiarare. È in questo modo che egli evita di riconoscere il nesso non necessariamente alternativo che sussiste tra ordine e disordine, individuandone diversamente soltanto un legame oppositivo: per mezzo dell'ordine si raggiunge la stabilità, l'emersione del disordine invece porta con sé la minaccia del caos e della disgregazione. Questo nesso si traduce in tensione esplosiva (o, anche, implosiva): il principio più

---

<sup>259</sup> Ci riferisce, soprattutto, alla teoria di Edgar Morin, enunciata nel capitolo precedente.

<sup>260</sup> N. Luhmann, *The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory*, in "International Journal of Sociology", vol. 25, n. 1-2, 1984, p. 62.

incisivo sul piano culturale (l'ordine) elimina l'altro (il disordine), inglobandolo. Però, se solo Luhmann avesse articolato il problema mediante l'idea della correlazione e non attraverso quella di esclusione – sottraendo alla coppia concettuale ordine/disordine il suo connotato più dicotomico – avrebbe probabilmente percepito l'esigenza di pervenire alla descrizione di quei momenti di crisi che il sistema esperisce, e che non sempre possono essere superati all'istante. Morin – che, come spiegato, si è ampiamente dedicato all'analisi del rapporto tra ordine e disordine – è convinto che il disordine possa sollecitare non solo l'innescarsi di momenti critici, ma anche la nascita di processi creativi. La sua proposta, pertanto, è quella di annullare la gerarchia tra ordine e disordine: diversamente da Luhmann, egli ritiene che il disordine non anticipi obbligatoriamente l'ordine, presupposto che evidentemente esclude dalla sua teoria l'articolazione di un'insistenza circa la necessità di aggirarlo<sup>261</sup>.

#### 3.1.4 La questione della riflessività

Il concetto di riflessività è un concetto cardine della teoria sistemica, ed è importante anche per la teoria sociale nel suo complesso. Nella teoria di Luhmann sono riscontrabili due modalità di ripiegamento sistemico: una è la *riflessività* in sé, ovvero il richiamo che un atto del sistema compie nei confronti di un altro atto omologo, l'altra è la *riflessione*, che coincide con un'azione del sistema che rimanda a un'altra azione diversa<sup>262</sup>.

La natura riflessiva dei sistemi sociali attiene al movimento ricorsivo che il sistema compie quando si autoriproduce, perseguendo l'obiettivo della sua sopravvivenza e riducendo l'elemento del cambiamento al campo della latenza. Ne deriva un concetto di riflessività che nulla ha a che vedere con l'autoapprendimento o con l'autocomprensione: il sistema opera riflessivamente nella misura in cui ricerca di continuo le condizioni per la sua sussistenza. Mettendo “a lavoro” il concetto di riflessività in questi termini, l'orizzonte dei problemi sistemici non riesce ad allargarsi, non potendo contestualmente aprirsi alla possibilità del miglioramento (e non della mera sopravvivenza). E l'azione di riduzione della complessità – che serve al sistema per sopravvivere – risulta, pertanto, inevitabilmente totalizzante<sup>263</sup>. Ciononostante, teorizzando questa nozione Luhmann ha suggerito l'idea della riproduzione come rigenerazione costante, da parte del sistema, di possibilità alternative d'esperienza, cioè di possibilità di “ripresa” sempre accessibili; questo aspetto di “apertura” è però “impiegato” esclusivamente per rendere conto delle strategie di sopravvivenza del sistema: la

---

<sup>261</sup> Cfr. E. Morin, *Il Metodo I*, cit.

<sup>262</sup> Cfr. C. Baraldi, G. Corsi, E. Esposito, *Luhmann in glossario*, cit., pp. 196-198.

<sup>263</sup> N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, cit., p. 136.

concezione della riflessività, come connessa in maniera univoca al processo dell'autoriproduzione, ha ostacolato così l'analisi di altri orientamenti che non siano quello lineare della conservazione dell'equilibrio sistemico o, più precisamente, della produzione ricorsiva di strutture in vista dell'omeostasi.

Come osservato, un sistema che si autoregola e autoriproduce è costretto, a causa della sua complessità, a riflettere su se stesso, rispondendo all'immagine imprecisa che costantemente restituisce di sé. Questo processo di autodescrizione, però, si compie esclusivamente all'interno del sistema, cioè non si confronta con gli 'strappi' del mondo sociale, né tantomeno con la percezione del soggetto che è, per impiegare un'espressione di Latour, un "attante" del mondo. La riflessività sembra così, in una certa maniera, contribuire al contenimento dello spazio occupato dalle contraddizioni, non solo logiche ma anche empiriche, che si incuneano all'interno dei sistemi sociali e che si situano all'origine delle crisi. Non ci si riferisce, è chiaro, alla riflessività in sé, ma piuttosto alla sua assunzione come primario criterio ermeneutico della società. La riflessività invero, si ripete, nella prospettiva di Luhmann è utile soprattutto a uno scopo, che è il consolidamento della selettività. La pratica di auto-riferimento che i processi selettivi mettono in atto implementa la loro efficacia: questi possono rivolgersi in primo luogo a loro stessi ma anche a processi di genere analogo, tracciando un movimento circolare. È questo il caso, per esempio, del parlare del linguaggio oppure dell'uso del potere che, nei sistemi politici complessi, richiama sempre il potere stesso. La prestazione selettiva acquista una più spiccata capacità di incidenza in virtù del fatto che la procedura di selezione viene preceduta da un'altra, identica procedura di selezione. I processi così articolati riescono a gestire un ambiente altamente complesso, risultato a cui il sistema sociale mira continuamente.

Alla luce di questa impostazione teorica, si può cogliere in Luhmann un perenne, ma implicito, rinvio alla mancanza. Più esattamente, si rintraccia il richiamo a una scarsità di base, che viene colmata proprio dalle pratiche riflessive. Luhmann, in questo modo, sembra non attribuire razionalità all'insufficienza, che non si conserva mai tale ma evolve sempre in qualcos'altro, giacché egli non abbandona mai la convinzione che ci siano altri eventi atualizzabili, altri elementi mediante i quali riempire il vuoto d'esperienza. Diversamente, se avesse approfondito le aporie che il sistema attraversa in taluni momenti, Luhmann sarebbe probabilmente pervenuto alla considerazione della possibilità per una crisi di determinarsi.

La riflessività luhmanniana sembra risultare perlopiù funzionale alla rappresentazione della storia sociale come ripetizione, o rimescolamento, del sempre identico<sup>264</sup>: l'inesauribile circolarità di questo "andamento" non lascia spazio all'opportunità di una rimodulazione sostanziale degli assetti sociali<sup>265</sup>. L'incontro tra la "curvatura pessimistica" e la riflessività sistemica sembra rendere, così, la realtà sociale di Luhmann una realtà conchiusa e inevitabilmente autoriferita. Questa rappresentazione, nei termini descritti, esclude ogni forma di relativizzazione che l'evento critico, sempre destabilizzante, porta invece con sé. Ciò non impedisce, tuttavia, come si è detto, di cogliere nella riflessività sistemica un aspetto positivo – per quanto marginale – che sarà indagato nel prossimo capitolo. Questo attiene alla tendenza a concepire il futuro come uno spazio aperto, sebbene non aperto a un miglioramento concreto.

### 3.1.5 Non c'è critica senza crisi

Come appare evidente dalla ricostruzione del suo pensiero, per la realizzazione di una teoria della società, Luhmann non considera la distinzione tra approccio positivista e approccio critico. Infatti, questa disgiunzione implicherebbe una scelta tra la rappresentazione descrittiva della società (e delle sue dinamiche) e la critica delle sue strutture latenti. L'obiettivo polemico di Luhmann è la teoria elaborata dai teorici critici della Scuola di Francoforte che, a suo avviso, hanno elevato la distinzione tra "ciò che la società è" e "ciò che essa nasconde" a premessa epistemica per la conoscenza scientifica della società<sup>266</sup>. Luhmann considera questa premessa non accettabile, rintracciando nella nozione di critica – che emerge da questa distinzione – una debolezza che non può essere trascurata. La critica della teoria critica rappresenta, dalla sua prospettiva, una maniera di assumere un meta-punto di vista che, a sua volta, è il risultato dell'adozione di un peculiare angolo d'osservazione: essa cioè corrisponde a una distinzione già tracciata dall'osservatore<sup>267</sup>. Questa osservazione è stabilita, secondo Luhmann, come assoluta, cioè come sola prospettiva dalla quale

---

<sup>264</sup> Cfr. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, op. cit.

<sup>265</sup> Per Alberto Cevolini, al contrario, la riproduzione non va intesa come una mera ripetizione di elementi dal contenuto sempre identico (a, a, a...), ma piuttosto come una produzione di nuovi elementi a partire dalle operazioni precedenti. In questo senso, l'autopoiesi non concorrerebbe a conservare uno stato, ma piuttosto una differenza, "quell' appunto fra sistema e ambiente", attraverso la realizzazione di un equilibrio dinamico (interno al sistema). (Cfr. A. Cevolini, *Introduzione*, in N. Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Benteli Verlags AG, Bern 1988; trad. it. di A. Cevolini, *Conoscenza come costruzione*, Armando, Roma 2006 p. 13). Qui si ritiene, tuttavia, che l'accento posto sulla differenza non elimini una rigidità di base, cioè una costanza nella riproposizione di un meccanismo che, sebbene parta ogni volta da operazioni nuove, persegue sempre lo stesso scopo: quello della conservazione, e dunque dell'equilibrio. La presenza dell'elemento della differenza non incide, in questo senso, sulla possibilità di aprire al miglioramento. Diversamente, "miglioramento" è in Luhmann sinonimo di "aggiustamento" e "riposizionamento".

<sup>266</sup> R. Cordero, *Crisis and Critique*, Routledge, New York-London 2017, p. 49.

<sup>267</sup> *Ibidem*

valutare la società, condizione che per Luhmann non è accettabile: dalla sua prospettiva, non solo la società può essere indagata solo operando un'osservazione (e poi un'osservazione dell'osservazione) ma contemplando altresì la possibilità di una molteplicità delle osservazioni stesse, che si distinguono a seconda dell'osservatore e del punto d'angolazione assunto:

La société moderne, dans laquelle s'inscrit le travail de la recherche, est un système polycontextural qui autorise une multiplicité des descriptions de sa complexité. On pourra donc difficilement attendre de la recherche qu'elle impose à la société une description monocontexturale – en tout cas pas lorsqu'il s'agit d'élaborer une théorie de la société<sup>268</sup>.

La critica della teoria critica, non implicando dunque la possibilità della mutevolezza, non essendo ancorata all'osservazione (descrizione) della società in senso sistemico e operando un giudizio che, a parere di Luhmann, precede l'indagine, non può essere accettata<sup>269</sup>. È così che la teoria dei sistemi sociali sembra non contemplare alcuna possibilità di critica: rinuncia alla critica come categoria di conoscenza e, così, all'autocomprensione come critica della società.

Questa posizione, peraltro, è connessa al modo in cui Luhmann interpreta l'impegno metodologico di analisi della società. Una teoria della società ha, secondo Luhmann, il compito di aumentare il suo potenziale di complessità, cioè di interpretare, attraverso concetti sempre uguali, fatti tra loro diversi, offrendo la possibilità di compararli. L'obiettivo di trattare cose estremamente diverse come se fossero comparabili corrisponde al metodo della comparazione funzionale. È in questo modo che egli ricusa, anzitutto, l'adozione di un metodo puramente classificatorio: le classificazioni si fondano, per Luhmann, sull'idea che la dissimilitudine invita a creare un'altra classe di cose, ma questo presupposto impedisce di osservarle nella loro complessità. Egli, in sostanza, non rinuncia a sussumere gli stati delle cose sotto concetti generali ma rifiuta di credere che la classificazione, cioè l'attribuzione di una certa denominazione a una classe di condizioni, permetta allo sforzo metodologico di acquisizione della conoscenza di realizzarsi compiutamente<sup>270</sup>.

Nell'apparato teorico sistemico, tuttavia, una certa idea di critica potrebbe essere ritracciata, sebbene non in maniera tradizionale: la critica, si intende dire, andrebbe a risiedere nella procedura di selezione delle alternative interne al sistema. La procedura di selezione può essere assimilata alla

---

<sup>268</sup> N. Luhmann, *La société de la société*, cit., p. 46.

<sup>269</sup> “En conséquence, au début du XIX siècle, la confrontation encore habituelle entre l'idéal et la réalité fut remplacée par la double question: ‘Qu'est-ce qui le cas?’ et ‘Qu'est qui se cache derrière?’. Les constructions idéalisantes (par exemple l'émancipation ou un concept normatif de la rationalité) ne jouèrent un rôle que pour ‘surmonter’ cette différence. C'est dans cette perspective que s'est développée, de Marx à Habermas, une sociologie ‘critique’ qui remplaça la méthodologie par l'évaluation des conceptions de ses adversaires (qu'elle envisage de son point de vue) à l'aune de ses ambitions critiques. Mais le jugement était alors déjà établi avant l'enquête.” (Ivi, p. 45).

<sup>270</sup> Ivi, p. 49.

critica dal momento che consiste in un atto del separare – nella scelta di un’alternativa attraverso cui se ne scarta un’altra – che concorre alla creazione degli ordini del mondo. È così che Luhmann ricuserebbe l’idea della critica come pratica teorica, accettandola invece come funzione sistemica.

Selection of distinctions means selection of selection. It improves the possibilities of observations. The feeling of crisis would incite rushing into action. The improvement of capacities of our society for self-observation and self-description is a corresponding or even preeminent strategy<sup>271</sup>.

Resta da segnalare, tuttavia, che anche in questo caso il processo di selezione è ricostruito in maniera meramente descrittiva: la separazione tra due possibilità e la distinzione tra l’alternativa che può essere inverata e quella che invece è temporaneamente accantonata, non è separazione tra ciò che è evidente e ciò che, invece, è latente. Ossia, questo atto di separazione che può essere, secondo il principio sistemico, in qualche modo, assimilato alla critica è sprovvisto, in ultima istanza, dell’intento, “tipicamente critico”, di rischiare le contraddizioni nascoste della società.

Peraltro, è complesso discutere dello statuto della critica senza considerare il concetto sociologico di crisi. Come si è detto, per Luhmann la crisi non esiste: o meglio, esiste nella misura in cui ne è teorizzato un immediato superamento, che dell’evento critico non lascia emergere la “tragicità”, così come non consente ai suoi possibili esiti di determinarsi. La crisi esiste perché esiste una sua “percezione” che induce a un’azione ripetitiva, ma non sussiste in quanto fenomeno compiuto che produce degli effetti. La crisi, rimanda, come si è visto, al meccanismo di autodescrizione “negativa” delle difficoltà operative che il sistema attraversa in situazioni di incertezza semantica e di transizione strutturale. Cioè è percepita nella misura in cui l’apparato concettuale disponibile non risulta più essere, a causa dell’aumento di complessità, adeguato a descrivere la società.

La crisi corrisponderebbe, così, a una distinzione “critica” segnata all’interno dei confini funzionali di un sistema, una distinzione che manifesta l’urgenza del sistema di riadattarsi secondo le aspettative strutturali già stabilite dalla sua chiusura operativa<sup>272</sup>. È in questo senso che la teoria di Luhmann non accoglie la crisi in quanto tale né, di conseguenza, può esercitare la critica che, alla crisi, è inestricabilmente legata. La crisi, si ripete, non è tematizzata nella teoria dei sistemi sociali, ma appare solo come risposta del sistema ai disadattamenti strutturali che si verificano al suo interno. Ne discende che la critica non può svilupparsi in assenza di un concetto di crisi

---

<sup>271</sup> N. Luhmann, *The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory*, cit., p. 63.

<sup>272</sup> R. Cordero, *Crisis and Critique*, cit., p. 51.

sociologicamente determinato<sup>273</sup>. A ciò consegue che la teoria luhmanniana non può che tacere sull'adeguatezza (e, soprattutto, inadeguatezza) delle strutture sociali, nonché circa le implicazioni normative che si riverberano sui membri della società.

In definitiva, la ricerca di Luhmann di una descrizione, capillare e olistica insieme, della società, può essere raggiunta solo rinunciando all'elemento normativo, ossia evitando di concentrarsi su aspetti peculiari dell'ordine sociale e di interrogarsi sulle ragioni che indurrebbero a isolarli analiticamente. Ne deriva che il radicalismo teorico di Luhmann consista, perlopiù, nella constatazione secondo cui una teoria sociale potrebbe sì descrivere la critica (come semplice comunicazione sistemica), ma non potrebbe in alcun modo suggerirne la pratica<sup>274</sup>.

## 3.2 IL DIBATTITO LUHMANN-HABERMAS

### 3.2.1 Le obiezioni di Jürgen Habermas

Per capire meglio quanto si è detto, risulta necessario ricostruire il dibattito che Luhmann ha intavolato con Jürgen Habermas. Questo confronto ha preso corpo, in particolare, nel volume *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, che resta il luogo in cui la differenza tra le due prospettive teoriche emerge con più spiccata evidenza. È da segnalare, però, che Habermas ha espresso delle aperte obiezioni alla teoria di Luhmann anche nell'ultimo capitolo di *Il discorso filosofico della modernità*, e in particolare nel passaggio *Excursus sulla appropriazione dell'eredità della filosofia del soggetto da parte della teoria dei sistemi di Luhmann*<sup>275</sup>.

Habermas ha ampiamente criticato l'impostazione teorica di Luhmann, evidenziandone i paradossi e le contraddizioni. Egli, tuttavia, se n'è anche in parte servito per ricostruire la logica di sviluppo dei processi di razionalizzazione, intesi come processi di apprendimento sovrasoggettivi, sostenuti dai sistemi sociali.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup>Ivi, pp. 49-50.

<sup>274</sup>H.-G. Möeller, che sostiene l'incisività della teoria luhmanniana, in *Radical Luhmann* riporta una risposta data da Luhmann nel contesto di un'intervista risalente a poco prima della sua morte: "It had always been clear to me that a thoroughly constructed conceptual theory of society would be much more radical and much more discomfoting in its effects than narrowly focused criticisms – criticisms of capitalism for instance – could ever imagine". Luhmann, continua Möeller, ascriverebbe così alla sua teoria the "political effect of a Trojan horse". (Cfr. H.-G. Möeller, cit., p. 17). Möeller tenta così di dimostrare che nelle intenzioni di Luhmann, nonostante l'apparente disinteresse per la critica, non ci fosse solo un obiettivo descrittivo (della società), ma anche addirittura un intento "rivoluzionario".

<sup>275</sup>J. Habermas, *Il contenuto normativo della modernità*, in *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. di E. Agazzi, E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 336-387.

<sup>276</sup>G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, cit., p. 167.

Nel contesto della sua critica Habermas inquadra, dapprima, il problema in termini di congruità e “compatibilità” teorica. Luhmann attinge, per la costruzione della sua teoria, all’orizzonte concettuale della cibernetica. Questo impianto concettuale si mostra essere, dalla prospettiva di Habermas, non completamente pertinente rispetto agli obiettivi analitici che Luhmann intende perseguire con la costruzione della sua teoria sociale. Luhmann, rileva Habermas, ha provato a colmare l’assenza di aderenza tra cibernetica e sistemica sociale attraverso la generalizzazione dei principi che alla prima sono connessi, tentando così, anche, di ampliare i settori applicativi della sua teoria. Questa scelta, peraltro, gli ha permesso di introdurre il “senso” come categoria principale. La generalizzazione dei concetti cibernetici, però, non è riuscita ad annullare le contraddizioni e discrasie che Habermas rintraccia nell’impianto teorico luhmanniano. Ciò poiché i problemi che, a suo dire, si delineano a partire da questo “errore categoriale” sono molteplici<sup>277</sup>.

La questione che Habermas pone come centrale è quella relativa alla stabilità. E, anche in questo caso, il chiarimento del problema muove dalla rilevazione di un’incoerenza teorica sostanziale. L’orizzonte concettuale a cui Luhmann attinge continua a presentarsi poco esaustivo per la descrizione di un sistema sociale, mostrandosi invece più efficace per la ricostruzione del funzionamento delle macchine e degli organismi viventi, a cui la teoria sistemica è originariamente deputata<sup>278</sup>. L’insistenza circa l’equilibrio sistemico, ad esempio, sembra essere poco adeguata nel caso dei sistemi sociali, e ineludibile invece se si intende spiegare come si costituiscono i sistemi organici. Ciò poiché, sebbene siano autoregolati come, dalla prospettiva di Luhmann, lo sono i sistemi sociali, i sistemi organici sono integrati sulla base della vita, a differenza dei sistemi sociali che invece si riproducono attraverso il “senso”<sup>279</sup>. Ne deriva che il problema della morte del sistema, insieme a quello della sua sopravvivenza, sembra potersi ragionevolmente porre nel caso di un sistema organico, mentre non dovrebbe avere, secondo Habermas, particolare cogenza in relazione al sistema sociale: d’altra parte, il sistema sociale non riproduce la “nuda vita”, ma piuttosto una vita culturalmente determinata.

Appare così compiutamente coerente l’obiezione di Habermas circa l’attribuzione, da parte di Luhmann, di un’importanza primaria alla questione della stabilità. Egli sostiene che nei sistemi sociali non emerge sovente la possibilità di disgregazione, dal momento che sono solo poche le

---

<sup>277</sup> Utili al fine di ricostruire questo dibattito sono anche i seguenti testi: S. Belardinelli, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Niklas Luhmann*, Franco Angeli, Milano 1992; id., *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale*, Franco Angeli, Milano 1996.

<sup>278</sup> Come si è precedentemente segnalato, la teoria dei sistemi sociali è stata, infatti, mutuata altresì dagli studi di biologia compiuti da Humberto Maturana e Francisco Varela.

<sup>279</sup> J. Habermas, *Teoria della società o tecnologia sociale? Una discussione con Niklas Luhmann*, in *Teoria della società o tecnologia sociale?*, cit., pp. 95-96.

prestazioni che riescono davvero a mettere in pericolo l'equilibrio del sistema. Ne deriva che il valore esplicativo di questa teoria – nella misura in cui a catalizzare la maggiore attenzione è la capacità del sistema di conservare la propria stabilità – è pressoché minimo<sup>280</sup>. Ciò accade, ripetendo quanto spiegato, poiché si crea un'opacità che non riesce a diradarsi: da una parte, l'orizzonte della cibernetica richiede l'utilizzo di parametri concreti e chiari (istanza a cui Luhmann, come si è detto, non può rispondere, scegliendo al contrario di generalizzare questi stessi indicatori), dall'altra non si delinea apertamente il collegamento della questione della stabilità con quella circa lo sviluppo socio-culturale di una società empiricamente intesa. Causa ed esito di questa oscurità è che il discorso sulla sopravvivenza del sistema sociale risulta inevitabilmente metaforico<sup>281</sup>.

La definizione della vita i cui “valori” vengono variati, al di sopra del valore soglia organico della sopravvivenza, rispettivamente dell'annullamento fisico, come “vita buona”, cioè, sempre bisognosa della giustificazione, *non è data più a lungo* con l'equipaggiamento specifico della specie. Piuttosto sono i continui tentativi di definire la vita culturale ad essere la componente necessaria del processo vitale degli stessi individui socializzati. Perciò, il problema della conservazione della stabilità si può porre soltanto come problema “secondario”, cioè in dipendenza delle soluzioni, storicamente variabili, del problema fondamentale di interpretare quella stabilità. Una teoria dei sistemi interpretativi che garantiscono l'identità e interpretano il mondo, una teoria, quindi che permetta di spiegare la nascita e la trasformazione strutturale di immagini del mondo e di tradizioni culturali, dovrebbe, di conseguenza, precedere una teoria sistematica della società<sup>282</sup>.

Luhmann ha creduto di poter procedere eliminando l'asimmetria che naturalmente si instaura all'interno dei sistemi sociali tra la stabilità del sistema (struttura) e le prestazioni che ne garantiscono la conservazione (processo). Ciò si traduce in un ancoramento pedissequo alla regola della complessità (o, meglio, della riduzione della complessità) e, contemporaneamente, al senso che è il mezzo attraverso cui questa regola è rispettata e ripetuta. Per Habermas il senso non può essere concepito come strumento di perpetuazione dell'esistenza del sistema, ma piuttosto deve essere connesso a una teoria della comunicazione di linguaggio ordinario<sup>283</sup>. Per Luhmann, invece, senso e comunicazione sono due cose distinte e diversamente combinate. Il senso è lo strumento attraverso cui le possibilità di esperienza che il sistema contiene possono essere selezionate e, così,

---

<sup>280</sup> Ivi, p. 101.

<sup>281</sup> *Ibidem*

<sup>282</sup> Ivi, p. 110.

<sup>283</sup> Ivi, cit., p. 121

attualizzate; ovvero, il senso è il dispositivo che rende l'esistenza esperibile e che permette, allo stesso tempo, alle alternative non accolte di conservare una propria latenza e potenzialità<sup>284</sup>. Per l'elaborazione del concetto di senso Luhmann si serve delle descrizioni fenomenologiche di Husserl, per il quale il significato di un'espressione simbolica rinvia ad un'intenzione che si situa prima di essa. È in questo modo che, costituendosi come un contesto di rimandi, il senso assume la natura di un concetto pre-linguistico.

Per Luhmann la vita solitaria dell'anima, compreso il pensiero discorsivo, non ha fin da principio la forma linguistica. La strutturazione della lingua articola solo lo svolgimento spontaneo della coscienza tramite cesure e ad esso conferisce la facoltà di costruire avvenimenti<sup>285</sup>.

Con l'introduzione del senso – così com'è concepito da Luhmann – la distinzione tra trascendentale ed empirico diventa allora priva di sostanza. Cioè, diventa impossibile in linea di principio parlare di mancanza o perdita di senso di una vita sociale o individuale<sup>286</sup>; il concetto di senso è concepito come “concetto indifferenziato, come un concetto che include il suo contrario, poiché il negare stesso è un'operazione che prende in considerazione il senso”<sup>287</sup>. La teoria sistemica lascia, invero, a questo proposito, che gli atti conoscitivi, anche i propri, scompaiano nelle prestazioni sistemiche che riducono la complessità, sottraendo con ciò alla conoscenza qualsiasi momento di incondizionatezza.

La comunicazione, invece, sempre dalla prospettiva luhmanniana, è un processo ricorsivo che il sistema attua attraverso le sue operazioni, o meglio è un'operazione che concorre all'attivazione di altre operazioni: il sistema, in poche parole, comunica comunicando. La comunicazione è, dunque, l'elemento ultimo o l'operazione specifica dei sistemi sociali, ed è data dalla sintesi di tre selezioni: 1) emissione o atto del comunicare; 2) informazione; 3) comprensione della differenza tra emissione e informazione<sup>288</sup>. C'è comunicazione quando Alter comprende ciò che Ego ha emesso: in assenza di questo presupposto non può esservi comunicazione. È plausibile dire che il sistema produce tutto nella comunicazione<sup>289</sup>, che così perviene a costituirsi, usando un'espressione di Loet

---

<sup>284</sup> “Il senso immerge l'attuale esperienza in una serie di ulteriori possibilità e fa apparire tutto ciò che si prova, o si fa, in seguito a ciò, come contingente, cioè come diversamente possibile”. (N. Luhmann, *Il senso del nonsense* in P. Meneghetti, S. Trombini, *Le rovine del senso*, Bologna 1982, p. 135).

<sup>285</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 377.

<sup>286</sup> S. Belardinelli, “Kulturpessimismus” ieri e oggi. *Da Weber a Luhmann*, in *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, cit., p. 115.

<sup>287</sup> N. Luhmann, *Il senso del nonsense* in P. Meneghetti-S. Trombini, *Le rovine del senso*, cit., p. 134.

<sup>288</sup> C. Baraldi, G. Corsi, E. Esposito, *Luhmann in glossario*, op. cit., p. 69.

<sup>289</sup> Ivi, p. 71.

Leydesdorff, come “the running operator of social system”<sup>290</sup>. Ne deriva che la comunicazione, nel modo in cui è intesa da Luhmann, sia in ultima istanza origine e prova del perpetuarsi dell’esistenza del sistema sociale. Il linguaggio, alla luce di ciò, è solo un mezzo della comunicazione. I “media” sono distinti dai sistemi: pertanto il linguaggio, non essendo un sistema sociale, non può essere auto-organizzato. Seguendo Parsons, Luhmann si concentra inoltre sulla differenziazione della società in relazione ai media simbolici: ogni sottosistema genera un codice specifico che gli consente di accelerare la comunicazione riducendo selettivamente la complessità. Ad esempio, il sistema scientifico comunica, secondo Luhmann, nella misura in cui le sue comunicazioni sono valutate in termini di valore di verità, mentre nelle comunicazioni politiche il potere fornisce un altro mezzo di comunicazione. Così, a comunicazioni simili possono essere attribuiti diversi significati utilizzando altri mezzi simbolici di comunicazione. I mezzi simbolici forniscono codici per la differenziazione della comunicazione<sup>291</sup>.

Per Habermas, diversamente, la comunicazione è il luogo in cui si esplica la razionalità che, egli chiarisce, non attiene tanto alla conoscenza e all’acquisizione del sapere, quanto piuttosto al modo in cui i soggetti, capaci di linguaggio e di azione, utilizzano il sapere stesso<sup>292</sup>. La razionalità per Habermas, infatti, non può essere strumentale: la ragione non si lascia ridurre a una forma di razionalità concepita come selezione dei mezzi più adatti a perseguire uno scopo ultimo nel mondo; ciò poiché il concetto di ragione ospita al suo interno anche l’idea di razionalità comunicativa<sup>293</sup>. È per questo che Habermas, che pure considera il senso un concetto fondamentale, lo introduce combinandolo con una teoria del linguaggio ordinario. Cioè, egli colloca il senso sul piano dell’intersoggettività: “il senso del senso consiste, in primo luogo, nel fatto che esso viene partecipato intersoggettivamente, nel fatto che esso può essere identico per una comunità di parlanti e di agenti. L’identità del significato non rinvia alla negazione, ma alla garanzia della validità intersoggettiva”<sup>294</sup>. Questa problematizzazione, scrive Habermas, resta chiusa a Luhmann, che piuttosto cerca, attraverso Husserl, l’accesso diretto al problema del senso nella descrizione fenomenologica di ciò che è realmente dato nell’esperire vivente sensivo<sup>295</sup>. Nella teoria di

---

<sup>290</sup> L. Leydesdorff, *Interaction versus action in Luhmann’s sociology*, in Colin B. Grant (a cura di) *Rethinking Interactive Communication: New Interdisciplinary Horizons*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2003, p. 168.

<sup>291</sup> Per un confronto sul tema della comunicazione in Luhmann e Habermas si rimanda anche a L. Leydesdorff, *Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication*, in “Systems Research and Behavioral Science”, vol. 17, n. 3, 2000, pp. 273-288.

<sup>292</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo* vol. 2, cit.

<sup>293</sup> G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, cit., p. 170.

<sup>294</sup> J. Habermas, *Teoria della società o tecnologia sociale? Una discussione con Niklas Luhmann*, in *Teoria della società o tecnologia sociale?*, cit., p. 126.

<sup>295</sup> *Ibidem*

Luhmann, invero, il significato è identico solo se i comunicanti lo recepiscono allo stesso modo, ed è questo il requisito più importante perché la comunicazione possa esplicarsi.

I sistemi sociali elaborano il senso nella forma della comunicazione. Perciò viene introdotta la lingua. Questa, però, non mette a disposizione espressioni in qualche modo identiche per significato, bensì permette solo di sostituire segni al posto del senso. Come prima, il senso è orientato sulla differenza di prospettive di concezione<sup>296</sup>.

Per Habermas, al contrario, l'identità del significato dovrebbe già essere presupposta a livello dell'osservatore (o meglio, dell'ascoltatore), così che possano essere descritte l'uguaglianza degli stimoli e la corrispondenza delle reazioni. Ciò deriva dalla teoria delle pretese di validità, elaborata da Habermas già a partire dal 1971 ma alla quale dà compiutezza solo con l'opera maggiore del 1981. La sua tesi centrale è che ogni atto linguistico per costituirsi deve sollevare almeno *tre pretese di validità: verità, veridicità e giustizia*.

Se prescindiamo dall'armonia (*Wohlgeformtheit*) dell'espressione simbolica usata, un attore, che è orientato in tal senso all'intesa, deve sollevare implicitamente con le sue manifestazioni proprio tre pretese di validità, vale a dire la pretesa:

- che l'enunciazione fatta sia vera (ovvero che i presupposti esistenziali di un contenuto proposizionale soltanto menzionato siano effettivamente soddisfatti);
- che l'atto linguistico sia giusto in relazione ad un contesto normativo vigente (ovvero che il contesto normativo, che deve soddisfare, sia esso stesso legittimo);
- che l'intenzione manifesta del parlante sia intesa nel modo in cui viene espressa.

Il parlante rivendica quindi verità per enunciazioni o presupposti di esistenza, giustizia per azioni regolate in modo legittimo e il loro contesto normativo e veridicità per la rivelazione di esperienze soggettive vissute<sup>297</sup>.

Habermas, per rendere chiara l'articolazione di queste tre pretese, propone l'esempio di un docente universitario che, nel contesto di un seminario, ponga a uno studente questa richiesta: “per favore, mi porti un bicchier d'acqua”<sup>298</sup>. Questo atto linguistico può essere compreso sotto tre diverse pretese di validità e, di conseguenza, può essere accettato o respinto sotto tre diversi aspetti. Anzitutto, in relazione alla *giustizia normativa*: il docente rivolge l'invito, poiché crede di poter

---

<sup>296</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 379.

<sup>297</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1, cit., p. 176.

<sup>298</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2, cit., p. 418.

porgere questa richiesta e lo studente lo accetta in quanto ritiene che la pretesa abbia un suo fondamento, oppure lo rifiuta, ritenendolo offensivo (“no, non mi può trattare come un suo dipendente”). Ma in un caso, o nell’altro, sia per poterlo accettare che per poterlo respingere lo studente deve aver compreso questo tipo di pretesa. In secondo luogo, questo invito solleva una pretesa di *veridicità espressiva*: il docente lascia intendere di esprimere un suo desiderio e lo studente accetta l’atto in quanto ritiene soddisfatta la condizione di veridicità, oppure lo rifiuta perché non la ritiene soddisfatta (“no, in realtà lei ha solo l’intenzione di mettermi in cattiva luce davanti agli altri partecipanti al seminario”). In terzo luogo viene sollevata anche una pretesa di *verità oggettiva*: esiste realmente qualcosa come la sete del docente, l’acqua che la possa appagare, un bicchiere a portata di mano e un rubinetto non molto lontano dall’aula. Anche in tal caso, l’atto linguistico può essere accettato se l’ascoltatore ritiene condivisibili le premesse di esistenza implicate dall’enunciato o rifiutato se invece quelle premesse non si danno realmente (“no, il rubinetto più vicino è così lontano che non potrei tornare prima della fine della riunione”)<sup>299</sup>.

Habermas collega, così, l’identità del significato al riconoscimento intersoggettivo di regole, operazione da cui ha origine il concetto di agire comunicativo. La concezione di agire comunicativo articola l’intuizione secondo cui il *telos* dell’intesa è intrinseco al linguaggio. L’idea di “intesa” è permeata da un contenuto normativo che supera la comprensione di una semplice espressione grammaticale. Quando un parlante si intende con una persona su una cosa, l’accordo può pervenire soltanto a patto che essi riconoscano gli enunciati come appropriati alle cose. Ciò significa che l’accordo su un determinato dato può essere controllato sulla base del riconoscimento intersoggettivo circa la validità di un enunciato, in linea di principio criticabile. Ne deriva che la questione del significato, dalla prospettiva di Habermas, non può essere sganciata dalla validità normativa: la comprensione di un’espressione linguistica, cioè di cosa essa significa, non può essere isolata dal contesto entro cui tale espressione può essere accettata come valida. Ossia, non si riuscirebbe a comprendere il significato di un’espressione linguistica, se non si conoscesse la maniera in cui ci si possa servire di essa<sup>300</sup>.

Il senso, inoltre, è nella prospettiva habermasiana, strettamente connesso al processo di modernizzazione. Se per Weber la produzione di senso era legata al ruolo esercitato dalla religione, per Habermas il senso si produce grazie al processo di differenziazione della società. Egli sostiene, a questo proposito, che una società irreversibilmente differenziata e secolarizzata, come quella

---

<sup>299</sup> Cfr. L. Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 421.

<sup>300</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988; trad. it di M. Calloni, *Il Pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 72-73.

moderna, è capace di generare risorse collettive di senso. Questo senso, ovviamente, non può discendere, come per Weber, da un orizzonte religioso condiviso o da interpretazioni magiche del mondo, giacché nel mondo secolarizzato non possono più esistere metaistanze sovraordinate alle singole sfere entro cui il mondo moderno si ripartisce. Piuttosto, esso deriva dalla comunicazione tra queste stesse sfere che, sebbene conservino logiche proprie, si relazionano tra loro costantemente. Ciò avviene attraverso l'agire comunicativo, che non solo può mediare tra sfere sociali diverse, ma può anche ingenerare una forza collettivamente motivante: il senso, appunto. Come per Weber, il senso rappresenta per Habermas una risorsa che ciascun soggetto è chiamato a cercare da sé, ma dalla sua prospettiva esso è altresì connesso alla dimensione collettiva: nelle società moderne, precisa Habermas, nonostante il loro disincantamento, si continuano a produrre risorse *collettive* di senso, grazie all'agire comunicativo<sup>301</sup>. Il senso, a questo punto, si può dire che nasca nelle operazioni, propriamente linguistiche, implicate nell'agire comunicativo, e che si riproduca, in virtù della differenziazione, mediante la comunicazione tra i diversi settori della società.

Un'altra questione, connessa a ciò che è stato detto finora – e che differisce nelle prospettive di Habermas e di Luhmann – è quella relativa alla soggettività. Per Habermas il soggetto si costituisce attraverso l'approvazione di un'esistenza e l'accettazione della legittimità di un'affermazione da parte di un interlocutore<sup>302</sup>. Nel corso della discussione si opera, infatti, una costituzione reciproca tra soggetti autonomi e responsabili: ciò avviene attraverso l'elevazione e difesa delle pretese di validità, nonché attraverso la sottomissione delle stesse al giudizio dell'altro, che è così posto nella condizione di poter rispondere, approvare o criticare.

Per Luhmann invece la soggettività – se di soggettività si può parlare – può costituirsi solo per mezzo delle operazioni di selezione. Cioè la soggettività potrebbe, in linea teorica, determinarsi soltanto quando il senso informa l'esperienza. Ma del soggetto, empiricamente inteso, in realtà non v'è traccia: sono i sistemi ad essere i soli soggetti della teoria sistemica<sup>303</sup>. A questo proposito, Habermas rintraccia nella teoria luhmanniana un *antiumanismo metodico*.

Come nel corso della demitologizzazione delle immagini del mondo, la natura è stata desocializzata ed è divenuta libero oggetto del pensiero oggettivante; questo processo proseguirebbe ora in forma di una

---

<sup>301</sup> W. Privitera, *Gli usi della sfera pubblica*, Mimesis, Milano 2012, pp. 27-29.

<sup>302</sup> E. Ferrarese, *Niklas Luhmann*, cit., p. 228.

<sup>303</sup> “In un sistema sociale altamente complesso, (...), sembra che il requisito fondamentale dell'individualità, dell'identità personale, si sposti dai tradizionali contesti di appartenenza ad un preciso strato o sistema di popolazione alla semplice adattabilità funzionale; l'individuo si definisce cioè, di volta in volta, nel momento stesso in cui ha luogo una qualsiasi azione” (S. Belardinelli, *Una sociologia senza qualità*, cit., p. 119).

deumanizzazione della società, cosicché questa diviene, in una seconda ondata di oggettivazione, alienata al mondo comprensibile, non per cadere sotto il pensiero oggettivante, bensì per assegnare ai soggetti la posizione di ambienti sistemici<sup>304</sup>.

L'antiumanismo di Luhmann, secondo Habermas, va contro una precipua "richiesta umanitaria", che è quella di "concettualizzare la società moderna in modo tale che, per la possibilità di fare completa rinuncia normativa di sé e di elaborare percezioni di crisi nei processi di comunicazione più avanzati della sfera pubblica, non sorgano pregiudizi negativi già attraverso la scelta dei concetti fondamentali"<sup>305</sup>. Nella misura in cui questa possibilità di riflessività normativa si costituisce per Habermas attraverso la comunicazione ordinaria – che si struttura all'interno dello spazio pubblico – il disaccordo rispetto alle posizioni di Luhmann non può che delinearci, come si osserva, in relazione a una teoria del linguaggio.

Le obiezioni che Habermas muove alla teoria di Luhmann sono, dunque, molteplici. Queste rappresentano l'orizzonte concettuale impiegato per delineare la critica a Luhmann anche sul piano della crisi e della sua concettualizzazione. L'idea sostanziale che Habermas elabora, a questo riguardo, è quella secondo cui le patologie sociali non possono essere ridotte a disequilibri sistemici. Egli non nega che il sistema reagisca al proprio disequilibrio con un incremento della complessità interna ma, dalla sua prospettiva, ad agire più determinatamente è la relazione tra sistema (*System*) e mondo della vita (*Lebenswelt*)<sup>306</sup>. Il sistema, come è stato già chiarito nel primo capitolo, è l'unità entro cui coesistono diversi sotto-sistemi, come l'economia e il sistema amministrativo dello Stato. Il mondo della vita, invece, è la sfera da cui dipendono i meccanismi di integrazione sociale e di riproduzione simbolica. Per Habermas, che pure, come si è detto, è ricorso all'impostazione sistemica, le crisi sono "perturbazioni durevoli dell'integrazione del sistema"<sup>307</sup>, ma non solo: con "crisi" Habermas intende anche la minaccia all'integrazione sociale che si delinea

---

<sup>304</sup> J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. parziale di F. Cerutti, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Compass, Milano 1979, p. 92.

<sup>305</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 375.

<sup>306</sup> "According to Luhmann, this concept of lifeworld, developed by Husserl and adopted by Habermas, is based on a paradox. This is because the lifeworld cannot be the firm ground where all observation and actions are unfolded and, at the same time, an infinite horizon which simply is the WORLD: it cannot be moveable, if it is firm and, if it is firm, it cannot be moveable. Consequently, Luhmann presents an alternative formulation of the problem, replacing the metaphorical concepts of horizon and ground with a distinction between familiarity and non-familiarity (*Vertrautem/Unvertrautem*). Now, familiarity represents the ground, and non-familiarity the horizon, thereby avoiding the contradictions inherent in the misleading opposition between the stationary and the movable as found in Husserl's and Habermas' concepts of lifeworld" (P. Kjaer, *Systems in Context. On the outcome of Habermas/Luhmann debate*, cit., p. 70); Cfr. N. Luhmann, *Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", vol. 72, n. 2, 1986, pp. 176-194.

<sup>307</sup> J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., p. 5

a seguito dell'espansione della logica sistemica oltre il proprio ambito di competenza, ossia quando le logiche monetarie e burocratiche – riconducibili al sistema – investono i settori del mondo vitale regolati dal linguaggio. Questo processo è detto “colonizzazione del mondo della vita”<sup>308</sup>.

La posizione di Habermas si combina con la risposta che lo stesso ha espresso in relazione al problema del determinismo del sistema. La teoria dei sistemi, nella maniera in cui è strutturata, per Habermas paga inevitabilmente il prezzo di un'impostazione oggettivistica. Il funzionalismo sistemico si separa dal sapere intuitivo del mondo della vita e delle sue componenti, dal momento che l'accesso ermeneutico a questo potenziale conoscitivo non può che avvenire attraverso la partecipazione alla prassi quotidiana. Luhmann, invero, non prevede alcun soggetto capace di limitare la portata del suo determinismo, attribuendo piuttosto all'intelligenza tecnologica il compito di regolarne gli effetti. La “tecnocrazia sociale” risulta, così, come accettazione dei determinismi sistemici e, tutt'al più, come individuazione di spazi che garantiscano una certa autonomia dal determinismo stesso. Habermas, al contrario, ritiene che l'obiettivo da perseguire non sia rendersi *autonomi dai* grandi meccanismi decisionali, ma quello di *agire su* di essi attraverso atti comunicativi. Questa è, in buona sostanza, la proposta emancipativa che egli oppone all'assenza di normatività scorta nella teoria di Luhmann. Ciò si ricollega, in ultima istanza, alla circostanza secondo cui Luhmann ha, di fatto, elaborato una teoria meramente descrittiva della società, mentre l'obiettivo perseguito da Habermas è quello di elaborare una teoria su come agire in una società moderna e partecipare alla sua trasformazione. Ciò tuttavia, si ricorda, non è consistito nella completa esclusione dell'apparato teorico sistemico, a cui Habermas ha comunque attinto, selezionandone elementi utili per un'azione politicamente orientata. Per contrastare la “disumanizzazione della società”, cui perviene la teoria sistemica, Habermas si impegna a dimostrare che la società non può essere rappresentata esclusivamente, o anche soltanto essenzialmente, come un sistema che conserva i propri confini, ma deve essere colta anche, e soprattutto, come mondo della vita. Il problema più cogente della teoria sociale diventa, pertanto, come combinare le due strategie concettuali, ossia come la società possa essere concepita socialmente e, insieme, sistemicamente integrata<sup>309</sup>: è così che Habermas cerca di stringere una sorta di patto con la teoria dei sistemi sociali<sup>310</sup>.

---

<sup>308</sup> L. Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, cit., p. 435

<sup>309</sup> T. MCharty, *Complexity and Democracy, or The Seductions of Systems Theory*, in “New German Critique”, vol. 35, 1985, p. 30.

<sup>310</sup> G. Harste, *The Habermas-Luhmann debate*, Columbia University Press, New York 2021, p. 198.

### 3.2.2 La crisi tra integrazione sistemica e integrazione sociale

L'interpretazione habermasiana della nozione di crisi può essere colta in diverse parti della sua produzione. Il primo capitolo di *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* ("Un concetto sociologico di crisi") è in questo senso dimostrativo; sono poi centrali, per comprendere cosa Habermas intenda per "crisi", le analisi raccolte in *Teoria dell'agire comunicativo*<sup>311</sup>.

Nel ricostruire la sua interpretazione del concetto di crisi è, anzitutto, necessario evidenziare il nesso che Habermas stabilisce tra crisi e soggettività, e che si articola nell'idea secondo cui una crisi non è separabile dalla percezione interna di chi le è sottoposto. Il concetto di crisi sembrerebbe così essere interpretato secondo il suo significato originario, ovvero come condizione del malato che è "condannato" all'inattività e all'impotenza a causa della malattia<sup>312</sup>. Contestualmente, Habermas evidenzia però anche l'aspetto normativo della crisi, osservando che una sua soluzione non può che implicare, per il soggetto in essa coinvolto, una liberazione<sup>313</sup>, così come per una malattia è possibile trovare un rimedio che "liberi" l'ammalato dalla condizione di inattività e sofferenza a cui è costretto.

Muovendo dalla distinzione tra sistema e mondo della vita, Habermas distingue le crisi di controllo e regolazione che emergono nei sotto-sistemi dell'economia e dello Stato, dalle distorsioni che attengono al mondo della vita. Persegue, così, il proposito di analizzare la crisi da una prospettiva sistemica, in una maniera che consenta però di eludere le contraddizioni e i paradossi che invece caratterizzano la teoria luhmanniana. La prima parte di *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* si potrebbe dire, pertanto, che rappresenti un'ulteriore risposta a Luhmann.

Habermas, come Luhmann, riconosce che le crisi corrispondono a problemi di controllo sistemico, che emergono quando la struttura di un sistema sociale consente minori possibilità per la soluzione di problemi di quante ne occorrerebbero per assicurare la conservazione del sistema<sup>314</sup>. Egli, tuttavia, evidenzia che a dover essere considerate sono soprattutto le cause *interne* di un sovraccarico sistematico delle capacità di controllo (analisi che, invece, Luhmann non compie). Ciò poiché, dal suo punto di vista, le crisi sono causate più da imperativi strutturali del sistema che da mutamenti accidentali dell'ambiente, ossia dalle irritazioni che da questo provengono. Queste

---

<sup>311</sup> Per comprendere il pensiero di Habermas, nella sua complessità, si consiglia di guardare H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (a cura di), *The Habermas Handbook*, Columbia University Press, New York 2009.

<sup>312</sup> Come è stato spiegato in apertura di questo lavoro, secondo la ricostruzione storico-semantica della parola, il termine "crisi" è originariamente usato per indicare quel momento di una malattia in cui si decide della vita e della morte del paziente che a questa è soggetto.

<sup>313</sup> Cfr. in particolare, il capitolo *Un concetto sociologico di crisi*, in J. Habermas, *Crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit.

<sup>314</sup> J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., p. 5.

contraddizioni, però, possono essere registrate solo se possono essere indicate le strutture rilevanti per la sussistenza sistemica che, a loro volta, per essere individuate, devono essere sottoposte a un esercizio di distinzione delle stesse dagli elementi del sistema<sup>315</sup>. Questo coincide, in altri termini, con la necessità di concepire la società non solo come sistema, ma come articolazione tra sistema e mondo della vita.

Gli organismi hanno chiari limiti spaziali e temporali: il loro sussistere è caratterizzato da valori normativi che oscillano solo entro limiti di tolleranza empiricamente specificabili. I sistemi sociali possono invece affermarsi in un mondo circostante ultra complesso, per il fatto che possono cambiare elementi del sistema o valori normativi oppure gli uni e gli altri, per conservarsi a un nuovo livello di controllo. Se però i sistemi per conservarsi sono costretti a mutare i loro limiti e la loro sussistenza, la loro identità perde i suoi contorni precisi. Il medesimo mutamento di sistema può allora essere inteso sia come processo di apprendimento e trasformazione, sia come processo di dissoluzione e crollo del sistema: è impossibile decidere in modo univoco se si è formato un nuovo sistema, o se quello vecchio si è semplicemente rigenerato. Non tutti i mutamenti strutturali di un sistema sono anche già delle crisi<sup>316</sup>.

Come si evince, nella prospettiva habermasiana è introdotto l'elemento della normatività, che nella teoria sistemica resta nascosto. È propriamente l'elemento della normatività che consente di allargare lo sguardo, ossia permette lo sganciamento da una lettura esclusivamente sistemica della società, e delle sue possibili crisi. Una crisi può sì essere interpretata attraverso i mezzi della teoria sistemica, ma questa deve combinarsi con la considerazione delle "oscillazioni dei principi normativi". La soglia di tolleranza ad esse relativo è invero impossibile da cogliere, se si assume la pura impostazione oggettivistica della teoria dei sistemi sociali. Ciò poiché i sistemi sociali non possono essere considerati come soggetti, dal momento che soltanto i soggetti – cioè, precisamente, gli individui – possono essere coinvolti nelle crisi. In questo senso, si può parlare di crisi, soltanto quando i membri della società *vivono* i mutamenti strutturali come critici per la sussistenza, e avvertono un pericolo per la propria identità sociale<sup>317</sup>. Ne deriva che le perturbazioni dell'integrazione del sistema minacciano la sua continuità, soltanto nella misura in cui la base consensuale delle strutture normative è pregiudicata a tal punto che la società può cadere in stati

---

<sup>315</sup> *Ibidem*

<sup>316</sup> *Ibidem*

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 6.

patologici<sup>318</sup>. Una crisi può diventare tale solo quando la crisi del sistema è normativamente attraversata e percepita dall'individuo.

Così, Habermas riesce a collegare i problemi di controllo del sistema con la crisi di identità. Ma come sono combinati i due aspetti? Habermas spiega che spesso i problemi di controllo non sono immediatamente e coscientemente percepiti dai soggetti agenti, che acquistano una coscienza della crisi solo quando ai problemi di controllo si combinano altri problemi che minacciano l'integrazione sociale. Minando l'integrazione sociale, essi mettono in pericolo l'assetto relazionale e istituzionale di una società, circostanza di cui l'individuo diventa cosciente. Ne deriva che per Habermas un concetto sociologicamente adeguato di crisi non può delinarsi senza che sia considerato il legame tra integrazione sistemica e integrazione sociale, là dove con integrazione sistemica si intende la conservazione della stabilità e del controllo sistemici, mentre con integrazione sociale si allude a sistemi di istituzioni entro cui sono socializzati i soggetti parlanti e agenti<sup>319</sup>. Più esattamente, nella dimensione del mondo vitale sono tematizzate le strutture normative (valori e istituzioni) di una società, e analizzati eventi e situazioni alla luce dell'integrazione sociale, mentre le componenti non-normative del sistema sono considerate condizioni limitanti. Nel contesto del sistema, invece, sono considerati i meccanismi di controllo e l'ampliamento del margine di contingenza: in questo caso, gli eventi sono indagati in relazione all'integrazione sistemica, mentre i valori normativi vengono considerati come dati<sup>320</sup>. “Se intendiamo un sistema sociale come mondo vitale perdiamo di vista l'aspetto del controllo; se intendiamo una società come sistema, rimane disatteso l'aspetto della validità (*Geltung*), ossia il fatto che la realtà sociale consiste nella fatticità di pretese di validità riconosciute, spesso controfattuali”<sup>321</sup>: le due dimensioni non possono incrociarsi, ma devono restare separate, comunicando razionalmente.

Considerando questo contesto, le pretese di validità normative (verità e giustizia/adequatezza) perdono il senso dell'attuabilità discorsiva se sono intese come strumenti di controllo e se sono poste sullo stesso piano di altri strumenti quali il potere, il denaro, la fiducia, l'influenza ecc., come accade nella teoria dei sistemi sociali che, adottando un'impostazione “oggettuale” perviene ad ammettere solo eventi e stati empirici, traducendo così i *problemi di validità* in *problemi di*

---

<sup>318</sup> *Ibidem*; Cfr. L. Corchia, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 37.

<sup>319</sup> Cfr. J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., p. 7.

<sup>320</sup> *Ivi*, pp. 7-8.

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 8.

*comportamento*<sup>322</sup>. La strategia concettuale di Luhmann, che opera questa traduzione, dà origine a una dicotomia tra strutture normative e condizioni materiali limitanti.

Sul piano analitico tra i sotto-sistemi sussiste certo un ordine gerarchico tra sistema socioculturale, politico ed economico, ma all'interno di ciascun sistema le strutture normative vanno distinte dal sostrato limitante. Questa concettualizzazione richiede il completamento dell'analisi delle strutture normative con un'analisi delle limitazioni e capacità rilevanti ai fini del controllo. "Completamento" è naturalmente una richiesta insufficiente per l'analisi delle crisi, giacché questa esige un piano analitico sul quale diventi tangibile la *connessione* tra strutture normative e problemi di controllo<sup>323</sup>.

Ora, l'assunzione del mondo della vita, della dimensione dell'intersoggettività e del sistema come coesistenti angoli d'osservazione permette lo scioglimento dei paradossi, dal momento che l'esclusiva interpretazione della società come "sistema" conduce inevitabilmente a delle assurdità. Per Habermas invero, le società sono *anche* sistemi, ma non *solo* sistemi: le società seguono sì un allargamento sistemico, ovvero l'estensione del potere, ma evolvono e progrediscono secondo una logica riprodotta dal mondo vitale, le cui strutture sono determinate da un'intersoggettività linguisticamente creata, nonché imperniata su pretese di validità criticabili<sup>324</sup>.

La riproduzione culturale del mondo della vita assicura che le situazioni nuove che compaiono nella dimensione semantica siano collegate agli stati esistenti del mondo. Essa garantisce la continuità della tradizione e una coerenza del sapere sufficiente per la prassi quotidiana. La continuità e la coerenza si commisurano alla razionalità del sapere accettato come valido<sup>325</sup>.

Habermas concepisce il processo attraverso cui si costituisce la vita sociale come un processo di apprendimento che si dispiega linguisticamente. Per la teoria dei sistemi, invece, il processo di costruzione della stessa attiene meramente al mantenimento della stabilità<sup>326</sup>. Il funzionalismo sistemico è, in questo senso, costitutivamente disinteressato alle patologie sociali che possono essere rintracciate nelle caratteristiche strutturali di ambiti di azione integrati socialmente. Esso sposta le dinamiche, che si realizzano all'interno del mondo vitale, sul piano delle operazioni compiute dai *media*, che pervengono a corrispondere, dalla prospettiva dell'osservatore, a

---

<sup>322</sup> Ivi, p. 9.

<sup>323</sup> Ivi, p. 10.

<sup>324</sup> Ivi, p. 18.

<sup>325</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol 2, cit., p. 734.

<sup>326</sup> T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge-London 1985, p. 228.

disequilibri di relazioni intersistemiche di scambio. La teoria sistemica si astiene così dal concepire tali dinamiche come distorsioni che minacciano l'identità e che sono esperite dagli individui<sup>327</sup>.

Il processo descritto da Habermas, di costruzione ed evoluzione sociale, salta in presenza di determinate condizioni. Questo processo deraglia, si ripete, quando i meccanismi sistemici, che operano funzionalmente secondo criteri di razionalità economica e amministrativa, diventano indipendenti, investendo le aree dell'esistenza quotidiana, che sono designate da interazioni simboliche orientate all'intesa e alla comprensione. Ovvero, quando si attiva un processo di monetarizzazione e burocratizzazione degli ambiti di azione dei soggetti<sup>328</sup>.

Ne deriva che, quando il mondo della vita non può più assicurare una lineare procedura di riproduzione simbolica, emergono delle distorsioni. Accade, cioè, che si determini principalmente una perdita di senso, a cui corrisponde una crisi di legittimazione e orientamento. Gli attori non possono più coprire, con la loro riserva di sapere culturale, l'esigenza di comprensione che sopraggiunge in presenza di nuove situazioni: gli usuali schemi interpretativi cedono e la risorsa di "senso" scarseggia. Ne consegue l'emersione di disturbi dell'integrazione sociale che, connessi alla perdita di senso, si traducono in anomia e malattia psichica (psicopatologie). Queste, per Habermas, sono patologie sociali non riconducibili soltanto a disequilibri sistemici.

Il compito della teoria critica habermasiana sembra risiedere, allora, nel criticare le degenerazioni della logica sistemica e nel salvaguardare la forma comunicativa di vita. Essa non si pone più come anticipazione di una forma ideale di comunicazione né come momento di un complessivo processo teorico pratico di emancipazione, ma come denuncia delle patologie della modernità, ovvero come critica immanente alle degenerazioni della logica sistemica<sup>329</sup>.

Una teoria della modernizzazione capitalistica, sviluppata attraverso la teoria dell'agire comunicativo, critica tanto le scienze sociali quanto la realtà sociale che esse devono cogliere. Essa è critica rispetto alla realtà delle società evolute, poiché ascrive a questa l'incapacità di sfruttare il potenziale di apprendimento di cui dispongono culturalmente, che le porta a soggiacere a un aumento incontrollato e non regolato di complessità. In questo senso, l'incrementale complessità sistemica interviene, dal punto di vista di Habermas, "come potere ciecamente naturale su patrimoni non rigenerabili – essa non soltanto travolge forme di vita tradizionali, ma attacca l'infrastruttura comunicativa di mondi vitali in larga misura razionalizzati"<sup>330</sup>.

---

<sup>327</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2, cit., p. 1050,

<sup>328</sup> S. Müller Doohm, *Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica*, in "Quaderni di teoria sociale", n. 1-2, 2020, pp. 74-75.

<sup>329</sup> L. Cortella, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 436.

<sup>330</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2, cit., p. 1047-1048.

### 3. CRISI E CRITICA IN HABERMAS

#### 3.3.1 Crisi e capitalismo maturo

Nel contesto generale del pensiero di Habermas, il concetto di crisi assume diversi aspetti e connotati. Esso muove, come si è osservato, dalla disarticolata relazione tra sotto-sistemi sociali e mondo della vita, per estendersi alle contraddizioni insite nei due sotto-sistemi sociali dell'economia e della politica. L'analisi sui processi critici si allarga, invero, nel momento in cui, in *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*<sup>331</sup>, Habermas ricostruisce le diverse tendenze di crisi che si dispiegano all'interno dell'orizzonte del capitalismo avanzato<sup>332</sup>.

È necessario dire, come premessa, che nella società tardo-capitalista le tendenze di crisi attengono anzitutto alla produzione, nonché allo scambio e al consumo di risorse, beni e servizi. L'assunto principale da cui Habermas muove è quello secondo cui la contraddizione maggiore del capitalismo maturo risieda nell'appropriazione privata della ricchezza pubblica<sup>333</sup>. L'esito che a ciò si correla è che le decisioni politiche, che rispecchiano questo principio organizzativo della società, non ammettono un consenso razionale.<sup>334</sup>

La critica, nel suo complesso, sembra procedere secondo un impianto marxista, tuttavia da questo l'argomentazione di Habermas si allontana in maniera considerevole. Habermas non è animato dall'intento di esaminare esclusivamente le tendenze di crisi che si delineano nella sfera economica, perseguendo invece il proposito di scandagliare le tendenze di crisi che, in ultima istanza, si riverberano nell'ambito socioculturale: Habermas è mosso dal proposito di criticare le distorsioni della riproduzione sociale, più che dal desiderio di analizzare, in maniera unica o peculiare, quelle relative alla riproduzione economica. È in funzione di questo obiettivo che sceglie di tracciare le tendenze critiche del sistema politico-amministrativo, nelle due dimensioni complementari della crisi di razionalità e della crisi di legittimazione<sup>335</sup>. A conferma della distanza dallo schema marxiano, si può rilevare inoltre che, nonostante siano presenti analisi sul ciclo di crisi del

---

<sup>331</sup> Nonostante la distanza dalla sua prima apparizione, questo testo resta utile per leggere, da una certa prospettiva, le attuali dinamiche socio-economiche, come peraltro ha segnalato la filosofa Nancy Fraser che invita a recuperare la lettura (cfr. N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalismo. Una conversazione sulla teoria critica*, cit.).

<sup>332</sup> Questo è un dibattito che negli anni '70 ha avuto particolare eco. A tal riguardo, si consiglia di vedere in particolare C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen States*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972; trad. it. parziale di D. Zolo, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri, Milano 1977. id., *Crisi del management della crisi. Elementi di una teoria della crisi*, in M. Jänicke (a cura di) *Herrschaft und krise*, Verlag Westdeutscher, Opladen 1973; trad. it. di H. Dietrich, contenuto in Tino Costa (a cura di), *Il capitale e lo stato*, Bertami editore, Verona 1979.

<sup>333</sup> L. Corchia, *Le tendenze di crisi nella società tardo-capitalista. Il modello habermasiano e la sua attualità per la sociologia*, in M. Pendenza, F. Antonelli, R. Iannone e G. Ricotta (a cura di), *Riassemblare la società. Crisi, conflitti, trasformazioni sociali*, Morlacchi, Perugia 2022, p. 81.

<sup>334</sup> T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., pp. 358-359.

<sup>335</sup> L. Corchia, *Le tendenze di crisi nella società tardo-capitalista. Il modello habermasiano e la sua attualità per la sociologia*, cit., p. 82.

capitalismo concorrenziale, o riferimenti alla teoria marxiana del valore, questa dimensione della crisi non è centrale nella sua riflessione, così come non lo è il processo di “mercificazione”<sup>336</sup>. La sua stessa interpretazione del concetto di crisi, peraltro, è diversa da quella rinvenibile nella teoria marxiana. La concezione teleologica della crisi, dalla prospettiva di Habermas, rischia di oscurare la circostanza secondo cui i sistemi sociali, quando si trovano nella condizione di dover gestire minacce sistemiche dirette alla riproduzione sociale, si rivelano capaci di sviluppare nuove strutture di integrazione sociale mediante pratiche di apprendimento<sup>337</sup>.

In *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Habermas ricostruisce diverse tendenze di crisi, connesse al capitalismo avanzato e correlate, più esattamente, a una razionalità amministrativa generalizzata in senso “dirigista” e “tecnocratico”.

Le crisi possono avere origine in luoghi diversi; diverse sono anche le forme fenomeniche in cui una tendenza alla crisi si afferma, giungendo fino all’esplosione politica, ossia alla delegittimazione del sistema politico vigente<sup>338</sup>.

Ciascuna delle tendenze di crisi che Habermas sceglie di isolare e descrivere (“crisi di razionalità”, “crisi di legittimità”, “crisi di motivazione”), o più probabilmente una loro combinazione, può mutare in una crisi reale: in questo senso, discutere dell’eventualità che una crisi possa avere luogo non equivale a sostenere che la stessa si concretizzerà realmente. Ne deriva, pertanto, che la domanda che sembra riproporsi nel corso dell’intera argomentazione è: è possibile prevedere sistematicamente una crisi del capitalismo avanzato? È a partire da questo interrogativo che Habermas cerca di elaborare una concezione di crisi del sistema.

La critica e le argomentazioni di Habermas sono tese a squadernare, e rivelare, i punti oscuri del Welfare state. Del modello di Stato sociale – sorto dopo la fine del secondo conflitto mondiale – Habermas coglie limiti e contraddizioni<sup>339</sup>. Lo Stato sociale si costituisce come dotato di un solido (se non anche, addirittura, monolitico e pervasivo) apparato burocratico-amministrativo: la saldezza e pervasività di questo impianto consente che ogni possibile disequilibrio, che pervenga plausibilmente a determinarsi, sia ricondotto entro la sfera dell’intervento statale e “risolto”

---

<sup>336</sup> *Ibidem*

<sup>337</sup> Cfr. R. Cordero, *Crisis and critique*, cit., pp. 64-65.

<sup>338</sup> J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., pp. 50-51.

<sup>339</sup> Questa discussione, si ribadisce, ha ricevuto particolare interesse durante gli anni '70 del '900, quando si è registrata la più alta circolazione di dibattiti attorno alle caratteristiche e i limiti dello Stato sociale.

attraverso le strategie ad esso connesse. È questo il punto di partenza e l'elemento di caduta di tutta la speculazione habermasiana sulla "crisi nel capitalismo maturo".

Egli spiega, anzitutto, che la regolazione amministrativa delle crisi economiche cicliche, risultante dall'impostazione statalista, dà origine a "un insieme di tendenze alla crisi che, da un punto di vista genetico, rappresentano una gerarchia di fenomeni di crisi spostati dal basso verso l'alto"<sup>340</sup>. L'esito di questo processo di dislocazione risiede nel delinearsi di una tendenza alla crisi di legittimazione. Ma non solo, l'esito è anche una crisi di razionalità, che emerge allorché il sistema politico-amministrativo è costretto a misurarsi con una crescente complessità dei compiti di direzione e controllo, che sono connessi all'organizzazione e alle prestazioni commisurati rispetto a obiettivi predeterminati<sup>341</sup>.

Habermas ragiona, dunque, sull'inevitabilità di una "crisi della razionalità" nel capitalismo avanzato. Questa idea di "crisi della razionalità", occorre sottolineare, è tratteggiata sul modello di una crisi dell'economia; essa appare come una di crisi del sistema in cui il cedimento delle prestazioni regolatrici (integrazione sistemica) porta a una rottura dell'integrazione sociale. In tal caso però, il meccanismo ordinatore non corrisponde a un mercato autoregolato, ma è piuttosto riconducibile a un apparato statale che ha assunto compiti sostitutivi e complementari rispetto a quelle del mercato.

Ciò che potrebbe accadere, secondo l'analisi di Habermas, è ora spiegato: allorché lo Stato si mostra incapace di conciliare e soddisfare gli imperativi provenienti dal sistema economico, si registra un deficit di razionalità amministrativa, che conduce a una crisi di razionalità; a questa crisi di razionalità può, poi, associarsi una crisi di legittimazione. Quest'ultima si esplica nel momento in cui il sistema politico non riesce a garantire che un adeguato livello di lealtà e riconoscimento, in relazione alle attività di governo, provenga dai cittadini. Ora, sebbene la crisi di razionalità e la crisi di legittimazione possano delinearsi entrambe all'interno del sistema politico, sono molto diverse. Le prime sono crisi di "output", che si verificano quando l'apparato statale perde la capacità, in determinate condizioni, di regolare adeguatamente il sistema economico: una crisi di razionalità corrisponde, in questo senso, a una crisi di economia dislocata<sup>342</sup>. La minaccia all'integrazione del sistema, che si determina come disorganizzazione delle prestazioni regolatrici, porta a una diminuzione della legittimazione, ossia a una minaccia all'integrazione sociale. La crisi di

---

<sup>340</sup>J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., p. 103.

<sup>341</sup> L. Corchia, *Le tendenze di crisi nella società tardo-capitalista. Il modello habermasiano e la sua attualità per la sociologia*, cit., p. 73.

<sup>342</sup> Cfr. J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., p. 54.

legittimazione, però, non è direttamente una crisi di sistema, ma è piuttosto una “crisi di identità”, ovvero una minaccia che si rivolge immediatamente all'integrazione sociale.

Lo scopo delle politiche di Welfare state è quello di contenere, attraverso l'intervento diretto, le crisi che emergono nel campo dell'economia; ciò però fa sì che quest'ultime, apparentemente arginate entro i confini del sistema, si spostino, inesorabilmente, nel mondo della vita. Precisamente, lo Stato interviene impiegando denaro pubblico, ottenuto per mezzo del prelievo fiscale, a sostegno di industrie in difficoltà (dando vita alle cosiddette “partecipazioni statali”) o attraverso la creazione di domanda sociale (lavori pubblici, infrastrutture, edilizia popolare, ecc.) in momenti di ristagno economico<sup>343</sup>. Questo intervento, però, non si sostituisce alla logica capitalistica e privatistica del mercato, ma le si affianca e la sostiene; resta cioè immutata la libertà degli imprenditori di allocare, secondo le modalità ritenute più opportune, i propri profitti<sup>344</sup>.

Ora, perché questo uso “privato” di denaro pubblico possa continuare ad esplicitarsi, lo Stato di “capitalismo maturo” necessita di legittimazione, cioè di un'estesa lealtà di massa. Per ottenerlo, esso deve impiegare un'altra fetta del bilancio sia per erogare beni e servizi che tendano a migliorare costantemente lo standard di vita, sia per mantenere e/o controllare le principali strutture di socializzazione (scuola, tempo libero, mass-media)<sup>345</sup>. Ne derivano le crisi sopra abbozzate: non essendo l'apparato statale capace di assicurare prestazioni di controllo sufficienti (crisi di razionalità), ossia non riuscendo a trovare misure di intervento adatte per risolvere i problemi che emergono al suo interno, si delinea una crisi di legittimazione, ossia una crisi di fiducia da parte degli elettori al governo<sup>346</sup>. Vengono fuori, in questo modo, i limiti strutturali propri del compromesso che lo Stato sociale realizza.

Ciò che Habermas intende segnalare è che, quanto più complessi diventano i sistemi che richiedono una regolazione dei disequilibri interni, tanto maggiore diventa la probabilità che si producano

---

<sup>343</sup> I. Colozzi, *Crisi di potere o crisi di sistema? Un tentativo di applicazione dello schema habermasiano di crisi all'attuale situazione italiana*, in “Crisi della società italiana”, vol. 152, Settembre-Ottobre 1977, p. 544.

<sup>344</sup> *Ibidem*

<sup>345</sup> *Ibidem*

<sup>346</sup> A questo proposito, Habermas restituisce una disamina accurata dei possibili sviluppi di questa crisi di legittimazione. Egli spiega che i gruppi di elettori in ascesa, ossia coloro che hanno tratto direttamente i maggiori benefici dalla formazione dello Stato sociale, possono tendere, in tempi di crisi, a voler proteggere il proprio tenore di vita. A questo scopo, possono anche unirsi alla vecchia classe media e, in generale, a quelle classi orientate alla produttività, in un blocco difensivo contro i gruppi svantaggiati o esclusi. Un tale raggruppamento della base elettorale minaccia, prima di tutto, i partiti politici che per lungo tempo hanno potuto confidare in una clientela stabile nello Stato sociale: ad esempio, i Democratici negli Stati Uniti, il Partito laburista inglese o i socialdemocratici della Germania occidentale. Allo stesso tempo, le organizzazioni sindacali appaiono sotto pressione, a causa delle mutate condizioni del mercato del lavoro: il potere delle loro richieste diminuisce, perdono iscritti e quote associative, ritrovandosi così costrette ad adottare politiche che si adattino agli interessi a breve termine di coloro che sono ancora occupati. Cfr. J. Habermas, *The new obscurity: the crisis of the welfare state and the exhaustion of utopian energies*, in “Philosophy Social Criticism”, vol. 11, n. 1, 1986, p. 8.

conseguenze secondarie disfunzionali. Può accadere, in altre parole, che le forze produttive si traducano in forze distruttive e che le capacità di pianificazione si trasformino in potenzialità dagli esiti negativi dirimpenti<sup>347</sup>. Ma non solo, sotto la copertura dell'attribuzione di un equo livello di ricchezza ai lavoratori, si nasconde la "sottomissione" di quest'ultimi, che pervengono così ad essere "iper-governati" e "iper-controllati". Questa oscurità è ricondotta alla circostanza per cui il programma dello Stato sociale, che continua ad alimentare l'immagine utopica di una società che lavora, si mostra incapace di elaborare, lasciandone intravedere solo i contorni, migliori possibilità d'esistenza – collettivamente intesa – per gli individui<sup>348</sup>.

Il progetto dello Stato sociale esibisce così una contraddizione sostanziale tra obiettivo e metodo: il suo obiettivo è la costituzione di forme di vita che siano in accordo con standards egualitari, i quali, da parte loro, siano tali da permettere contestualmente l'apertura di spazi per la realizzazione individuale e per l'iniziativa spontanea da parte dei cittadini. Questo obiettivo, però, non può essere raggiunto, dalla visuale habermasiana, attraverso la traduzione amministrativa dei programmi politici: la produzione di nuove forme di vita non proviene immediatamente dall'esercizio di capacità politico-amministrative.

Entro un quadro così delineato, nasce una crisi di identità, provocata dalla crescente propensione dell'intervento statale a estendersi anche alla sfera privata del cittadino, di cui si altera, di conseguenza, il patrimonio culturale tradizionale. Le strutture normative hanno, secondo Habermas, una propria logica di sviluppo che non può essere sostituita da interventi di tipo amministrativo, per cui l'erosione del patrimonio culturale tradizionale può precipitare in una situazione di anomia, incertezza e ribellione, che sottrae legittimità al sistema politico. In questo caso la crisi di legittimità si combina con una crisi di motivazione del sotto-sistema culturale<sup>349</sup>.

Habermas, nel concludere la sua disamina sulle possibili tendenze di crisi, discute invero altresì della "crisi motivazionale". Essa coincide essenzialmente con una privatizzazione del soggetto: Habermas descrive i processi che portano l'individuo a 'separarsi' dalla società<sup>350</sup>.

L'unità della persona esige la prospettiva unificatrice di un mondo vitale garante dell'ordine, che abbia al tempo stesso una rilevanza cognitiva e pratico morale. L'uomo è animato da un ardente desiderio di senso:

---

<sup>347</sup>J. Habermas, *The new obscurity: the crisis of the welfare state and the exhaustion of utopian energies*, cit., p. 3.

<sup>348</sup>Ivi, p. 5.

<sup>349</sup>I. Colozzi, *Crisi di potere o crisi di sistema?*, cit., p. 545.

<sup>350</sup>Cfr., J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., pp. 84-102.

gli uomini portano dentro di loro fin dalla nascita la spinta ad imporre sulla realtà un ordine interpretativo del mondo<sup>351</sup>.

Questo orizzonte simbolico, nel contesto delle dinamiche attivate dal capitalismo maturo, sembra essersi dissolto. L'individuo, cioè, perviene ad abitare una realtà governata dal caos, tanto da percepire il sostanzarsi del pericolo della perdita di significato. Questo si concretizza nell'anomia e nell'alienazione. Ciò che si registra è proprio un rallentamento e un irrigidimento nella produzione di quel senso che solo l'agire comunicativo, nella sua dimensione intersoggettivamente aperta, può assicurare. È così che, a causa del combinarsi di crisi sistemiche e sociali, si dispiegano crisi individuali e della socialità, che si estrinsecano in patologie del soggetto moderno. Ciò accade dal momento che le immagini del mondo si sono "spezzate", e al contempo opacizzate, a causa della separazione delle componenti cognitive da quelle socio-integrative. Ma, allora, se i sistemi interpretativi capaci di stabilizzare il mondo appartengono in maniera irrevocabile al passato, si chiede Habermas, chi può assolvere il compito morale di costruire l'identità dell'io e quella di gruppo? La circostanza che vede la logica di sviluppo delle immagini del mondo non escludere il perdurare di un modo di socializzazione riferito alla verità può, certo, essere rassicurante. Tuttavia, gli imperativi di controllo di società molto complesse potrebbero costringere a sganciare la formazione dei motivi dalle norme giustificabili, mettendo per così dire da parte la sovra-struttura distaccata delle strutture normative<sup>352</sup>.

La conclusione a cui arriva Habermas è pressoché aperta: non si può escludere empiricamente né la possibilità di un'autotrasformazione del capitalismo né quella di uno "sganciamento" della formazione dei motivi dalla ragione. E, così, se le crisi possono essere "curate" dalla critica, ci si trova davanti alla domanda che, in definitiva, anima la sua intera analisi: perché un sistema sociale dovrebbe avere bisogno di una forma di riflessione non sistemica?<sup>353</sup>

L'impostazione di Habermas non è stata di certo esente da critiche. Martin Hartmann e Axel Honneth hanno sviluppato un'importante critica al modello del *Legittimationsprobleme*. In un articolo sui paradossi del capitalismo contemporaneo, Hartmann e Honneth hanno inteso dimostrare che Habermas errava asserendo che le risorse motivazionali del capitalismo si sono esaurite; al contrario, dalla loro prospettiva, il capitalismo è invece riuscito a mobilitare nuove risorse

---

<sup>351</sup> Ivi, pp. 130-131.

<sup>352</sup> Ivi, pp. 142-143.

<sup>353</sup> T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., p. 378.

motivazionali<sup>354</sup>. Una fonte importante per questi due autori è l'opera dei sociologi francesi Luc Boltanski e Eve Chiapello<sup>355</sup>, secondo i quali il neoliberalismo deve parte della sua forza integrativa al suo richiamo a valori un tempo considerati emancipatori, come la responsabilità, la flessibilità, l'autonomia e la capacità di stabilire reti di contatti. Altresì, con il senno di poi, sarebbe diventata evidente la presenza di un deficit nell'analisi di Habermas: avendo preso come oggetto il capitalismo di tipo europeo, regolato dallo Stato, Habermas avrebbe sottovalutato l'importanza delle dinamiche economiche propriamente dette e delle loro potenziali crisi, comprese quelle finanziarie. Una critica particolarmente sistematizzata proviene, inoltre, da Wolgan Streeck. Streeck sostiene che la teoria del tardo capitalismo si era orientata a chiarire le tensioni e le rotture inserendole all'interno dell'economia politica del tempo; ma la direzione nella quale queste si svilupparono e diedero l'impressione di risolversi le ha sottratte alla sua presa. Uno dei problemi della teoria di Habermas, secondo Streeck, si è sostanziata nell'accettazione dell'autodescrizione che l'economia capitalistica degli anni migliori dava di sé, e cioè quella di un'alleanza tra i governi e le grandi imprese, posta sotto l'egida di una direzione puramente tecnocratica, costruita per realizzare una crescita stabile e per superare definitivamente le criticità economiche del capitalismo. Secondo questa teoria, a essere problematica non era tanto la gestione politica del capitalismo modernizzato, quanto la sua legittimazione sociale e culturale. È in questa maniera secondo Streeck che è stato sottovalutato il capitale come attore politico e come forma di potere sociale capace di adottare strategie specifiche. Così come, contemporaneamente, è stata sopravvalutata la capacità di azione e di pianificazione della politica statale: ciò avrebbe condotto Habermas a sostituire la teoria economica con una teoria dello stato e della democrazia, rinunciando così a un elemento centrale dell'eredità dell'economia politica marxiana<sup>356</sup>.

Non si può qui insistere sulle critiche che la teoria di Habermas ha ricevuto, tuttavia richiamarle, seppur sinteticamente, era necessario.

---

<sup>354</sup> M. Hartmann, A. Honneth, *Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm*, in A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010; trad. it. a cura di M. Solinas, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2009, pp. 55-76.

<sup>355</sup> Cfr. L. Boltanski, È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999; trad. it di M. Guareschi e M. Schianchi, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.

<sup>356</sup> W. Streeck, *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp, Berlin 2013; trad. it. di B. Anceschi, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 22-23.

### 3.3.2 La relazione tra crisi e critica

La teoria critica di Habermas, come si evince dalla ricostruzione di parte del suo pensiero, sembra essersi strutturata secondo l'intenzione di articolare un'analisi sistemica e critica insieme.

Habermas prevede una relazione dialettica tra crisi e critica, secondo due obiettivi complementari: da una parte, recuperare la capacità della teoria sociale di analizzare i processi contraddittori di riproduzione sociale attraverso analisi esplicative-diagnostiche e, contemporaneamente, pratico-normative; dall'altra, aumentare la consapevolezza circa la capacità della società, tanto socio-tecnica quanto pratico-morale, di rispondere a questi stessi processi contraddittori, che si sintetizzano negli esiti patologici che da essi scaturiscono<sup>357</sup>.

Habermas non sviluppa un'interpretazione monistica del concetto di crisi, scegliendo piuttosto, come si è appena visto, di adottarne una concezione plurale. La sua teoria sociale, si coglie implicitamente, è legata in maniera intrinseca a questo concetto, che solo permette ai processi di modernizzazione di essere adeguatamente, cioè criticamente, analizzati. Nella prospettiva habermasiana, il concetto di crisi sembra essere indispensabile per una teoria della società che intenda comprendere lo sviluppo storico delle forme sociali, evoluzione che Habermas ricostruisce in termini di "processi di apprendimento" e di razionalizzazione delle strutture comunicative. L'assunto da cui Habermas muove è quello secondo cui la costituzione di una società dipende da "principi di organizzazione", che delimitano temporalmente i "campi di possibilità" per la riproduzione materiale e per l'integrazione normativa: tali campi possono mutare a seguito di processi di apprendimento sociale, mediati dal linguaggio. Queste regole astratte, che egli ricostruisce, istituzionalizzano gli ambiti dell'interazione sociale e, di conseguenza, stabiliscono i livelli di mutamento strutturale, nonché di conflitto, che un sistema sociale riesce a tollerare senza che la sua esistenza sia minacciata. Le società, in tal senso, appaiono essere dotate della capacità interna di apprendere e produrre nuove forme di integrazione sociale, mobilitando conoscenze tecniche, nonché competenze pratiche e morali. In altre parole, la società attualizza le sue capacità di apprendimento, quando necessita di elaborare soluzioni (cioè innovazioni istituzionali) a situazioni critiche<sup>358</sup>.

Tuttavia, sarebbe riduttivo, per spiegare il concetto di crisi habermasiano, considerare solo la determinazione strutturale tra apprendimento socioculturale e crisi. Invero, la ricostruzione della nozione di crisi da parte di Habermas è diretta non solo a elaborare un'analisi dei problemi di riproduzione sociale del capitalismo avanzato (descrizione), ma anche ad assumere la crisi come

---

<sup>357</sup> R. Cordero, *Crisis and Critique*, cit., pp. 63-65.

<sup>358</sup> Ivi, p. 65.

terreno da cui criticare la sottomissione del mondo della vita agli imperativi sistemici (normatività). La crisi appare essere, essa stessa, un “atto di comunicazione” con intenzioni critiche. Le diagnosi degli eventi critici sono declinazioni particolari della codificazione comunicativa dei problemi oggettivi, relativi alla riproduzione sociale: queste analisi hanno l'utilità di chiarire in che misura, e secondo quali modalità, tali problemi condizionano, danneggiandola, la vita sociale e individuale. In questo senso, il concetto sociologico di crisi e le analisi da esso derivate mirano a comprendere le contraddizioni della realtà sociale, ovvero a inquadrare quelle circostanze in cui la riproduzione simbolica si arresta, o si sclerotizza, e si percepisce la necessità di un lavoro di “riparazione”. Ciò richiede che la conoscenza connessa all'analisi delle crisi sia coinvolta nella produzione ricorsiva di alternative e di nuovi percorsi d'azione da parte della società, che interviene così su se stessa, reagendo ai problemi che investono il suo assetto. Habermas suggerisce, alla luce di ciò, che la teoria sociale può assumere la capacità espressiva del concetto di crisi come critica, in opposizione alla crisi come mero discorso di irresolubile distorsione<sup>359</sup>. Tuttavia, per recuperare la nozione di crisi come critica Habermas ha dovuto fare i conti anche con le precedenti interpretazioni della nozione stessa di critica, elaborata dai padri della Teoria critica francofortese. La critica di Habermas, infatti, si allontana da quella di Adorno e Horkheimer. L'approccio di Adorno e Horkheimer, mutuato dall'analisi circa il carattere del feticcio della merce, era imperniato sull'estensione della teoria del valore di Marx oltre l'ambito dell'economia. È muovendo da tale motivo ispiratore che essi se ne sono serviti per denunciare la società capitalista come un *mondo alla rovescia*, cioè come un sistema che scappa alla presa degli individui, originari artefici della società stessa. Gli individui, secondo questa visione, non riescono più ad agire incisivamente sulle dinamiche sociali, essendo invece costretti ad adeguarsi agli imperativi che la società capitalista impone. È in quest'ottica che, soprattutto in *Dialettica dell'illuminismo*<sup>360</sup>, Horkheimer e Adorno indagano il nesso tra razionalità e dominio, dove per razionalità si intende l'elemento diretto a privare i soggetti della paura, rendendoli padroni di se stessi. Horkheimer e Adorno scelgono così di dare sostanza a una critica disvelatrice che smaschera le ipocrisie, una critica fondata sul paradigma della critica marxiana dell'ideologia ma che risente, altresì, della pratica analitica freudiana, che da parte sua lascia emergere gli inganni delle razionalizzazioni e di ogni interpretazione eccessivamente armonica della società. Questa critica investe la singolarità dell'individuo: è una critica che si rivolge direttamente alla vita. Difatti, l'intuizione di un mondo

---

<sup>359</sup> Ivi, pp. 66-67.

<sup>360</sup> M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

alla rovescia allude direttamente all'idea di una vita falsa, annichilita dalla riproduzione di un ordine che al posto di favorire la realizzazione del soggetto, ne detta l'asservimento. Così, l'esercizio di una critica che invade l'esistenza umana corrisponde, essenzialmente, all'atto del criticare quegli aspetti dell'organizzazione sociale che la offendono<sup>361</sup>.

La critica di Habermas, che Walter Privitera definisce “una critica che prende in parola”, consiste, invece, “nel pensare fino in fondo i potenziali cognitivi presenti nei concetti con cui si ha a che fare”<sup>362</sup>. Nella sua teoria il concetto di dominio è rideterminato come precipua relazione intersoggettiva: esso perviene così a corrispondere non tanto alla manipolazione degli oggetti, quanto piuttosto all'alterazione delle relazioni intersoggettive, e in particolare alla distorsione dei rapporti comunicativi, che rappresentano lo “scheletro” di quelle stesse relazioni. Una comunicazione distorta avviene, quando i soggetti non hanno cosciente controllo su di essa, ossia quando il loro agire non risulta da una libera decisione: una comunicazione non-libera si ha, in buona sostanza, quando il soggetto, nel suo comunicare e compiere azioni, è agito da “entità” esterne. In tal caso, accade che i soggetti danno origine ad una comunicazione che è solo apparente, fittizia: i simboli che essi impiegano non rispondono all'espressione autentica da parte degli individui, ma sono mobilitati da moventi estranei e inconsci<sup>363</sup>. Questi simboli generati da una comunicazione disallineata “si incarnano, poi, nelle istituzioni politiche, nelle norme sociali e morali, nel sistema di valori, nelle immagini del mondo, nella cultura e nelle ideologie”<sup>364</sup>. Gli individui, e i gruppi, accettano questo sistema simbolico come se si trattasse di un mondo reale e giusto: tuttavia, esso non è davvero tale, ma assume questo aspetto poiché i soggetti non sono capaci di ricondurlo sotto il regime dell'autenticità e della spontaneità. Il mondo sociale è, così, illustrato da Habermas in termini di relazioni comunicative, che assumono i tratti del dominio quando sono regolate da un codice distorto<sup>365</sup>. In questo senso, la teoria della “situazione comunicativa ideale”, rappresentando condizioni ideali non realizzate, ma in qualche modo operanti nella comunicazione ordinaria, giunge a costituire il criterio di riferimento attraverso cui criticare ogni tipo di comunicazione ideologica, distorta e reificata. La svolta linguistica si combina, così, in Habermas con una svolta normativa, in virtù della quale la teoria critica sembra abbandonare la classica procedura immanente della negazione determinata<sup>366</sup>.

---

<sup>361</sup> W. Privitera, *Gli usi della sfera pubblica*, cit., p. 33.

<sup>362</sup> Ivi, p. 34.

<sup>363</sup> L. Cortella, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 384-387.

<sup>364</sup> *Ibidem*

<sup>365</sup> Ivi, p. 409.

<sup>366</sup> L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, in “POLITICA&SOCIETÀ”, n.3, 2015, p. 343.

Uno degli obiettivi principali della teoria dell'agire comunicativo è, difatti, quello di lasciar emergere i paradossi della modernità, delineando lo scenario dell'esistenza sociale alla luce degli stessi. Cioè, essa mira a sviluppare una tipologia di teorizzazione sociale che restituisca alla teoria critica la capacità di combinare analisi "esplicativo-diagnostiche" dei processi di riproduzione sociale in crisi con un interesse "normativo-pratico" per la difesa di forme di vita autonome. Come già osservato, Habermas concepisce la società, e l'esistenza sociale nel suo complesso, come costituita da due ambiti: quello del mondo vitale, strutturato simbolicamente, e quello del sistema che si autoregola. L'uno può dirsi coincidente con la conoscenza pre-teorica e l'esperienza ordinaria degli individui, l'altra invece corrisponde alla realtà delle strutture astratte e delle norme istituzionalizzate che organizzano l'interazione sociale, e che però non sono immediatamente intelleggibili per i soggetti. In conformità rispetto a ciò che prima è stato spiegato, questi due momenti dovrebbero essere tenuti insieme, non solo di fatto – ossia nella misura in cui la loro connessione impedisce l'emersione di distorsioni e paradossi – ma anche a livello teorico: ovvero, chi intende indagare l'andamento della società deve necessariamente pensare questi due ambiti come connessi (connessi ma non intrecciati, ossia connessi ma sempre separati l'uno dall'altro). Ciò poiché è dalla disequilibrata relazione tra le due aree che emergono i paradossi e i conflitti, i quali si annidano nel mondo della riproduzione sociale e simbolica.

È sempre importante tenere conto, per capire il movimento dialettico di critica e crisi che si dispiega in Habermas, che le situazioni critiche sono, dalla sua prospettiva, "patologie sociali" a carico del mondo della vita, che derivano dall'invasione di quest'ultimo da parte del sistema. Questa interpretazione indica due possibili approcci per spiegare i problemi di riproduzione sociale: quello della "crisi oggettiva del sistema" e quello della "crisi soggettiva". La prima descrive l'aspetto oggettivo delle contraddizioni e dei disturbi strutturali-materiali a livello sistemico della società, mentre la seconda si riferisce alla deformazione dell'esperienza soggettiva e sociale degli individui che, della crisi, subiscono i riverberi. La distinzione analitica tra questi due aspetti del momento critico richiede sia un'analisi sistemica che un'indagine critica dei disturbi del tessuto comunicativo delle relazioni sociali. L'ultima operazione è necessaria affinché le situazioni di crisi possano essere discusse a livello normativo<sup>367</sup>.

Quindi, se il concetto, l'esperienza e gli esiti della crisi nelle società capitaliste si delineano secondo la disgiunzione tra sistema e mondo della vita, ne deriva che il concetto e la pratica della critica si collochino proprio nello spazio di questa divisione. La critica diventa pertanto, in qualche modo,

---

<sup>367</sup> R. Cordero, *Crisis and Critique*, cit., p. 69.

l'arbitro della disputa dialettica tra sistema e mondo della vita. Così, se pensato in relazione all'azione comunicativa, il potenziale sociale ascrivibile all'esercizio della critica assume una connotazione particolare nelle società capitalistiche, dove la crisi tende ad essere esclusa dall'ambito della discorsività, a meno che non si tratti di narrazione della stessa come "destino inevitabile". Essa, cioè, può contribuire a circoscrivere i contorni concettuali, sostanziali e normativi della realtà sociale e delle esigenze che animano i suoi attori<sup>368</sup>.

Ma la critica è legata alla crisi molto più che come atto di traduzione del linguaggio oggettivo dei problemi sistemici in problemi pratici di integrazione sociale. La critica si relaziona con la crisi attraverso un'alternanza tra un "atteggiamento propositivo" e un "atteggiamento performativo". Nel primo caso, la critica si rapporta alla crisi come un osservatore di second'ordine, che in termini diagnostici descrive e spiega i meccanismi astratti delle tendenze alla crisi che non sono immediatamente evidenti agli individui; nel caso dell'atteggiamento performativo invece, la critica si avvicina alla crisi a livello pre-teorico, cioè come esercizio che procede dal soggetto che nella crisi è coinvolto. Mantenendo un certo equilibrio tra le due propensioni, l'indagine critica può contribuire a svolgere un ruolo decisivo: cambiare il contesto in cui la crisi è discussa e pensata pubblicamente<sup>369</sup>.

È in questo senso che si potrebbe sostenere che, per la teoria sociale di Habermas, non esiste critica senza crisi: senza situazioni oggettive di disturbo la pratica della critica non potrebbe essere avviata; così come anche, senza l'elaborazione comunicativa della critica, l'esperienza della crisi non può essere vista. Ciononostante, non si deve presumere che tra crisi e critica ci sia un'unità continua e inarrestabile, poiché la traduzione di un termine nell'altro può sempre fallire. Ciò potrebbe accadere, per esempio, quando la critica sociale si allontana dalle perplessità del mondo in una pura soggettività o in una denuncia morale senza oggetto (cioè, una critica senza crisi), o quando le nostre risposte concrete alla crisi precludono la possibilità di un'argomentazione politica e introducono considerazioni di carattere normativo (cioè, crisi senza critica).

Nelle società capitalistiche contemporanee la sospensione della traiettoria che unisce la crisi alla critica ha certo, però, una sua molteplice espressione. Basti dire che la risposta alla discontinuità che le crisi introducono (soprattutto nella sfera economica e politica) è spesso determinata dal successo dell'assorbimento e della stabilizzazione della crisi come condizione normale. In questo contesto, la critica, benché accettata, è spesso minacciata dai discorsi che inquadrano la crisi nel linguaggio dell'"assenza di alternative" e che trasformano il dibattito pubblico in un monologo de-

---

<sup>368</sup> Ivi, p. 70.

<sup>369</sup> *Ibidem*

socializzato. Ciò detto, questo non dovrebbe impedirci di individuare un potente motivo di critica per combattere la reificazione della crisi e l'addomesticamento della critica stessa.

In ogni caso, se la critica teorica della società si fonda sulle pratiche comunicative quotidiane, come sostiene Habermas, il rapporto tra crisi e critica non può rimanere una costellazione di concetti o un “modello di analisi” solo per il teorico sociale. Questo dovrebbe anche essere concepito e esaminato come una relazione empirica che si sostanzia quando i membri della società si impegnano a problematizzare i conflitti latenti, a sollevare rivendicazioni normative concrete e a richiamare l'attenzione sulle conseguenze della crisi e dei processi nei quali essa si articola. È solo in questo modo che la critica sociale può potenziare cambiamenti nei parametri della discussione pubblica ed esporre i limiti delle istituzioni, nonché delle norme che sostengono la società<sup>370</sup>.

Ne deriva che appaia necessario ragionare altresì sul carattere generatore della crisi, che certo attiva la critica, ma che prima ancora conserva in sé un potenziale di innovazione. La crisi, invero, aiuta a discernere le dicotomie e le contraddizioni della società, nonché quelle proprie dell'esistenza umana che le è connessa: la crisi è una distinzione che produce significato, consentendo così l'esercizio della critica. Ne deriva che dalla crisi non si possa prescindere: né per superare ciò che essa stessa impone né per realizzare ciò che preclude. Pertanto, se volessimo riconoscerle uno statuto simbolico, la crisi potrebbe allora essere pensata, seguendo quanto suggerito da Janet Roitman in *Anti-crisis*, come “un punto cieco”, cioè come un elemento capace di regolare le costruzioni narrative del mondo o, anche, il racconto dell'esistenza umana: essa, invero, permette a certe domande di sorgere, escludendone delle altre<sup>371</sup>.

---

<sup>370</sup> Ivi, pp. 73-75.

<sup>371</sup> J. Roitman, *Anti-Crisis*, Duke University press, Durham and London 2014, p. 94.

## 4. CRITICA DELLA CRISI CONTEMPORANEA (COMBINAZIONI E APERTURE)

Ora, tenendo conto della disputa Luhmann-Habermas, si intende procedere all'analisi di alcune sue "articolazioni". Ovvero, saranno adesso riportati alcuni tentativi di ragionamento – parallelo e/o combinato – circa gli approcci sistemico e critico, che continueranno ad essere indagati alla luce del concetto di crisi. È così dimostrato un interesse circa le modalità attraverso cui i due approcci sono portati a leggersi reciprocamente e a dialogare. La convinzione che anima questo lavoro è quella secondo cui diverse prospettive teoriche possano comunicare tra loro. In altre parole, si ritiene che, se le teorie sono strumenti, come sosteneva Richard Rorty, è necessario un multilinguismo teorico, che si traduce nella capacità di passare da un lessico teorico all'altro, in uno spirito pragmatico di apertura alla pluralità<sup>372</sup>.

### 4.1 METODO SISTEMICO ED ESERCIZIO CRITICO

#### 4.1.1 Critical Systems Theory: un nuovo paradigma

Esiste un tentativo, più o meno strutturato, di delineare un percorso di combinazione teorica tra la teoria dei sistemi sociali e la teoria critica, che prende il nome di "Critical Systems Theory". Questo tentativo è qui ricostruito, non perché esso riveli una particolare interpretazione del concetto di crisi, ma piuttosto perché sviluppa un'idea di critica che si combina con l'intento descrittivo. Ci allontaniamo così momentaneamente dall'oggetto principale della ricerca, per rendere conto di un tentativo di analisi sistemico-critico che appare essere interessante alla luce delle riflessioni finora svolte.

La "teoria" sistemico-critica sembra costituirsi su un presupposto analogo rispetto a quello da cui ha proceduto Habermas, sebbene essa abbandoni le determinazioni comunicative, attingendo all'esperienza dei padri fondatori della Scuola di Francoforte. Essa è impiegata, in particolar modo, per analizzare criticamente il diritto e le sue diramazioni.

La teoria critica dei sistemi non esiste come progetto analitico strutturato, ma si configura piuttosto come una traiettoria teorica, che alcuni studiosi, tra cui Gunther Teubner e Andreas Fisher-Lescano, hanno scelto di segnare e seguire<sup>373</sup>. L'impianto e le intenzioni teoriche sono stati descritti da

---

<sup>372</sup> H. Rosa, A. Reckwitz, *The late modernity in crisis*, cit., pp. 93-94.

<sup>373</sup> Rudolf Wiethölter ha coniato l'espressione "teoria critica dei sistemi", introducendo il concetto in un seminario organizzato insieme a Gunther Teubner e Fisher-Lescano nell'estate del 2007 sul tema del "pluralismo costituzionale nella società mondiale".

quest'ultimo in un articolo del 2012 dal titolo, dichiarativo, *Critical Systems Theory*<sup>374</sup>. La teoria critica dei sistemi, come suggerisce la denominazione, muove da una lettura sistemica della società; al contempo, è animata da una serie di intenzioni che possono essere rintracciate nel pensiero dei primi esponenti della teoria critica francofortese. Questo approccio è stato promosso in particolare proprio da Teubner, come teoria dei sistemi della società mondiale, concepita anche come teoria critica dei sistemi sociali. L'impostazione di quest'analisi trascende la mera descrizione dei problemi strutturali e sottopone a critica le strutture sociali. La teoria critica dei sistemi si concentra, così, sulle antinomie delle strutture sociali; cioè, essa intende esercitare una critica immanente con una propensione alla revisione. Persegue, in poche parole, il proposito di individuare i processi sociali che permettano di superare gli ordini sociali reificati, dispiegandosi all'insegna di alcuni elementi cardine, che possono essere ricondotti alla tradizione di teoria critica. Fisher-Lescano ne enuncia alcuni:

1. il pensiero si articola in concetti socio-sistemici, che trascendono le semplici relazioni di reciprocità a causa della loro complessità;
2. il presupposto secondo cui la società sia basata su paradossi, antagonismi e antinomie fondamentali;
3. la strategia di concettualizzare la giustizia come formula contingente e trascendentale;
4. la forma di critica immanente come atteggiamento di trascendenza;
5. l'obiettivo dell'emancipazione sociale (e non solo politica) in una "associazione di individui liberi"<sup>375</sup>.

Come si diceva, dell'impianto sistemico questa teoria conserva una certa lettura della realtà, ossia la tendenza a interpretare il mondo come suddiviso in sistemi e sottosistemi, cioè come essenzialmente differenziato. Ciononostante, mentre Luhmann presuppone il nesso tra "comunicazione e comunicazione"<sup>376</sup>, ovvero l'idea secondo cui il sistema comunica comunicando (è la comunicazione a regolare l'esistenza del sistema, come un processo che si ripropone costantemente, colmando da sé ogni possibile lacuna), la teoria critica dei sistemi intende rivelare le

---

<sup>374</sup> Si veda A. Fisher-Lescano, *Critical Systems Theory*, cit.

<sup>375</sup> A. Fisher-Lescano, *Critical Systems Theory*, cit., p. 4

<sup>376</sup> *Ibidem*

contingenze e le contraddizioni politiche di queste interconnessioni, assumendo la teoria sistemica con un intento decostruttivo. Invero, se Luhmann “immunizza” la teoria dei sistemi rispetto ai requisiti normativi derivanti dalla necessità di adeguatezza ambientale, la teoria critica dei sistemi invece si mostra sensibile alle contraddizioni sociali e alla possibilità di costruire un ordine sociale “giusto”. Questo permette una svolta normativa della teoria dei sistemi, che Luhmann non ha mai realizzato: “Despite this anti-normative claim, critical systems theory leads Niklas Luhmann’s unmanned flying object back to earth after its blind flight above the clouds and the volcanoes of Marxism”<sup>377</sup>.

Per questi autori, il punto di partenza è, come premesso, la considerazione della società come internamente differenziata<sup>378</sup>. Ora, per Luhmann il processo di differenziazione porta alla costituzione di diversi sistemi e sottosistemi imbricati tra loro, tuttavia ciò non impedisce di percepire, come risultante, un’interpretazione olistica del concetto di sistema (e di società, nel suo complesso). Per Teubner, che pure condivide l’approccio luhmanniano, la procedura di differenziazione porta alla nascita di agglomerati reticolari indipendenti e comunicanti insieme, e che specialmente sopravvivono, riproducendosi, a livello globale. Ne deriva che, concependo il mondo in questi termini, egli colga una minaccia diretta agli spazi di autonomia individuale e sociale: questa minaccia è correlata, in sostanza, alla regolazione unitaria delle istituzioni e organizzazioni del mondo. Una società pensata come policentrica sollecita la necessità di regolare le sue distinte articolazioni in maniera diversificata e, altresì, a trattare l’individuo non tanto nella sua singolarità, quanto piuttosto nella moltitudine delle declinazioni che esso può assumere, in relazione alle aree entro cui si muove e opera<sup>379</sup>.

Come si può evincere, questa teoria, di cui qui si stanno ricostruendo le linee metodologiche, risponde a un intento descrittivo della realtà sociale, senza tuttavia ridursi a tale scopo. Essa invero tende anche a lasciar emergere i paradossi insiti nei meccanismi sociali, operazione che si attiva

---

<sup>377</sup> *Ibidem*

<sup>378</sup> Questa impostazione è particolarmente cara a Gunther Teubner. Egli invero, anche insieme allo stesso Fisher-Lescano, si è occupato dell’analisi della parcellizzazione del diritto, che si è sviluppata insieme al determinarsi della cosiddetta “società globale”. Egli registra, ad esempio, un’esplosiva proliferazione di corti e tribunali in tutto il mondo che appaiono essere “indipendenti, globalmente attivi ma limitati settorialmente”. Questa frammentazione globale del diritto non è concepita come esito dell’internazionalizzazione dell’economia, ma deriva piuttosto dalla manifestata incapacità degli Stati-nazione di adeguarsi agli emergenti mercati globali distinti. Il motore di questo sviluppo, che Teubner e Fisher-Lescano definiscono “globalizzazione policentrica”, è proprio la differenziazione accelerata della società in termini sociali autonomi: ognuno dei reticoli risultante da questa progressiva differenziazione supera i confini territoriali per costituirsi globalmente. Cfr. A. Fisher-Lescano, G. Teubner, *Regime-Collisions: The Vain Search for Legal Unity in the Fragmentation of Global Law*. in “Michigan Journal of International Law”, n. 25, 2004, pp. 999-1046; trad. it. e cura di R. Prandini, *Scontro tra regimi: la vana ricerca di unità nella frammentazione del diritto globale*, in G. Teubner, *La cultura del diritto nell’epoca della globalizzazione*, Armando, Trieste 2005, pp. 139-146.

<sup>379</sup> Cfr. A. Fisher-Lescano, *Critical System Theory*, cit., p. 7.

mediante l'esercizio di una critica immanente. L'idea di contraddizione che la teoria condivide è, seguendo la lezione di Adorno, un'idea di "contraddizione contro la realtà"<sup>380</sup>: nello specifico, per la teoria critica dei sistemi queste contraddizioni sono, genuinamente, politiche<sup>381</sup>, controproducenti rispetto alla possibilità per l'individuo, e per i singoli gruppi, di autodeterminarsi. In questo senso, la teoria critica dei sistemi non può assumere l'aspetto di una mera "tecnologia sociale", cioè di una descrizione estrinseca o di una semplice auto-descrizione teorica, delineandosi piuttosto, come un tentativo articolato di critica della società. Ciò vuol dire che questa indagine che essa compie non si determina a partire dall'adozione di un punto, anonimo, d'osservazione esterno alla società, ma si costituisce piuttosto come critica immanente, cioè come critica che nasce dall'interno. Questa critica si dispiega precisamente come atteggiamento o come propensione, le cui potenzialità risultano dall'operazione che essa stessa incarna: la separazione delle cose e delle interpretazioni del mondo, la scissione tra ciò che è evidente e ciò che non lo è.

La teoria critica dei sistemi assume come contesto di avvio soprattutto il diritto della società. Essa parte dall'assunto secondo cui il diritto è, in conformità alla logica di differenziazione funzionale, istituito globalmente come sistema sociale unitario. L'unità del diritto globale, però, non è più, come nel caso dello Stato-nazione, fondata strutturalmente entro una coerenza normativa garantita, ma poggia ora invece su "processi che derivano da quelle modalità di connessione tra operazioni giuridiche che trasferiscono il valore della legalità anche tra ordini giuridici fortemente eterogenei"<sup>382</sup>.

Ne discende che questa teoria si dica contraria alla prospettiva gerarchizzante e totalizzante del diritto razionale moderno, motivo sulla scorta del quale assume come suo impegno principale quello di decodificare "the production of form as political"<sup>383</sup>, rischiarando le contraddizioni costitutive della società. Questa impresa può avere successo, secondo i suoi "promotori", a patto che il tentativo sia concepito in maniera decostruttiva.

La normatività, spiega Fisher-Lescano, non rappresenta solo un contesto di aspettative non soddisfatte, ma anche la giustificazione del diritto nell'antagonismo. La differenza tra forma e

---

<sup>380</sup> Petrucciani rende conto del concetto di *contraddizione* in Adorno nel volume, allo stesso dedicato, *Introduzione a Adorno*: "Ma la contraddizione non si registra solo, come in Hegel, nel singolo momento in quanto separato 'intellettualisticamente' dalla totalità nella quale acquista il suo senso: per Adorno è verissimo che il singolo momento o determinazione rinvia all'Intero, e che non lo si capisce fuori da questo, ma l'Intero a sua volta è ancora contraddizione, che preme per essere superata ma non è ancora risolta né conciliata" (S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 171).

<sup>381</sup> Cfr. A. Fisher-Lescano, *Critical System Theory*, cit., p. 7.

<sup>382</sup> G. Teubner, A. Fisher-Lescano, *Scontro tra regimi: la vana ricerca di unità nella frammentazione del diritto*, in *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione*, cit., p. 148

<sup>383</sup> A. Fisher-Lescano, *Critical Systems Theory*, cit., p. 12

produzione di forma – tra forma e potere – è un aspetto stesso della normatività: il potere, dalla cui espansione emerge la forma, è contemporaneamente un'esigenza che si rivolge contro la forma stessa. Questa esigenza richiede che la forma corrisponda al suo altro, che gli renda giustizia<sup>384</sup>.

La teoria critica del diritto (dei sistemi) integra questa richiesta normativa, che nel caso del diritto si rivolge contro la legge in forma di paradosso. Nella sua ricerca di giustizia, essa discute con e attraverso il diritto e si assoggetta ai vincoli sistemici, con lo scopo di liberarsene, contribuendo a rompere quella dimensione di “incantamento del mondo”. In questo senso, la teoria critica dei sistemi esplora le possibilità di una scienza giuridica socialmente adeguata e sociologicamente strutturata. Questo tentativo ha preso corpo, ad esempio, attraverso la prospettiva giuridica delle reti<sup>385</sup>, delle collisioni di regimi<sup>386</sup>, delle collisioni di principi organizzativi delle società<sup>387</sup> e matrici transnazionali<sup>388</sup>.

Per Fisher-Lescano due aspetti di questa critica appaiono essere particolarmente rilevanti, se si discute di diritto, e sono: la critica dei valori e la critica dello statalismo. Nel primo caso, Fisher-Lescano evidenzia come il tentativo di rimodulare, dal punto di vista giuridico, i conflitti sociali sulla struttura e sulla distribuzione in impianti di valori e principi in cui è possibile introdurre concordanza pratica, sia essenzialmente inadatto a risolvere il problema dei conflitti sociali del XXI secolo, poiché in questo modo sono rese irriconoscibili le lotte sociali nel diritto; pertanto, questo metodo deve essere sostituito attraverso, anzitutto, la determinazione di premesse per la tutela degli spazi di autonomia e la delineazione di una “libertà condizionata” sperimentale che possa consentire l'autoregolamentazione della società<sup>389</sup>. Nel caso, poi, della critica dello statalismo, Fisher-Lescano spiega che a usurpare gli spazi di autonomia della società non è più solo la politica. I sistemi sociali – così, la tesi di Habermas circa la “colonizzazione del mondo della vita” perviene ad essere accolta dalla teoria critica dei sistemi sociali – comportano particolari rischi, che devono essere contrastati introducendo l'obbligo di agire in modo reattivo rispetto all'ambiente sociale<sup>390</sup>.

---

<sup>384</sup> *Ibidem*

<sup>385</sup> Cfr. G. Teubner, *Netzwerk als Vertragsverbund*, Nomos, Baden-Baden, 2004; si veda anche T. Vesting, *Rechtstheorie*, Beck, Munich 2007.

<sup>386</sup> Cfr. A. Fischer-Lescano, G. Teubner, *Scontro tra regimi: la vana ricerca di unità nella frammentazione del diritto globale*, cit.

<sup>387</sup> Cfr. G. Teubner, A. Fisher-Lescano, *Cannibalizing Epistemes: Will Modern Law protect Traditional Cultural Expressions?*, in C. B. Graber and M. Burri-Nenova (a cura di) *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions*, Edward Elgar, Cheltenham 2008, pp. 17 ss.

<sup>388</sup> Cfr. G. Teubner, *The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by “Private” Transnational Actors*, in “Modern Law Review” vol. 69, n. 3, 2006, pp. 327-346.

<sup>389</sup> A. Fisher-Lescano, *Critical Systems Theory*, cit., p. 13.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

La critica dei valori e dello statalismo dà concretezza alla teoria critica dei sistemi, che si struttura così come monito a intervenire nelle lotte sull'adeguatezza sociale del diritto. L'approccio decostruttivo che anima questa teoria mira, allora, a esplorare le condizioni di possibilità per la realizzazione di un ideale classico d'emancipazione e si interroga su come l'uscita dalle relazioni reificate possa essere resa possibile.

La considerazione secondo la quale le istituzioni sociali siano ancora eteronome, tanto da non permettere all'individuo di auto-determinarsi realmente, si situa come premessa di tale slancio. Ne discende l'emergere di una serie di esigenze concrete, il cui scopo è quello di rivelare, in una prospettiva critico-emancipatoria, il nucleo normativo delle istituzioni e delle pratiche nella realtà.

In contrasto con il modello della co-evoluzione dei diritti umani e dei diritti politici alla partecipazione, la teoria critica dei sistemi non si occupa di un modello procedurale di giustificazione che indaga, in modo astratto, le condizioni di universalità delle norme; essa non è interessata all'implementazione di nozioni sostanziali di giustizia, ma è attenta piuttosto alla possibilità di stabilizzare la resistenza normativa nella prassi. Generalizzando e rideclinando la funzione della Costituzione come conquista evolutiva, i processi di costituzionalizzazione della società sono destinati a essere sostenuti, stabilizzati e resi permanenti. La loro preoccupazione principale, pertanto, appare essere quella di mantenere le istituzioni sociali socialmente reattive, sia attraverso l'impegno immediato degli attori privati nei confronti dei diritti umani e fondamentali, sia mediante l'attenzione per i diritti ambientali, per i diritti degli animali e per i diritti istituzionali di protezione degli spazi transpersonali di libertà.

Altresì, è il processo stesso di generazione del diritto a dover essere socializzato, prima di tutto mediante l'attribuzione originale di giustificazioni giuridiche e diritti all'azione: con ciò, Fisher-Lescano pensa all'accoppiamento strutturale di discussione e decisione in situazioni di decision-making, alla creazione coercitiva e giuridicamente strutturata di legami tra gli spazi eterarchici e policentrici, privati e pubblici, dell'azione organizzativa e spontanea, nonché al ripristino del processo decisionale nelle procedure di autoregolamentazione della società. In altri termini, si tratta di aprire le decisioni strutturali della società, in relazione al processo democratico, attraverso lo sviluppo di diritti costituzionali della società mondiale, che liberino il potenziale della società civile globale.

La preoccupazione centrale della teoria critica dei sistemi è, dunque, la rigenerazione delle relazioni sociali mondiali di autonomia attraverso la rottura dei modelli di stratificazione delle istituzioni sociali. La nozione sistemico-teorica di reattività sociale (intesa come *impegno* a stimolare, e conservare, la reattività sociale) è, in definitiva, parallela rispetto al concetto di "mimesi"

rinvenibile nell'impianto di teoria critica<sup>391</sup>. Questo concetto, però, qui si radicalizza: l'ordine (o gli ordini) mondiale dei sistemi sociali devono adottare una relazione mimetica con la realtà esterna al sistema. Ossia, devono lasciare che la trascendenza appaia nella realtà: la negazione dell'esistente nella "mimesi dell'esistente" diventa così, da questa prospettiva, il compito di tutti i sistemi sociali. Essi dovrebbero tendere all'obiettivo della salvaguardia delle pratiche di resistenza nelle norme, mantenendo liberi gli spazi di spontaneità e aiutando la nozione di organizzazione democratica, le istituzioni sociali, le organizzazioni e le reti a prevalere. Emerge così come, di fronte alle tendenze alla produzione ricorsiva e ordinata della società postmoderna, la teoria critica dei sistemi, in linea con la prima generazione della teoria critica, sembri privilegiare, al contrario, il disordine, la deviazione, e l'idea del cambiamento necessario<sup>392</sup>.

#### 4.1.2 Una critica senza crisi

Se Fisher-Lescano e Teubner rintracciano la possibilità di coniugare la teoria dei sistemi sociali con un orientamento di teoria critica, dando origine a una teoria della società critico-descrittiva, imperniata principalmente sull'analisi del diritto e delle sue trasformazioni, la sociologa luhmanniana Elena Esposito si spinge oltre. Esposito coglie nella sola teoria dei sistemi sociali le risorse per elaborare una critica della società, pur in assenza di un concetto di crisi sociologicamente determinato. Ossia, in parole più semplici, Esposito ritiene che la teoria dei sistemi sociali sia animata da un impegno critico.

Nelle pagine precedenti si è osservato come la teoria dei sistemi sociali, sebbene riesca nel tentativo di descrivere i meccanismi che muovono le società complesse, si dimostra essere incapace di articolare una critica adeguata, a causa del mancato sviluppo di un concetto di crisi sociologicamente determinato. Ciò è legato all'importanza che Luhmann ascrive alla capacità del sistema di riprodursi ricorsivamente da sé e, così anche, di auto-osservarsi<sup>393</sup>. Questa attitudine, che

---

<sup>391</sup> "Benché non esista all'interno della *Dialettica dell'illuminismo* una teoria articolata della *mimesi* vi sono alcuni luoghi all'interno dell'opera in cui Horkheimer e Adorno ne parlano in modo positivo: di essa si dice che 'coglie effettivamente l'oggetto' e che, a differenza dell'atteggiamento proiettivo della ratio, non assimila l'ambiente a sé, ma 'si assimila all'ambiente', assumendolo come 'il modello a cui l'interno aderisce e si adegua', dunque non come qualcosa di estraneo ma di familiare. La *Dialettica dell'illuminismo* interpreta la civiltà come una grande degenerazione dell'atteggiamento mimetico. (...). (La *mimesis*) non costituisce un'alternativa alla ratio ma più precisamente il modello del pensiero critico, ovvero qualcosa che è possibile sviluppare dal l'interno dello stesso illuminismo". (L. Cortella, *Una dialettica della finitezza*, Meltemi, Roma 2006, pp. 19-20).

<sup>392</sup> A. Fisher-Lescano, *Critical Systems Theory*, cit., p. 15.

<sup>393</sup> "Déjà au niveau opérationnel, le système de la société est contraint d'observer sa communication er, en ce sens, de s'auto-observer. Pour cela, il suffit pourtant tout d'abord d'observer le faire-part comme action, comme s'il était un objet déterminé (par lui-même). À la suite de quoi se développe la distinction de l'autoréférence et de l'hétéroréférence, avec laquelle le système réagit au fait qu'il génère, par ses opérations, sa propre forme, c'est-à-dire la différence du

dalla prospettiva qui assunta, preclude la possibilità di una critica, diventa per Elena Esposito un elemento a partire dal quale, invece, la critica può svilupparsi.

L'auto-descrizione della società, prima si è detto, può in un certo senso assumere i connotati della critica. Tuttavia, nel contesto di questo lavoro si ritiene che essa non possa legittimamente definirsi tale poiché sembra dispiegarsi su un piano eccessivamente immediato ed "esterno", rinunciando allo scavo di ciò che non è direttamente rintracciabile: ovvero, si pensa che essa non concorra alla rivelazione delle contraddizioni intrinseche alla società, sebbene riesca a dare conto dei suoi meccanismi cardinali. Elena Esposito, a questo proposito, propone una lettura diversa, che vale la pena approfondire.

Esposito muove dalla ricostruzione di alcuni aspetti di congiunzione e prossimità (che si condividono) tra la teoria dei sistemi sociali e la teoria critica, per arrivare in un secondo momento ad enunciare le distinzioni. Esposito persegue così l'obiettivo di dimostrare che la critica esercitata dalla teoria critica non sia l'unica forma di critica possibile.

L'elemento di partenza è l'idea della descrizione della società, o meglio quella secondo cui ogni critica parta, inevitabilmente, dalla descrizione della società. È opportuno premettere che tanto la teoria dei sistemi sociali quanto la teoria critica concepiscono la società come totalità, ossia muovono da un'immagine olistica della stessa<sup>394</sup>: la società, in questo senso, non si struttura a partire da un fondamento unico e stabile, ma si costituisce attraverso le relazioni ed è in questi termini che è descritta. L'idea di "totalità" sociale assunta dalla teoria critica è ben chiarita da queste parole di Adorno:

La totalità sociale non conduce affatto a una vita propria, al di sopra di quella di ciò che essa raccoglie e di cui essa consiste. Si produce e riproduce attraverso i suoi singoli momenti. (...). Come quel tutto non deve essere separato dalla vita, dalla cooperazione e dall'antagonismo dei suoi elementi, così, viceversa, nessun elemento può essere compreso (neppure limitatamente al suo funzionamento) senza considerare il tutto, che ha la sua essenza nel movimento del singolo stesso. Sistema e singolarità sono reciproci, e possono essere conosciuti solo nella loro reciprocità<sup>395</sup>.

---

ystème et de l'environnement. Une observation continue à l'aide de la distinction de l'autoréférence et de l'hétéroréférence condense les références correspondantes et les concentre dans la distinction du système et l'environnement. Cela rend possible une auto-observation d'un nouveau style, à savoir l'attribution de thèmes au système lui-même par différence avec son environnement" (N. Luhmann, *La società de la società*, cit., p. 589).

<sup>394</sup> E. Esposito, *Critique without crisis: Systems theory as a critical sociology*, cit., p. 21.

<sup>395</sup> Così si è espresso Adorno in occasione del *Positivismusstreit*, la diatriba sul positivismo che lo ha visto coinvolto insieme a Popper, Dahrendorf, Albert, Pilot e al suo allievo Habermas. Cfr. T. W. Adorno, *Sulla logica delle scienze sociali*, in T. W. Adorno, K. R. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert, H. Pilot, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Verlag GmbH, Neuwied und Berlin 1969; trad. it. di A. Marietti Solmi, a cura di H. Maus e F. Fürstenberg, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Einaudi, Torino 1972 cit. p. 127.

Entrambi gli approcci, altresì, procedono a partire da una descrizione dell'assetto sociale di cui tuttavia la teoria critica intende anche lasciar emergere opacità e contraddizioni, mentre la teoria dei sistemi si arresta su un livello unicamente descrittivo. Peraltro, la descrizione operata dalla teoria critica parte dall'assunzione di oggettività della realtà<sup>396</sup>, a differenza dalla teoria dei sistemi per la quale invece la realtà è sempre diversa, a seconda proprio della descrizione o, più esattamente, a seconda della posizione da cui questa si attiva.

Ne deriva che, per Esposito, le discrepanze tra i due approcci emergano non tanto in relazione ai presupposti di partenza della critica, quanto più spiccatamente in relazione alle modalità di esercizio della stessa.

La teoria critica, che adotta la critica immanente<sup>397</sup>, assume il punto di vista dell'oggetto criticato e capovolge dall'interno il significato che esso intende attribuirsi e proporre di sé. Essa porta alla luce, in questo modo, il conflitto tra ciò che l'oggetto è e ciò che intende essere. La critica messa in atto dalla teoria critica si delinea così come un'autocritica, non di sé ma dell'oggetto che essa descrive. La sua peculiare prestazione consiste, pertanto, nel condurre l'oggetto alla contraddizione con se stesso o, più precisamente, nel mostrare come il significato che l'oggetto si attribuisce sia in contrasto con il suo significato reale<sup>398</sup>. La matrice di questo approccio è hegeliana e deriva, più esattamente, dalla concezione di "dialettica" elaborata da Hegel.

La teoria dei sistemi sociali invece opera, come si è spiegato, una descrizione capillare della società, ma procede oltre questo scopo, prevedendo altresì l'esercizio di un'osservazione di second'ordine<sup>399</sup>. Essa, cioè, si snoda lungo l'idea secondo cui la conoscenza si costituisca attraverso l'osservazione degli osservatori, ossia mediante la constatazione di ciò che essi colgono e non colgono<sup>400</sup>.

---

<sup>396</sup> "L'oggettività della struttura, che per i positivisti è un relitto mitologico, secondo la teoria dialettica è l'apriori della ragione soggettiva cosciente. (...) Non importa, ora, fino a che punto la concezione dialettica della società abbia soddisfatto alla propria esigenza di oggettività, e se questo le sia ancora possibile: essa la prende più sul serio dei suoi oppositori, che pagano l'apparente sicurezza dei loro accertamenti oggettivamente validi col prezzo di rinunciare preliminarmente a quell'idea pregnante di oggettività a cui si riferiva un tempo il concetto dell'in-sé". (T. W. Adorno, *Introduzione*, in T. W. Adorno, K. R. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert, H. Pilot, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, cit, p. 17).

<sup>397</sup> Cfr. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966; trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>398</sup> L. Cortella, *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, in "Fenomenologia e società, vol. 19, n. 1-2, 1996, pp. 2-3.

<sup>399</sup> Cfr., a questo proposito, E. Esposito, *L'operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano 1993.

<sup>400</sup> "Il sistema non ha mai accesso all'ambiente esterno, per cui tutto quello che il sistema definisce come 'mondo esterno' è una costruzione intra-sistemica. L'osservatore non può osservare insomma il mondo esterno così com'è, ma può osservare come esso costruisce il mondo esterno con cui l'osservatore stesso poi si confronta come se fosse una realtà indipendente dall'osservatore" Cfr. A. Cevolini, *Teoria come sistema – teoria dei sistemi. Sulla prassi della costruzione della teoria sociologica in prospettiva teorico-sistemica*, in "Quaderni di Teoria Sociale" n. 2, 2023, p. 29.

Taking individuality seriously means: comprehending individuals as the product of their own activity, as self-referential historical machines, which determine with each auto-operation the starting condition for further operations and are able to do this *only* through their *own* operations.

There is thus no normative integration of individuals into society. There are, in other words, no norms from which one can diverge if one wants to. And there is no consensus, if that is understood to mean that the empirical circumstances, in which individuals find themselves, somehow concur. There are only corresponding observational schemata in which an observer self-determines the observation that behaviour agrees or diverges from a norm. And this observer can also be a communicating system – a court, the mass-media ect. If we want to ask what the basis in reality of norms or of imputed consensus is, then we must observe an observer<sup>401</sup>.

Ora, è proprio questa doppia, e ricorsiva, modalità di osservazione che, per Esposito, porta alla possibilità di esercizio della critica. Questa riflessività rappresenterebbe la radice dell'atteggiamento critico, che prende le distanze da qualsiasi elemento ontologico, nonché dall'assunto che presuppone l'esistenza di un mondo dato, attorno al quale tutti gli osservatori dovrebbero essere d'accordo. Questo criterio, secondo Esposito, permetterebbe la critica, dal momento che l'interpretazione del reale può differire a seconda del punto d'osservazione, ostacolando la possibilità che un'unica, unilaterale, osservazione del mondo si produca. L'osservazione diventa così sempre contingente, soggetta all'eventualità di essere sempre "qualcos'altro".

La teoria critica combina la critica con la pretesa di razionalità, strategia che permette di far valere la superiorità della critica rispetto a qualsiasi approccio "affermativo". Nella teoria critica, la critica è critica e non una semplice osservazione, poiché non si limita a registrare, da una certa angolatura, il mondo per ciò che è; essa intende anche segnalare ciò è sbagliato e ciò che, al contrario, sarebbe giusto<sup>402</sup>. La critica immanente, praticata dalla teoria critica, è una critica che non agisce dall'alto, ma che si origina dall'interno della società. Cioè essa ricusa l'atteggiamento esternalista proprio delle teorie tradizionali, che rivendicano un punto di vista superiore, del tutto indipendente rispetto alla società. La teoria critica mira, in questo senso, a stabilire una certa distanza tra la norma e il dato, nella misura in cui si ricollega a istanze di giudizio critico e a potenzialità di emancipazione che, sebbene provengano dalle pratiche e dalle istituzioni di una società, indicano il trascendimento dai contesti che le hanno generate<sup>403</sup>.

---

<sup>401</sup> N. Luhmann, *The concept of society*, in "Thesis Eleven" n. 31, 1992, pp. 76-77.

<sup>402</sup> Cfr. L. Cortella, *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, in "Fenomenologia e società", vol. 19, n. 1-2, 1996, pp. 210-230; id. *Paradigmi di teoria critica*, cit.

<sup>403</sup> G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, cit., p. 25.

Esposito, allora, si interroga sulla necessità di questo approccio, ossia si chiede se è imprescindibile che una critica sia anche normativa. La premessa da cui si sostanzia la sua posizione è quella secondo cui ogni critica deve confrontarsi con un elemento di inevitabile cecità – una sorta di latenza – che diventa evidente solo a un osservatore. Ne risulta che nessuna osservazione possa dirsi completamente oggettiva o neutrale.

Ora, la teoria critica non si arresta alla descrizione della società di cui osserva gli elementi oscuri, ma intende anche ricusarla. Essa rivendica così il superamento di una società in cui non solo scorge latenze e contraddizioni, ma di cui rintraccia anche la crisi. È la crisi, allora, ad essere l'elemento attivatore e motivante della teoria critica, di cui quest'ultima recupera il suo senso primigenio. Come è stato spiegato, il termine crisi era originariamente impiegato per indicare il momento rivelatore di una malattia, ossia quel momento in presenza del quale non solo è possibile compiere una diagnosi ma anche esprimersi circa l'evoluzione della malattia stessa. Ovvero, quell'istante in cui all'osservazione della patologia segue l'indicazione circa le sue soluzioni, qualora della stessa non sia stata decretata l'irrimediabilità. È in questo senso che, come sostiene Habermas, la crisi appare come uno stato transitorio di disequilibrio che può essere superato<sup>404</sup>. Il riconoscimento di un evento come critico attribuisce allo stesso, immediatamente, un senso normativo, nella misura in cui la soluzione della crisi comporta una liberazione.

Declinata sul piano della società una crisi è, dunque, il risultato di una contraddizione interna che rende la società stessa intrinsecamente irrazionale. Ne deriva che il compito della critica, assunto dalla teoria critica, risiede nell'identificazione di queste crisi sulla base della nozione di razionalità. Per Esposito, tuttavia, questo approccio corrisponde a una presunzione di verità:

Like a doctor, the critic “knows better”, and therefore can teach those who do not understand how things are and what must be done – how to heal and get better. (...). The most serious crisis (for those who adopt the approach of critical theory) would be a world in which there can be no crisis because there are no crucial revealing moments and the observer himself is immersed in the world that he tries to describe. It would be a world in which the observer cannot indicate the ‘right’ course of things because he cannot see it from outside and has no independent references. This would require a different way of observing the world and oneself, and the relationship of oneself with the world<sup>405</sup>.

---

<sup>404</sup> Cfr. J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, cit., p. 4.

<sup>405</sup> E. Esposito, *Critique without crisis: Systems theory as a critical sociology* cit., p. 22.

Al contrario, la teoria dei sistemi sociali, conservando un ancoramento alla contingenza ed esercitando un'osservazione dell'osservazione, rivela inaspettatamente un potenziale critico che è, dalla prospettiva di Esposito, più adeguato rispetto a quello esibito dalla teoria critica.

La teoria dei sistemi sociali, per Esposito, rivela un potenziale critico proprio nell'esercizio della descrizione che può, se esercitata in un certo modo, diventare "critica", secondo una particolare accezione: per Esposito essa è capace, precisamente, di consentire l'ampliamento della conoscenza disponibile. Più esattamente essa rivelerebbe il suo potenziale critico nella ricorsività, ossia costituendosi come un'osservazione dell'osservazione. Questa pratica può essere attivata solo attraverso l'approccio sistemico, che rivela così per Esposito la sua utilità, relativizzando quella della teoria critica. L'efficacia di questo metodo risiederebbe nella scelta, operata da Luhmann, di non "rigettare" la società, ma piuttosto di osservarla mediante l'osservazione dell'osservatore (o meglio, attraverso l'osservazione dell'osservazione compiuta dall'osservatore)<sup>406</sup>.

In questo senso, la teoria dei sistemi, attraverso l'osservazione di second'ordine, opera su un livello diverso, che permette di "osservare la critica" senza parteciparvi. Così, nei suoi rapporti con la teoria critica, la teoria dei sistemi non critica in realtà la critica stessa, ma critica una determinata comprensione della critica e, in particolare, la mancanza di riflessione su se stessa. La teoria dei sistemi non ricuserebbe, così, la critica *tout court*, ma giungerebbe a concepirla – e praticarla – in modo diverso, proponendo una nozione di critica di cui la comprensione della teoria critica è solo una parte.

L'obiettivo di Esposito è, dunque, dimostrare che l'atteggiamento critico non è appannaggio esclusivo della teoria critica, e che un suo diverso esercizio è possibile. La teoria critica non prevede una critica di sé, pertanto una teoria sociologica che adotti un atteggiamento critico – come quella luhmanniana – non potrebbe in alcun modo essere sussunta sotto il metodo di teoria critica, proprio a causa dell'assenza di questo elemento, a suo parere, centrale. La "cecità" della teoria critica e della sua individuazione della crisi, sostiene Esposito, è la cecità dell'osservatore che pretende di trovarsi in una posizione superiore, dalla quale può indicare ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, posizione però che al contempo impedisce di prendere le distanze dalla sua stessa posizione e di percepire la necessità di un ancoramento alla società. La teoria critica, si potrebbe dire, per Esposito non è abbastanza critica perché presuppone in modo irrealistico che si possa rifiutare la società e indicare come dovrebbe essere, anche in assenza di certezze circa l'esito. Esposito osserva che, anche laddove l'osservatore riuscisse a prendere le distanze da una modalità

---

<sup>406</sup> Ivi, p. 23.

di osservazione, non potrebbe mai allontanarsi dalla società (cosa che invece a suo parere pertiene alla posizione dei teorici critici): la posizione assunta dalla teoria critica impedirebbe, pertanto, alla stessa di entrare in relazione con l'aspetto improbabile e incontrollabile del mondo: "The blindness is continuously reproduced, because is involved in the proceeding of operations"<sup>407</sup>.

Nel caso della sociologia, l'approccio critico richiede di prendere le distanze da ciò che appare normale nella società. Una possibilità per realizzare questo monito ineludibile, è allora, certamente, quella della teoria critica, che ricusa l'approccio meramente descrittivo, assumendo come proprio l'intento di liberare l'individuo dalla morsa dell'ideologia e del più generale incantamento della realtà. Ma, per Esposito, questa non è l'unica strada (e neanche la migliore): l'alternativa è quella di non riferirsi direttamente alla normalità, ma piuttosto a una diversa concezione del rapporto tra normalità e devianza, a partire dalla quale chiedersi come la società ne gestisca le articolazioni. Ossia, secondo Esposito ci si dovrebbe interrogare sul rapporto che la società instaura con l'evento inatteso, con ciò che è improbabile e non semplicemente deviante rispetto alla norma. La teoria luhmanniana si presenterebbe, in tal senso, come capace di articolare questo proposito, interpretando la critica come "capacità di operare delle distinzioni". L'atteggiamento critico, in consonanza con l'origine etimologica del termine, si sostanzierebbe nell'abilità di compiere distinzioni: tra ciò che è reale, ciò che non lo è e ciò che potrebbe esserlo in potenza. Come si ricorderà dalla ricostruzione del pensiero di Luhmann, per lui il sistema si riproduce mediante procedure di comunicazione, che a loro volta sono rese possibili dalle distinzioni che il sistema compie, in primo luogo quella attraverso cui il sistema distingue se stesso dall'ambiente; ma non solo, le distinzioni sono alimentate anche dagli atti selettivi, che consentono a certe possibilità di inverarsi, negando la realizzazione di altre alternative, che comunque restano latenti (ossia sempre sul punto di potersi attualizzare). In questa prospettiva, l'atteggiamento critico risiederebbe nell'osservare la società, delineando spazi per opzioni diverse. ma altresì si costituirebbe come osservazione dell'osservazione della società stessa, che potrebbe in questo modo essere letta alla luce di osservazioni alternative. Questo metodo che, secondo Esposito, la teoria dei sistemi sociali propone per analizzare la realtà sociale, consisterebbe in ultima istanza nel lasciar emergere l'elemento improbabile del reale. L'osservazione critica coglierebbe la contingenza (l'improbabilità) di ciò che l'evoluzione ha portato a considerare normale e non sorprendente. Quello che la teoria luhmanniana sembrerebbe suggerire è che ciò che ci è noto potrebbe anche non esserlo, o essere semplicemente diverso, a seconda delle condizioni sociali che possono essere osservate.

---

<sup>407</sup> *Ibidem*

L'osservazione critica – che ricerca le condizioni che rendono queste improbabilità – si mostra, per Esposito, propriamente sociologica, costituendosi come osservazione dell'osservazione della società. Mediante questa argomentazione, Esposito presenta la teoria dei sistemi sociali come l'esempio più compiuto di atteggiamento critico, che si sviluppa secondo un orientamento riflessivo.

L'utilità di questo approccio si rispecchia, secondo Esposito, nel presente andamento della società, che rende sempre più complesso gestire (e distinguere) normalità e devianza. La discussione sul rischio, a questo proposito, può essere esplicativa. L'importanza assunta dalla nozione di rischio dimostra come in questi anni si sia resa sempre più cogente la considerazione del rapporto tra normalità, contingenza e (im)probabilità. La società attuale è chiamata a prendere sempre più spesso decisioni che coinvolgono eventi (e danni) estremamente improbabili, che devono però essere considerati. Il concetto di rischio perviene a determinarsi come un problema pluridimensionale, che richiede logiche strutturalmente più complesse rispetto alla logica bivalente. Cioè il rischio può essere osservato in modo diverso a seconda di quali distinzioni si considerano e di come queste siano valutate<sup>408</sup>.

Ora, le procedure, le regole e i criteri di razionalità “normali” si mostrano essere, argomenta Esposito, di scarso aiuto, poiché si è indotti sovente ad attendere l'improbabile, che diventa, addirittura, una condizione usuale<sup>409</sup>. È chiaro che, entro un quadro così caratterizzato, anche il rifiuto della normalità potrebbe rivelarsi inadeguato: la negazione del rischio, sostiene Esposito, è essa stessa rischiosa e produce altri rischi per i quali non siamo attrezzati (per esempio, rifiutando il rischio di organismi geneticamente manipolati corriamo il rischio di peggiorare la fame nel mondo o di altre conseguenze imprevedibili). La sociologia critica, ovviamente, non promette alcuna sicurezza ma, secondo Esposito, può contribuire, per mezzo del criterio di osservazione delle distinzioni, alla liberazione dalle trappole della negazione e del fatalismo. Non poter sottrarsi alla pervasività delle minacce non significa che l'atto della decisione abbia perso incisività, ma piuttosto

---

<sup>408</sup> N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, cit., p. 95.

<sup>409</sup> A questo proposito Luhmann scrive: “Nella dimensione temporale il presente viene riferito ad un futuro, che si presenta ancora come *modus* del probabile o dell'improbabile. In altri termini: la forma del futuro è la forma della probabilità, che a sua volta orienta l'osservazione nel senso di forma bilaterale: come più o meno probabile o più o meno improbabile, ripartendo queste modalità su tutto ciò che può accadere. Per l'appunto il Moderno ha tempestivamente inventato il calcolo della probabilità, per potersi adeguare a una realtà fittiziamente costruita e raddoppiata. Così il presente può calcolare un futuro che può sempre avvenire in modo diverso, mantenendo la possibilità di sostenere di aver calcolato giusto, anche se gli eventi poi sono diversi. Ciò presuppone che si possa distinguere tra un futuro (o prospettive future) del presente come regno del probabile/improbabile e presunti futuri, che saranno sempre come saranno e mai diversamente”. E ancora: “Al momento presente si può decidere pertanto solo tenendo conto del probabile/improbabile, anche se si sa che ciò avviene come avviene e non altrimenti”. (Ivi, pp. 92-23).

il contrario: le decisioni possono essere determinanti, e lo sono già di per sé. Come scrive Giancarlo Corsi, che si è a lungo occupato di decifrare il codice luhmanniano, “la decisione si caratterizza per il fatto che chi decide deve costruire alternative, cioè possibilità allo stesso tempo diverse e uguali tra loro: diverse perché ogni alternativa ha presupposti e obiettivi distinti, ma uguali perché, essendo alternative, le diverse possibilità stanno sullo stesso piano”<sup>410</sup>.

L’opacità che circonda l’avvenire – che appare essere più torbida rispetto a quella che ordinariamente connota l’evento sconosciuto, perché non ancora avvenuto – non scioglie, da questa prospettiva, i nessi che legano il futuro al presente, dal momento che ciò che accadrà in futuro dipende intrinsecamente dalle scelte che si compiono oggi: se non agiamo in alcun modo, o agiamo diversamente, il futuro sarà diverso, anche se non può essere previsto. In un’ampia deviazione attraverso il presente, l’avvenire dipende dal passato – non sotto forma di continuità, ma di discontinuità. Esposito ripropone, così, una posizione espressa da Luhmann:

Noi sappiamo inoltre che molto di ciò che nei futuri presenti sarà, dipende da decisioni che noi dobbiamo prendere adesso. E ambedue le cose sono evidentemente interdipendenti: la dipendenza decisionale delle situazioni future e la frattura della continuità di essere tra passato e futuro. Infatti, si può decidere solo e fino al punto in cui non è determinato ciò che accadrà.<sup>411</sup>

L’utilità dell’approccio critico sistemico, così declinato, risiederebbe pertanto, per Esposito, nella possibilità di osservare più distinzioni, e di osservarle nitidamente: ciò agevolerebbe la gestione di eventi inattesi, permettendo di trarre dal loro inverarsi dati utili. L’assunzione di questa consapevolezza – imparare a contemplare la possibilità della sorpresa – potrebbe consentire di cogliere le connessioni del reale e di imparare dagli imprevisti. Come in un movimento circolare, tipico della ricorsività che connota la teoria sistemica, le decisioni assorbono incertezza dall’esterno<sup>412</sup> – durante l’atto del loro prodursi – e ne generano anche di nuova, quando sono osservate: questa riproduzione inesausta di incertezza, insieme all’osservazione della medesima, forgerebbero dalla visuale luhmanniana e da quella di Esposito che l’adotta interamente, l’individuo nel confronto con la società instabile.

---

<sup>410</sup> G. Corsi, *Elogio dell’incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna*, in “Quaderni di Teoria sociale”, vol. 2, n. 2, 2023, p. 36.

<sup>411</sup> N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, cit., p. 90.

<sup>412</sup> Cfr. G. Corsi, *Elogio dell’incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna*, cit., pp. 47-48.

### 4.1.3 Teoria dei sistemi sociali e critica immanente

La posizione assunta da Elena Esposito, che è carica certo di suggestività (soprattutto perché ascrive una “competenza” alla teoria dei sistemi sociali, di cui è stata notoriamente rilevata e contestata l’assenza) non può essere condivisa, alla luce di ragioni precedentemente esposte. Ossia, si ritiene che la teoria dei sistemi sociali non sia capace di articolare forme di critica sufficientemente strutturate. Anche Alexei Procyshyn ha espresso una posizione analoga, che ha giustificato rilevando l’incapacità della teoria sistemica di dare origine a una critica immanente.

L’elemento che Procyshyn prende più attentamente in esame è quello della riflessività. La riflessività per Luhmann è due cose: produzione ricorsiva delle operazioni del sistema, ma anche osservazione dell’osservazione. Nella teoria critica, invece, la riflessività è introdotta come rapporto tra l’impianto teorico e il campo al quale esso intende riferirsi, ovvero come relazione tra teoria e prassi<sup>413</sup>. Come concepita inizialmente da Horkheimer, l’attitudine alla relazione riflessiva tra teoria e prassi implica l’emergere di una domanda circa le modalità che una teoria deve assumere perché possa avere successo nella pratica, cioè sui modi attraverso cui essa possa esplicarsi. In questo senso, quello della teoria critica è un “ripiegamento produttivo”, diversamente da quello sistemico che si presenta, invece, come ripiegamento meramente “ricostruttivo”:

Il comportamento critico cosciente è parte integrante dello sviluppo della società. La costruzione del decorso storico come prodotto necessario di un meccanismo economico implica al tempo stesso la protesta contro quest’ordine, risultante essa stessa da tale meccanismo. (...). Il giudizio sulla necessità di quanto accaduto finora implica qui la lotta per la sua trasformazione da necessità cieca in necessità sensata.

Scrive, a questo proposito, Horkheimer nel saggio *Teoria tradizionale e teoria critica*<sup>414</sup>, che lascia emergere con chiarezza l’intento emancipatorio della teoria critica. Per la teoria critica le norme possono essere estrapolate dalla società stessa, al cui interno agiscono gli attori sociali che quelle stesse norme possono riconoscere. Questo approccio consente la costruzione di una teoria non-ideale, dal momento che essa non presuppone che i principi estrapolati siano massimamente razionali, né pone condizioni idealizzanti per semplificare le procedure<sup>415</sup>. In buona sostanza, i criteri che rendono intellegibili i processi di misconoscimento e oscuramento della società possono

---

<sup>413</sup> Cfr. A. Procyshyn, *Can social systems theory be used for immanent critique?*, in “Thesis Eleven”, vol. 143, n. 1, 2017, p. 109.

<sup>414</sup> M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in “Zeitschrift für Sozialforschung”, vol. 6, n. 2, 1937; trad. it. di G. Backhaus, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in E. Donaggio (a cura di), *La scuola di Francoforte*, Einaudi, Torino 2005, p. 49.

<sup>415</sup> A. Procyshyn, *Can social systems theory be used for immanent critique?*, cit., p. 100.

essere rinvenuti all'interno della stessa società che si intende criticare. A differenza di una teoria descrittiva, il teorico della decisione non-ideale può quindi estrapolare le preferenze e gli interessi, nonché i modi di deliberazione degli stessi, dal contesto entro cui gli attori sociali si muovono, così che questi possano riconoscerli come propri. In particolare, identificando i compiti normativi che dagli individui sono effettivamente condivisi, il teorico critico si dota, in questo modo, di una molla motivazionale all'azione pratica: se i criteri valutativi della teoria sono condivisi dagli attori che abitano gli spazi sociali che sono descritti e criticati, allora la diagnosi di una crisi sociale può essere concepita come punto d'avvio a partire dal quale ragionare su come porvi rimedio. L'appello alla riflessività, peraltro, consente al teorico critico di giudicare tra diversi modelli in competizione e di contestualizzare il loro lavoro, a seconda della situazione storica determinata. In sintesi, una relazione riflessiva tra contesto di riferimento e teoria consente la descrizione teorica ma anche, al tempo stesso, la designazione di soluzioni alle crisi descritte, seguendo il tracciato delineato dall'orizzonte normativo colto all'interno della società<sup>416</sup>. Ora, secondo Procyshyn questo movimento non è riproducibile dalla teoria luhmanniana: questa non instaura una relazione ricorsiva tra teoria e prassi, pertanto non è capace di attivare una critica immanente.

La nozione sistemica di osservazione implica che le descrizioni dei fenomeni sociali non corrispondono – e non possano corrispondere – ai fenomeni stessi, giacché l'osservazione prevista dalla teoria dei sistemi introduce distinzioni che sono decisive per il punto di vista dell'osservatore, ma non sono “operative” rispetto al fenomeno osservato. In questo senso, l'elemento della critica immanente, o meglio la discussione intorno a questa, permette a Procyshyn, di individuare il punto di divergenza tra la teoria sociale critica e la teoria dei sistemi sociali.

La considerazione di questo aspetto induce Procyshyn a cogliere una vera e propria incompatibilità tra i due metodi, mostrando perché le analisi teorico-sistemiche non possano essere utilizzate come parte di una critica sociale immanente e, per estensione, perché la teoria dei sistemi non possa essere utilizzata – almeno non in modo diretto – per raggiungere gli obiettivi della teoria critica. L'impegno della teoria dei sistemi nei confronti dei fenomeni emergenti rende, secondo lui, impossibile soddisfare quello che definisce “requisito d'accesso”. Questo requisito attiene alla necessità per il teorico critico di individuare i contenuti normativi senza imputazioni o confutazioni. Rispondere a questo requisito coincide con l'articolare una prospettiva che non sposta o altera la relazione tra la pratica e i compiti impliciti. Ciò rende conto dell'accesso epistemico del critico al

---

<sup>416</sup> Ivi, p. 101.

suo oggetto e dell'oggettività del suo intervento critico, impedendo che la relazione “contraddittoria” tra pratica e contenuto normativo sia ‘alterata’ dell'analisi critica.

Ora, il realismo epistemologico di Luhmann non impatta in alcuna maniera sull'aspetto che la società assume, ma ragiona solo sulle condizioni e i mezzi che servono per poterla descrivere. Il metodo teorico luhmanniano, peraltro, emerge come parte di un'argomentazione trascendentale: le pratiche di osservazione e di descrizione dipendono dall'esistenza di fenomeni emergenti, che richiedono un impianto analitico robusto che non può mai essere contestato (secondo la prospettiva luhmanniana).

Alla luce di ciò, Procyshyn perviene a sostenere che la teoria dei sistemi sociali non è in grado di soddisfare i requisiti necessari perché una critica immanente possa svilupparsi<sup>417</sup>. Prima di tutto, perché, come si è osservato, non è previsto un rapporto tra teoria e normatività, e così tra la teoria e un intento emancipativo. Certo, la teoria dei sistemi può fornire i mezzi per spiegare alcuni fenomeni, ma non sembra disporre – in linea di principio – delle risorse per intervenire nel contesto di riferimento: la teoria dei sistemi sociali si specchia nella società, senza “agire” sulle sue disfunzioni. Essa, cioè, non riesce a prendere le distanze dall'immagine dell'ordine sociale che elabora e restituisce; la “critica” che può esercitare la teoria dei sistemi sociali non può dirsi, allora, costruttiva, ma meramente “rielaborativa” di ciò che già esiste. Questo appare essere un rilevante svantaggio teorico, se comparato con altri modelli di teoria sociale.

Ciò che fa Procyshyn, dunque, è criticare l'assenza di potenziale critico della teoria dei sistemi, a partire dalla considerazione della critica immanente: se la teoria dei sistemi non può articolare una critica immanente, allora ne deriva che non possa essere capace di critica. Ora, secondo l'approccio qui adottato, il risultato a cui perviene è esatto (la teoria dei sistemi non è in grado di produrre una critica), ma non è l'elemento della critica immanente in sé a portare a questa a rilevazione, quanto piuttosto, come si è già segnalato, l'elemento della crisi. Più esattamente, si continua a sostenere che la teoria dei sistemi sociali non possa articolare una critica poiché in essa non è sviluppato un ragionamento attorno alla crisi. È alla luce di ciò, si ribadisce, che la tesi di Esposito non può essere condivisa: la teoria dei sistemi sociali non può essere adoperata per l'esercizio della critica. Resta, tuttavia, condivisibile della sua posizione l'accento posto sulla capacità della crisi – o delle sue articolazioni (rischio, pericolo ecc.) – di essere in qualche modo portatrice di dati, di elementi utili per ampliare la conoscenza disponibile. Questo elemento, tuttavia, non può essere connesso direttamente a una funzione critica.

---

<sup>417</sup> *Ibidem*

Per quanto riguarda la posizione di Procyscyn, si conviene dunque sul punto d'approdo della sua indagine, cioè che la teoria dei sistemi sociali non possa dare origine a una critica immanente, tuttavia si è in disaccordo rispetto alla posizione di partenza. Ovvero, si è dell'opinione che sia superfluo interrogarsi sulla possibilità di coniugare un approccio *critico* sistemico con l'approccio di teoria critica, poiché la rilevazione dell'incapacità critica della teoria dei sistemi parte da più lontano, ossia muove dalla constatazione dell'assenza di un discorso concernente la crisi. Considerato questo, ossia sgomberato il campo da dubbi circa l'impossibilità per la teoria dei sistemi di esercitare un approccio critico, è possibile interrogarsi sull'opportunità per la critica della teoria critica di combinarsi con le capacità descrittive della teoria dei sistemi.

L'errore di Procyscyn, pertanto, risiede proprio nell'aver posto l'eventualità di una combinazione tra i due approcci critici: quello sistemico e quello teorico-critico, anche qualora questo sia stato semplicemente un pretesto per segnalare lacune nella teoria di Luhmann. Profilare una possibilità simile è, invero, fallace già dal principio, giacché nella teoria sistemico-sociale l'elemento della disfunzione, che è il principale innesto della critica, non è contemplato. Ne deriva che l'approccio di Procyscyn sia da considerarsi non del tutto valido: il metodo sistemico non può, in alcun modo, essere concepito come critico, ma solo come meramente descrittivo. Ne deriva che, se un ipotetico metodo critico della teoria dei sistemi è confrontato con la critica immanente della teoria critica, i due approcci appaiono naturalmente incompatibili; al contrario, se il primo fosse considerato come semplicemente descrittivo potrebbe invece articolarsi la riflessione circa la possibilità di un connubio con il secondo, propriamente critico.

## 4.2 CRISI E CRITICA DEL PRESENTE

### 4.2.1 Forme di vita e capitalismo: il punto di vista di Rahel Jaeggi

La teoria critica, se volessimo operare uno stretto paragone con la teoria dei sistemi sociali, opera osservazioni dirette, senza rinunciare all'elemento della riflessività: coglie le contraddizioni dell'oggetto con se stesso. Nel caso della teoria critica, però, non si compiono operazioni meramente descrittive, ma più esattamente operazioni critico-descrittive, nonché analitico-valutative. Essa non soltanto descrive le dinamiche che si innescano all'interno di un ordine sociale, ma persegue anche l'intento di andare alla radice delle tensioni che rendono quest'ordine disfunzionale. La teoria critica perviene così a valutare il modo di vivere dell'individuo, interrogandosi circa le condizioni che permettono allo stesso di considerarsi libero e

autodeterminante nella sua esistenza; contemporaneamente si interroga, al contrario, su quali siano i limiti alla realizzazione di tali condizioni.

Non si deve dimenticare che l'oggetto di questo nostro studio è la "crisi", con i suoi chiaroscuri, articolazioni ed evidenze esogene. La teoria dei sistemi, a questo proposito, è stata introdotta sia perché riesce capillarmente a spiegare il meccanismo "tecnico" della società ma soprattutto perché ha rappresentato la base a partire da cui talune riflessioni sulla crisi si sono sviluppate, si pensi ad esempio alle analisi di Morin ricostruite nelle pagine precedenti. In qualche modo, l'orizzonte sistemico, nel suo lasciar emergere certe "attività" del mondo, può rappresentare un contesto utile per l'analisi delle crisi. Ciononostante, come si è visto, esaurisce a un certo punto la sua "utilità", poiché appare essere lacunoso proprio sull'elemento che è, qui, considerato saliente: la crisi. La teoria critica, allora, colma in qualche modo questo vuoto, per quanto, ci si rende conto, non possa essere ridotta a tale scopo. Ne deriva che non si intende attribuire all'uno o all'altro approccio una determinata e assoluta superiorità, dal momento che essi si muovono sul solco di tradizioni molto diverse e si dirigono in direzioni distinte, ovvero perseguono obiettivi che non sono assimilabili. Certo è che però, si ribadisce, la teoria dei sistemi sociali non ha articolato al suo interno il concetto di crisi, al contrario della teoria critica che, a partire in particolare da Habermas, ne mette esplicitamente a tema il contenuto.

Quindi, se l'oggetto dello studio proposto coincide con la crisi, e se la teoria dei sistemi non è stata in grado di scioglierlo, è opportuno indagare in che modo la teoria critica lo articoli. Questo proposito è già stato in parte realizzato attraverso la ricostruzione del pensiero di Habermas, che coglie la crisi nella disarticolazione del rapporto tra sistema e mondo della vita, ossia nell'invasione della dimensione delle relazioni sociali da parte dei processi economici e amministrativi; altresì, esso è stato perseguito, in un certo senso, mediante l'analisi del nesso (o, meglio, dell'assenza di nesso) tra la teoria dei sistemi sociali e la critica in quanto tale. Emerge ora l'esigenza di delineare una prospettiva sulla crisi che possa essere d'aiuto per la costruzione di un punto di caduta del ragionamento fin qui condotto. Le analisi proposte dalle teoriche Rahel Jaeggi e Nancy Fraser, esponenti dell'ultima generazione della teoria critica, appaiono essere in questo senso feconde. Ciò poiché le loro analisi si snodano propriamente sul presente, intrecciando il problema della crisi con le forme di vita ingenerate dal capitalismo moderno.

Nel caso di Rahel Jaeggi l'orientamento alle crisi rappresenta un esempio di critica e, più esattamente, di "critica oggettiva", per diverse ragioni. In primo luogo, essa è oggettiva nella misura in cui è suggerita "dalla cosa stessa", e non procede semplicemente dall'intenzione critico-soggettiva del critico. Altresì, questa critica è oggettiva, dal momento che si presenta come una

messa in scena critica delle tensioni, dei momenti di crisi o dei deficit da parte degli oggetti. L'oggettività è poi correlata anche alla circostanza che vede, secondo un processo paradossale, le cose criticarsi da sole. L'esistenza di conflitti e contraddizioni immanenti alla realtà, e così la connessione tra crisi e critica, sembra essere, dunque, la preconditione ineliminabile perché questa critica si strutturi<sup>418</sup>. In estrema sintesi, questa critica trae i suoi criteri in modo "immanente" dalle contraddittorietà, e quindi dalle crisi, presenti nella realtà sociale così come dalle potenzialità del loro superamento, che nella realtà sono contenute in nuce<sup>419</sup>. Come si nota, allora, la crisi costituisce, in tale contesto, l'elemento attivatore della critica ed è alla luce di questo ruolo che è esaminata.

La critica, così delineata (che poi non è altro che una critica immanente), si mostra attiva e passiva allo stesso tempo, così come anche contemporaneamente attiva e reattiva. Essa, peraltro, non può procedere, sostiene apertamente Jaeggi, in maniera dogmatica o normativistica, cioè non può limitarsi a porre le sue norme indipendentemente dai deficit e dalle contraddizioni in questione, né può ricavarli da una condizione concepita in termini ideali. Questa critica è una critica, in consonanza con la nozione di immanenza, che parte dall'interno della società stessa, ossia assume dalle contraddizioni che intende scoperciare la sua stessa spinta all'indagine<sup>420</sup>. Rielaborata sulla lezione della critica dell'ideologia, e intesa non come "ricostruzione" di potenziali normativi inespressi (come, accade, invece, in Honneth, maestro di Jaeggi), ma piuttosto come legata strettamente all'elemento della trasformazione, la critica di Jaeggi propone di interrogarsi sulla tenuta e cogenza delle norme in gioco, rivolgendosi alle pratiche sociali in cui esse dovrebbero incarnarsi<sup>421</sup>.

Rahel Jaeggi rende conto di una complessa interpretazione del concetto di crisi nel testo *Critica delle forme di vita*. Muovendo dalla tradizione hegeliana e traendo suggestioni da Alasdair McIntire e John Dewey, Jaeggi correla la nozione di crisi all'idea di "forma di vita".

In prima battuta, è necessario chiarire il senso che Jaeggi attribuisce a questa formula. Le forme di vita sono da lei concepite come modalità umane di convivenza modellate sulla cultura, ossia ordini della coesistenza umana che comprendono un insieme di pratiche e di orientamenti, ma anche le

---

<sup>418</sup> Cfr. S. Benhabib, *Critique, norm and utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, cit.

<sup>419</sup> R. Jaeggi, *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*, in *Soziologische Theorie kontrovers*, "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", "Sonderheft", n. 50, 2010; trad. it. di M. Marangio, *Il punto di vista della critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica*, in "Consecutio temporum" n. 7, 2014, p. 4.

<sup>420</sup> Cfr. R. Jaeggi, *Crisis, contradiction, and the task of a critical theory*, in B. Bargu, E. Bottici (a cura di), *Feminism, capitalism and critique. Essays in honor of Nancy Fraser*, Palgrave Macmillan, New York, 2017, pp. 209-225.

<sup>421</sup> M. Solinas, *Introduzione*, in R. Jaeggi *Kritik von Lebensformen*, Surkamp, Berlin 2014; trad. it a cura di M. Solinas, *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, p. 10.

loro materializzazioni e manifestazioni istituzionali<sup>422</sup>. Le forme di vita sono correlate tra loro in maniera diversa e, per questo, non hanno la “compattezza chiusa di una totalità organica”<sup>423</sup>: esse non solo sono eterogenee al proprio interno, ma divergono anche le une dalle altre in maniera consistente; a ciò consegue che non esistono parametri determinati che possano chiarire, una volta per tutte, in che modo questi set di pratiche sociali si costituiscano e quali caratteristiche assumano. Invero, per “forma di vita” si può intendere, ad esempio, la famiglia (nelle diverse declinazioni che essa assume nel corso del tempo), ma anche un’epoca storica, come il Medioevo<sup>424</sup>. In un caso o nell’altro, si concorre a inquadrare, attraverso l’impiego di questa categoria, un certo modo di appartenenza (consuetudini, tradizioni, schemi d’agire ripetuti) degli individui a un insieme, che risulta essere istituzionalizzato.

L’elemento della crisi assume, nel suo impianto teorico così determinato, un significato centrale, poiché è proprio la crisi delle formazioni storico-sociali (delle forme di vita, appunto), nelle quali gli individui vivono, a costituire dalla prospettiva di Jaeggi il fattore propulsivo della critica sociale, nonché un suo criterio decisivo di orientamento<sup>425</sup>. La crisi è da lei interpretata da angolature diverse, che si richiamano reciprocamente: la crisi è anzitutto il disequilibrio, la destabilizzazione che emerge all’interno di un insieme di pratiche ma anche, allo stesso tempo, la mancata risoluzione delle stesse da parte di questi insiemi. Ciò poiché le forme di vita sono concepite come modalità di soluzione delle crisi che emergono al loro interno. Ne deriva che i criteri per il loro successo appaiano essere correlati alla pretesa di risolvere i problemi posti da e attraverso le rispettive forme di vita: quando quest’ultime non riescono nella risoluzione dei problemi di cui hanno accolto lo sviluppo (o che esse stesse hanno contribuito a produrre), soggiacciono a crisi normative che si delineano propriamente in relazione a esse<sup>426</sup>. Alla luce di ciò, la critica – che è parte della crisi – partecipa, come tale, anche di ciò che costituisce le forme di vita<sup>427</sup>. Il concetto di forme di vita, posto in relazione alla crisi, permette allora a Jaeggi di analizzare questo legame tanto dal lato oggettivo quanto dal lato soggettivo degli individui che l’attraversano. D’altronde, la crisi non è mai solo oggettiva ma sempre anche soggettiva, ossia assume l’aspetto percepito dal soggetto che la subisce, come sostenuto da Habermas.

---

<sup>422</sup> R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., 26.

<sup>423</sup> Ivi, p. 67.

<sup>424</sup> Ivi, p. 69.

<sup>425</sup> G. Fazio, *Postfazione*, in *Critica delle forme di vita*, cit., p. 442.

<sup>426</sup> R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., pp. 251-252.

<sup>427</sup> Ivi, p. 252.

Jaeggi, in particolare, si concentra sull'elemento della contraddittorietà, considerato essere un indicatore dell'incombere di una crisi<sup>428</sup>. La crisi risiede per Jaeggi, che si appoggia alla teoria hegeliana, essenzialmente nella contraddizione. La contraddizione si determina, in primo luogo, quando le pratiche sociali arrivano a contraddirsi. Ciò accade perché una pratica sociale o un'istituzione contiene diverse norme costitutive che non possono essere rispettate contemporaneamente. Questo comporta una relazione contraddittoria tra le rispettive norme o tra le pratiche che si costituiscono attraverso di esse, nella misura in cui non possono essere armonizzate né esistere simultaneamente<sup>429</sup>.

Altresì, una specifica modalità di contraddizione si rivela quando due insiemi di pratiche e di norme, poste all'interno di un medesimo contesto sociale appaiono essere, reciprocamente, contraddittorie. Una pratica sociale di questo tipo non si limita a postulare qualcosa che non si realizza al suo interno, ma piuttosto si alimenta, in un certo senso, di un'uguale obbedienza a entrambi gli imperativi. È in questo modo, secondo Jaeggi, che si possono descrivere i rapporti di lavoro che si strutturano all'interno di quello che è chiamato "settore creativo". Le relazioni che si costituiscono all'interno di questo sistema sono dettate da un determinato modo d'agire degli individui: invero, da un lato essi si conformano alla realtà entro cui sono inseriti, ma dall'altro agiscono in maniera creativa. Questo tipo di lavoro richiede una postura che presupponga la coincidenza dei due orientamenti: esso, infatti, è dipendente da entrambe le posizioni, nella misura in cui il "lavoro neoliberale" si nutre della mobilitazione di risorse creative che, al tempo stesso, indirizza in canali sfruttabili<sup>430</sup>.

Un terzo caso in cui si potrebbe parlare dell'insorgere di "contraddizioni pratiche", o di realtà contraddittoria, attiene all'interpretazione delle norme che concorrono a costituire la pratica in questione. Esse sono interpretate in maniera tale da rilevare, una volta realizzatesi, una loro trasformazione nell'opposto rispetto all'intenzione, ossia rispetto all'obiettivo originale. La transizione della Rivoluzione francese verso il Terrore giacobino in questo senso può essere vista, spiega Jaeggi, come concretizzazione contraria dell'intento originario. In tal caso, l'opposizione o contraddizione si stabilisce tra le intenzioni che animano determinate azioni e i risultati di queste stesse azioni, che appaiono come conseguenze non attese e non volute<sup>431</sup>.

Tuttavia, registrare semplicemente che l'intenzione con cui è stato avviato un progetto è in contrasto con il risultato del processo da esso innescato non è sufficiente per riconoscere l'esistenza di una

---

<sup>428</sup> Ivi, pp. 356-357.

<sup>429</sup> R. Jaeggi, *Crisis, contradiction, and the task of a critical theory*, cit., pp. 217-218.

<sup>430</sup> R. Jaeggi, *Crisis, contradiction, and the task of a critical theory*, cit. 218.

<sup>431</sup> *Ibidem*

contraddizione immanente. È invero plausibile, e probabile, che nel mondo sociale si verifichino “conseguenze non intenzionali”: interpretare l’emergenza di un esito inatteso come contraddizione coinciderebbe, pertanto, con un’estensione eccessiva del concetto stesso di contraddizione. Diversamente, è importante per la decisa affermazione di una contraddizione immanente che il processo considerato non prenda quel corso per mera coincidenza, ma che piuttosto esso sia dovuto a “ragioni profondamente radicate e inevitabili”<sup>432</sup>. Ciò significa che le caratteristiche che causano questo tipo di risultato devono essere concepite come intrinseche rispetto al risultato stesso, cioè pensate come direttamente connesse alla sua realizzazione, nonché ai mezzi che concorrono alla stessa. È in tal senso che la contraddizione può esprimersi, ed essere valutata, come dinamica radicata, interstiziale rispetto allo svolgersi delle pratiche sociali.

Da ultimo, sostiene Jaeggi, la natura contraddittoria di una forma di vita sociale può emergere anche allorché elementi che dovrebbero essere collegati tra loro sono stati separati, tanto da essere contrapposti l'uno all'altro in modo disfunzionale e unilaterale. In questo caso, una forma di vita sociale è contraddittoria perché, nelle sue pratiche reali, è stata separata dal suo contesto e, più specificamente, dall' “unità con la sua opposizione” (in termini hegeliani)<sup>433</sup>.

Ne deriva che per Jaeggi la crisi si delinea in questo modo: come contraddizione tra pratiche contenute nelle forme di vita, come contraddizione tra le norme coinvolte, ma soprattutto poi come mancata risoluzione delle crisi da parte delle forme di vita stesse. La mancata risoluzione delle crisi da parte di una forma di vita si delinea allorché, specificamente, questa non riesce ad attivare un’esatta procedura di autocomprensione e autoapprendimento. È opportuno precisare che l’autoapprendimento è un processo che non si innesca a prescindere dall’intenzione, ma è attivato direttamente dagli attori. Quando l’apprendimento è riuscito, questi attori mutano essi stessi, giacché muta il rapporto che essi hanno con il mondo, ma in qualche modo restano uguali:

Se, attraverso l’apprendimento, è stata conseguita un’esperienza, allora il soggetto di questa esperienza deve essere ancora riconoscibile nella sua identità e, al tempo stesso, cambiato. L’apprendimento implica una continuità nella discontinuità. Se si verifica un processo di apprendimento, le pratiche esistenti vengono investite dalla trasformazione collettiva e (in una certa misura) riflessiva portata avanti da coloro che partecipano al complesso di tali pratiche<sup>434</sup>.

---

<sup>432</sup> Ivi, p. 219.

<sup>433</sup> *Ibidem*

<sup>434</sup> R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 319.

Una crisi emerge allora, secondo l'analisi di Jaeggi, quando le risorse delle corrispondenti forme di vita si rivelano inadeguate, ossia quando i problemi che sorgono non possono essere risolti con le pratiche stabilite oppure sono proprio queste a generare in primo luogo la situazione problematica<sup>435</sup>.

In questo senso, Jaeggi introduce un elemento di razionalità nella sua teoria della critica immanente, che consente di operare la critica delle forme di vita. La vita delle società contemporanee pone sempre più spesso problemi che rendono ineludibile la valutazione delle forme di vita, che equivale a prendere in esame l'*adeguatezza* dei modelli collettivi di interpretazione di ciò che facciamo e di ciò che dovremmo fare, così come la correttezza delle concezioni del mondo che stanno alla base delle nostre pratiche e istituzioni<sup>436</sup>. In questo senso, la possibilità di stabilire uno standard critico per la valutazione delle forme di vita dipende dalla possibilità di descrivere come si svolga un processo di apprendimento razionale. È la razionalità del processo di apprendimento che permette di sostenere che una forma di vita non è razionale e non ha successo, o di considerarla incapace di proporre una soluzione corretta a un problema, o a una crisi. È, da questa prospettiva, introdotto altresì un "indice storico", mediante la cui considerazione si concorre a valutare la forma di vita. Invero, le forme di vita partecipano a percorsi di trasformazione storica, cioè sono inserite in una sequenza storica di fallimenti e successi che le coinvolgono. Le pratiche, le modalità d'esistenza, soggiacciono a mutamenti costanti, che implicano problemi e crisi rispetto ai quali sono elaborati cambiamenti atti a risolverli. A essere giudicato è pertanto il modo in cui queste dinamiche storiche hanno luogo: il modo in cui le forme di vita rispondono alle crisi, le quali sorgono come risultato delle forme di vita precedenti. Non è più la soluzione individuale a un problema che può rivelarsi appropriata o inappropriata, razionale o irrazionale, buona o cattiva, ma la dinamica storica del processo di trasformazione che essa mette in moto, scrive Jaeggi. Ne deriva che la misura del successo delle forme di vita coincida con la razionalità della soluzione ai problemi che esse elaborano. In questo modo, una forma di vita che ha avuto successo può essere concepita come una dinamica riuscita di trasformazione<sup>437</sup>.

Ora, queste premesse erano necessarie per giungere alla ricostruzione dell'analisi compiuta da Jaeggi sul capitalismo come forma di vita. È questa riflessione che permette di situare, direttamente e indirettamente, il concetto di crisi nella contemporaneità reale. L'obiettivo di Jaeggi, a questo proposito, è tematizzare il capitalismo non come dimensione economica separata, disancorata dalle

---

<sup>435</sup> Ivi, p. 321.

<sup>436</sup> G. Fazio, *Postfazione*, in R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 442.

<sup>437</sup> B. E. Harcourt, *Critique & Praxis. A critical philosophy of illusions, values and actions*, Columbia University Press, New York 2020, p. 151.

altre dimensioni della vita sociale ma, al contrario, come forma di vita<sup>438</sup>. Il capitalismo, pertanto, non può essere concepito meramente come sistema, poiché questa interpretazione oscurerebbe la rilevazione di tutti quegli elementi critici che gli sono connessi. In questo senso, Jaeggi critica la distinzione operata da Habermas tra sistema e mondo della vita, nella misura in cui l'economia è considerata da questo appartenere in maniera netta al sistema<sup>439</sup>. Al contrario, l'economia, dalla sua prospettiva, è una dimensione della realtà sociale, che plasma e si lascia plasmare dalle altre dimensioni con le quali convive, di cui è parte e con le quali "interagisce" in maniera sostanziale. Più esattamente, Jaeggi definisce l'economia come un "sottoinsieme delle pratiche sociali in generale"<sup>440</sup>.

Questo è il motivo per cui ho sostenuto una teoria sociale monistica, che considera le aree economiche e le altre aree della vita come pratiche. Ciò, di certo, non ci permette più di opporre l'economia al resto o di sostenere che certe sfere (culturale, sociale, personale) devono essere protette dalla contaminazione per mezzo della sfera apparentemente separata dall'economia. Le pratiche economiche non sono semplicemente "incorporate" in una circostante o potenziale forma di vita; sono piuttosto parte della forma di vita stessa, parte dell'ordine sociale e della sua rispettiva dinamica<sup>441</sup>.

Dell'ordine capitalistico e della crisi ad esso correlata, Jaeggi discute nel testo *Capitalismo. Una conversazione sulla teoria critica*, che è un lungo dialogo con Nancy Fraser; in questo testo ripropone e amplia le considerazioni già raccolte in *Forme di vita e capitalismo*. La premessa da cui entrambe le teoriche critiche muovono è, appunto, quella secondo con il concetto di "capitalismo" si allude a dimensioni sociali, economiche e politiche che devono essere considerate come strettamente imbricate tra loro. Ne deriva che l'attuale crisi – che occupa uno spazio pervasivo nel dibattito contemporaneo e che sembra concretamente eludere ogni traiettoria che sia netta o limitata – non sia altro, essenzialmente, che una "crisi del capitalismo". Non è questa la sede opportuna per

---

<sup>438</sup> M. Solinas, *Introduzione*, in *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 10.

<sup>439</sup> Scrive Jaeggi: "Io stessa sono diventata più scettica su questo aspetto, questo scenario a 'due sfere' che ha una presa forte su di noi nella teoria sociale. Credo che questa sia l'immagine sbagliata da cui partire, perché consolida un punto di vista secondo cui il problema centrale è l'*invasione* o la '*colonizzazione*' da parte dell'economia di altre, più 'innocenti', aree della vita sociale. Il problema di questa strategia è che, mentre è diretta a criticare l'economia capitalista, la sfera economica in quanto tale viene essenzialmente rimossa dal regno della critica. È trattata come qualcosa di autonomo, autopropulsivo e non normativo, che deve essere accettato come più o meno dato. Come risultato, la teoria critica viene limitata al compito di 'addomesticare' in qualche modo e di proteggere la vita sociale da essa, invece di affrontarla direttamente. Questo tipo di scenario rende impossibile ripensare l'economia stessa, spingendoci a trovare strategie che eliminino il bisogno di ripensarla." (N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalismo. Una conversazione sulla teoria critica*, cit., p. 86).

<sup>440</sup> R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 146.

<sup>441</sup> N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalismo*, cit., pp. 86-87.

ricostruire con minuzia le caratteristiche del capitalismo, tuttavia perché il concetto di crisi possa essere indagato in relazione alle forme assunte dal capitalismo odierno è opportuno compiere alcune precisazioni. Il capitalismo, in consonanza rispetto a quanto si è premesso, raccoglie in sé dimensioni economiche, politiche e sociali che non possono essere slegate. Altresì, nella sua caratterizzazione è situato in maniera storica, ossia la storicità è un elemento ad esso connaturato. Con ciò si intende dire che alcune caratteristiche apparse centrali all'inizio del suo sviluppo hanno, invero, perso d'importanza successivamente, diventando marginali o, addirittura, assenti. Per esempio, la competizione capitalista è stata un meccanismo centrale per lo sviluppo del capitalismo nel XIX secolo, ma è stata poi superata nel XX, almeno nei settori trainanti di ciò che è stato ampiamente inteso come "capitalismo monopolistico". Al contrario, il capitale finanziario, che sembrava ricoprire un ruolo ausiliario nell'epoca fordista, è diventato uno dei principali attivatori del neoliberalismo. Ancora, i regimi di governance che incorporano e organizzano il capitalismo in ogni sua fase hanno assunto un diverso aspetto nel corso degli ultimi trecento anni, passando dal mercantilismo al liberalismo *laissez-faire* e dal *dirigismo* guidato dallo Stato alla globalizzazione neoliberale<sup>442</sup>.

Muovendo da caratteristiche che designano il capitalismo in senso marxista, come: la proprietà privata dei mezzi di produzione e la divisione di classe tra proprietari e produttori; l'istituzione di un mercato del lavoro libero; la dinamica dell'accumulazione di capitale in contrapposizione al consumo, associato a un orientamento al profitto invece che al soddisfacimento dei bisogni<sup>443</sup>, possono essere rilevate peculiarità storicamente determinate del fenomeno, ossia impregnate di un senso essenzialmente contemporaneo.

Uno degli elementi centrali del discorso sul capitalismo, che si articola assumendo declinazioni attuali, è la libertà: perché il capitalismo possa riprodursi costantemente è necessaria l'esistenza del mercato libero, tuttavia esso concorre a limitare e sottomettere la libertà stessa del lavoratore cosiddetto "libero", nonché dell'individuo come tale.

Il punto è che la libertà e l'uguaglianza sono effettivamente realizzate nel capitalismo e di fatto *devono* esserlo perché il sistema funzioni. Eppure allo stesso tempo non si realizzano: la realtà dei rapporti di lavoro capitalista sembra minare e contraddire queste norme – e non accidentalmente<sup>444</sup>.

---

<sup>442</sup>Ivi, p. 33.

<sup>443</sup> Ivi, p. 34.

<sup>444</sup> Ivi, p. 37.

È questo un buon elemento di partenza, sebbene non compiutamente esaustivo, per ricostruire la proposta, proveniente da Jaeggi, di una critica del capitalismo. Jaeggi però, prima di sviluppare la sua critica del capitalismo, contesta alcune modalità di articolare la stessa. Anzitutto, ritiene che una critica del capitalismo non possa ridursi ad un ragionamento puramente funzionalista (che si impernia sull'argomento secondo cui il capitalismo non può funzionare come sistema sociale ed economico, poiché esso è intrinsecamente disfunzionale e soggetto a crisi), ma non può sintetizzarsi neanche in un discorso esclusivamente morale (che rintraccia nello sfruttamento la caratteristica principale del capitalismo: il capitalismo sottrae all'individuo, in maniera ingiusta e iniqua, la possibilità di godere dei prodotti del proprio lavoro, sottomettendolo al dominio di un sistema che lo depriva di ciò che gli spetterebbe), così come non può declinarsi soltanto in termini etici (da questa prospettiva, il capitalismo annullerebbe le componenti essenziali che possono rendere soddisfacente, felice e libera la vita umana, che risulta essere invece impoverita e alienata)<sup>445</sup>.

Nel primo caso, infatti, la rilevazione del disfunzionamento del sistema capitalistico presuppone sempre un certo punto di osservazione ed implica la considerazione di una specifica finalità in base alla quale il sistema risulta non funzionante e soggetto a crisi ripetute. Procedendo in questo senso, tale critica trascura la dimensione normativa: secondo Jaeggi, infatti, è necessario non solo prendere atto dell'errato andamento del sistema capitalistico, ma chiedersi anche perché esso conduca a simili esiti negativi. Ovvero, una critica di tal genere non può articolarsi soltanto attraverso la rilevazione del cattivo funzionamento del capitalismo, ma dovrebbe anche indagare le ragioni che inducono a considerare errato questo meccanismo<sup>446</sup>.

La critica morale, dal canto suo, sebbene coinvolga un orientamento normativo, mostra anch'essa dei problemi. È necessario ribadire che l'oggetto centrale della critica morale è lo sfruttamento: in estrema sintesi, secondo Jaeggi, il capitalismo non può essere criticato come sistema ingiusto soltanto tenendo conto di dimensioni particolari di sfruttamento, come ad esempio il lavoro minorile (cosa che avviene invece nell'ambito della critica etica al capitalismo). Esso, piuttosto, dovrebbe essere criticato alla luce della condizione di sfruttamento che coinvolge la totalità degli individui che instaurano relazioni all'interno del regime capitalistico: in questo senso, il capitalismo dovrebbe essere concepito come una forma di vita<sup>447</sup>. Il fatto che il capitalismo si basi sullo sfruttamento è una corretta constatazione alla quale dovrebbe, però, correlarsi la domanda circa le ragioni che sottendono questo particolare modo di procedere: "Qui infatti non è più in gioco la

---

<sup>445</sup> R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 94.

<sup>446</sup> Cfr. *ivi*, pp. 97-99.

<sup>447</sup> *Ivi*, pp. 108-111.

questione dell'ingiustizia in senso stretto. Si tratta piuttosto di 'ingiustizia' in un senso più ampio, inerente a una forma di vita intera, tale da rendere anzitutto possibile la dominazione impersonale e le dinamiche coercitive descritte<sup>448</sup>.

Nel caso della critica etica, come si è detto, essa si concentra su un particolare effetto del capitalismo, che è quello di sottrarre all'individuo i frutti del proprio lavoro, rendendo la sua esistenza impoverita e, sostanzialmente, non libera. Essa però trova difficoltà nell'individuare i suoi criteri normativi, cioè non è chiaro, in questa prospettiva, quali siano i sintomi che pertengono specificamente al capitalismo. Gli elementi trattati da questa critica – l'esito della cosificazione, della perdita di senso e della depersonalizzazione delle relazioni sociali – possono essere certo indicatori del cattivo dispiegarsi del capitalismo, ma possono essere ricondotti anche alla modernità in generale. Risulta pertanto oscuro, in tale articolazione critica, cosa ci sia di davvero problematico in questi sintomi: queste diagnosi tendono a una critica nostalgica di cui, per Jaeggi, è possibile mettere in discussione l'efficacia.

Ne deriva che una corretta critica del capitalismo deve risultare dalla coniugazione delle tre linee di critica appena esposte. Perché ciò sia possibile, il capitalismo dovrebbe anzitutto essere pensato come uno dei sistemi che coesiste e dialoga con gli altri sistemi o, più precisamente, come una forma di vita che accoglie in sé componenti economiche, sociali e strettamente relazionali. È solo a partire da un simile presupposto che una critica immanente dell'ordine sociale capitalistico, orientata alla crisi, può costituirsi e operare.<sup>449</sup> Il modello di teoria critica prospettato da Jaeggi non mira a indicare contenuti concreti di giustizia o ideali determinati di vita buona a cui la società dovrebbe tendere, quanto invece a indicare le modalità che esse dovrebbero seguire per confrontarsi con i problemi e le crisi che le abitano, in un modo emancipativo e non regressivo, nonché nello spirito di uno sperimentalismo storico<sup>450</sup>.

In questo senso, la critica immanente messa all'opera da Jaeggi attiene alla precisazione delle contraddizioni sedimentate di un ordine sociale, precisamente dell'ordine capitalistico; cioè, essa indaga le ragioni che hanno portato un certo sistema a non rispondere a determinati standard normativi, cogliendone la motivazione nella maniera in cui il sistema si autodefinisce e autocomprende<sup>451</sup>. È in questo senso che il capitalismo, inteso come forma di vita, sembra non riuscire a superare le sue contraddizioni, ovvero le sue crisi, nella misura in cui non è grado di apprendere dall'esperienze pregresse, e così di attivare un cambiamento che sia connesso a un

---

<sup>448</sup> Ivi, p. 109.

<sup>449</sup> R. Jaeggi, N. Fraser, *Capitalismo*, cit., p. 209.

<sup>450</sup> G. Fazio, *Postfazione*, in *Critica delle forme di vita*, cit., p. 462.

<sup>451</sup> Cfr. R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., pp. 304-310.

processo di autoapprendimento. In quest'ottica, la sua critica immanente mostra di avere, tra i suoi principali intenti, quello di esaminare le radicali potenzialità che si sono evolute nella storia: “la contraddizione tra le forze produttive e i rapporti di produzione non è alla fine una storia di false promesse; si tratta della presenza di effettive capacità e possibilità per noi di fare qualcosa e di essere all'altezza di qualcosa, che non abbiamo ancora raggiunto”<sup>452</sup>.

Considerate queste linee metodologiche, Jaeggi tenta di dimostrare che il nucleo del discorso sul capitalismo risieda nella pretesa di cogliere le contraddizioni che esso cela dietro le apparenti caratteristiche che, con alcune variazioni, lo contraddistinguono sin dalla sua origine. A tal riguardo, sebbene il capitalismo si articoli lungo l'idea di crescita e produttività, spiega Jaeggi, sfruttare al massimo le nostre capacità produttive collettive conduce a condizioni che i rapporti sistematicamente negano. Ciò suggerisce che, al di là delle questioni normative, c'è qualcosa di essenziale, se non anche di dissonante, nelle nostre pratiche sociali che, semplicemente, non può concordare con l'“aspetto” che esse prendono<sup>453</sup>. È un dato evidente che nel capitalismo le istituzioni e le pratiche economiche assumano un profilo “determinato e determinante”: quello della proprietà privata dei mezzi di produzione, l'esistenza di un mercato libero del lavoro, nonché un'accumulazione del capitale orientata al profitto e non ai bisogni (ossia tesa a incrementare il capitale invece di consumarlo o impiegarlo). I rapporti economici, però, sembrano non soltanto “superare” altri aspetti dell'esistenza, ma anche ingenerare una propria dinamica che oltrepassa gli scopi soggettivi e il controllo esercitato dai partecipanti. È così che Jaeggi perviene a concepire il capitalismo come forma di vita: le pratiche relative al regime capitalista – quelle che il capitalismo innesca e quelle che, di conseguenza, sono “assorbite” dagli individui – costituiscono sempre delle norme, raccolte in istituzioni e coinvolte nel più esteso contesto di una forma di vita. Pur essendo pratiche “errate” che conducono alla limitazione della libertà dell'individuo e, contestualmente, alla limitazione delle sue possibilità di realizzazione, esse continuano a fungere da norme e ad essere comprese entro il contesto di una forma di vita.

L'organizzazione capitalista dell'economia presenta se stessa esclusivamente come “scorporata” o come “de-normativizzata”, nella misura in cui la sua dinamica consiste nel dissolvere i limiti etici tradizionali per come si esprimono istituzionalmente; per esempio nelle regolazioni e nelle limitazioni dell'attività

---

<sup>452</sup> N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalismo*, cit., p. 210.

<sup>453</sup> Ivi, pp. 210-211.

economica delle corporazioni premoderne. Tuttavia, io sostengo che anche questo costituisca la sua propria e nuova normatività<sup>454</sup>.

Ciò che Jaeggi intende dire, è che, anche disarticolato però, il capitalismo continua ad essere una forma di vita, che implica pratiche e norme e come tale deve essere criticata.

È pertanto imprescindibile, dalla prospettiva di Jaeggi, non lasciarsi ingannare dalla tendenza del capitalismo a rendere invisibile il carattere normativo e strettamente etico delle istituzioni economiche, come avviene per esempio nelle teorie economiche neoclassiche. Ciò poiché anche una pratica che oscura il “carattere di pratica” è pur sempre una pratica. Così come, l’ethos dell’abolizione delle restrizioni e dei rapporti etici sostanziali, come quelli che sono stati “distrutti” nel corso dell’evoluzione delle istituzioni economiche capitalistiche moderne (che sono sia un presupposto, che una conseguenza di tali rapporti), è esso stesso ancora un ethos – l’ethos del capitalismo<sup>455</sup>. Ne deriva il delinarsi di una forma di vita propriamente capitalistica: questa forma di vita comprende anzitutto le pratiche economiche del capitalismo, ma altresì la loro critica. Alla luce di ciò, è necessario segnalare che quando Jaeggi discute di una critica del capitalismo come forma di vita non allude alla cosiddetta “critica etica” del capitalismo come quella, di cui si è prima parlato, che si concentra in massima parte sugli esiti eticamente dannosi che una “cultura del capitalismo” produce in relazione all’esistenza individuale. Ossia, Jaeggi non intende esprimere un giudizio critico del capitalismo elaborato sulla scorta di uno standard critico, a sua volta fondato su una teoria della vita buona. Diversamente, concependo le pratiche economiche (anche quelle apparentemente insondabili) come pratiche situate all’interno di un contesto di pratiche più ampio, cioè come parte del tessuto socio-culturale della società, si disvelerebbe una prospettiva più ampia capace di rinnovare una critica del capitalismo inteso come ordine sociale, in un certo senso, irrazionale<sup>456</sup>.

Ci si chiede allora cosa ci sia di davvero errato nel capitalismo. Nella prospettiva di Jaeggi, è complesso rispondere a questo interrogativo, dal momento che il suo proposito è anzitutto quello di proporre un metacriterio della sua critica, più che una esatta rilevazione dei suoi limiti<sup>457</sup>. Mediante questo metacriterio il discorso torna all’etica e si amplia, smarcandosi dagli accenti tipicamente connessi al principio di “vita buona”: ciò che di essenzialmente sbagliato risiede nel capitalismo è, in ultima istanza, la sua tendenza a presentarsi come eticamente neutrale, dal momento che

---

<sup>454</sup> R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 170-171.

<sup>455</sup> Ivi, p. 171.

<sup>456</sup> Ivi, p. 172.

<sup>457</sup> *Ibidem*

sull'etica esso in realtà si sviluppa, celando tuttavia questo presupposto. Ne deriva che le pratiche capitalistiche non appaiano davvero come pratiche, e questo ne oscura l'artificialità, cioè nasconde, oltre alla loro stessa produzione, la peculiare propensione a orientare, se non anche "plasmare", l'esistenza umana.

Ora, la crisi, per com'è concettualizzata da Jaeggi, costituisce l'indicatore di una mancata o carente autocomprensione di un ordine sociale. Questa comporta, direttamente, l'incapacità per l'ordine sociale stesso di rispondere alle crisi che attraversa, ossia di elaborare delle soluzioni. La crisi, allora, sembra sussistere sia come tale – cioè come contraddizione tra pratiche (o tra norme), ma anche come esito dei carenti processi di autoapprendimento. L'ordine capitalistico moderno, storicamente determinato, rappresenta in questo senso il caso di un regime incapace di raccogliere esperienza dalla storia pregressa, ragion per cui, pur continuando a sopravvivere, non riesce a superare la sua crisi.

#### 4.2.2 La crisi onnicomprensiva secondo Nancy Fraser

L'approccio di critica orientato alla crisi è condiviso tanto da Jaeggi quanto da Nancy Fraser. Questo approccio implica la distinzione tra "crisi latenti" (o "tendenze di crisi") e "crisi sociali" che sono già emerse in qualità di conflitti sociali concreti. Altresì, esso prevede una certa maniera di intendere la crisi: sia Jaeggi che Fraser ritengono che una crisi sia contemporaneamente interna ed esterna; ovvero, che una crisi si posizioni sempre al confine tra interno e esterno, tra soggettivo e obiettivo, nonché al margine tra la prospettiva dell'osservatore e quella del partecipante<sup>458</sup>. Traendo questo orientamento dall'analisi di McIntyre, Jaeggi e Fraser pervengono a sostenere l'idea secondo cui la prospettiva dell'osservatore non sia di per sé al di fuori della storia, potendo così connettersi alla prospettiva del partecipante. Sulla base di queste premesse, Jaeggi e Fraser rintracciano qualcosa di intrinsecamente retrospettivo nel processo di comprensione delle dinamiche di crisi: osservando il passato a posteriori si può cogliere l'esistenza di un regime che, essendo entrato in crisi, è stato sostituito da un regime nuovo, sviluppatosi successivamente. Il nuovo ordine delle cose dovrebbe permettere di trattare, in maniera più o meno efficace, i problemi che l'ordine precedente non è stato in grado di risolvere. Questo discorso dà l'opportunità di considerare l'ipotesi secondo cui ogni regime produce problemi che non è capace di risolvere e che possono accumularsi per arrivare poi a un punto di crisi, intesa sia come strutturale che reale<sup>459</sup>. Ne deriva, allora, la domanda, che Fraser in particolare si pone, circa la possibilità per le lotte sociali, che emergono in

---

<sup>458</sup> N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalismo*, cit., p. 240.

<sup>459</sup> Ivi, p. 242.

risposta a questa crisi, di svilupparsi in un modo sufficientemente ampio da dare vita a un progetto controegemonico capace di imprimere un cambiamento alla società, risolvendo con successo i problemi esistenti.

L'argomentazione che Fraser sviluppa all'interno del dialogo con Rahel Jaeggi, è ripresa e ampliata nel suo ultimo lavoro: *Capitalismo cannibale*. Articolata su un piano meno ontologico rispetto a quello su cui si muove Jaeggi, la posizione di Fraser è importante per lo studio che si sta conducendo, soprattutto se si considera che esso è prossimo alla conclusione. Ancora una volta, ci si trova a confrontarsi con un peculiare pensiero della crisi, che qui assume un carattere esteso, prismatico e radicalmente attuale. Chiudere con la ricostruzione di un simile modo di intendere la crisi contribuisce a creare, per tutte le questioni discusse in queste pagine, un approdo serio e concreto.

Fraser risponde al compito di indagare la crisi dell'ordine sociale contemporaneo che, dalla sua prospettiva, appare come una crisi generale dell'intero ordine sociale, in cui molteplici calamità convergono, minacciando di divorarci. Entro questa crisi si riuniscono tutte le particolari crisi su cui oggi si dibatte ampiamente – crisi ecologica, economica, politica ecc. Ad essere ritenuto “responsabile” è, sempre, il capitalismo, che Fraser definisce “cannibale”. Dell'attuale sistema capitalistico Fraser coglie e indaga la peculiare pervasività, ossia la tendenza a fagocitare ogni ambito della società, soprattutto le aree non economiche. Il “capitalismo cannibale”, secondo quest'analisi, espropria ricchezza alle aree non economiche della società – la natura, i beni e i poteri pubblici, la sfera della riproduzione sociale ecc. – servendosene per restare in vita. È resa evidente, in questo modo, la relazione tra primo piano e sfondo: ossia la relazione tra le dinamiche, propriamente economiche, che si dispiegano con evidenza, e quelle che a queste restano sottese ma che, per la riproduzione del sistema capitalistico, sono decisive. Ne emerge un'immagine della crisi che, impiegando il lessico sistemico, appare essere una crisi del “tutto” che non risulta dalla semplice somma delle crisi delle sue parti, ma che è piuttosto l'esito delle connessioni che si instaurano tra loro. La connessione, in particolare, si costituisce tanto come legame tra le cause – o, più esattamente, come condivisione di un'originaria causa comune – quanto come intreccio tra gli effetti delle singole crisi, che si riverberano così in tutti i campi entro cui queste hanno origine. L'analisi di Fraser altresì dà conto, in questo modo, del polimorfismo della crisi contemporanea, che trova i suoi motivi nei meccanismi intrinseci all'ordine capitalistico odierno.

L'operazione compiuta dalla teorica critica si dispiega come ricerca delle cause nascoste del capitalismo: dalla tipica considerazione dell'elemento dello scambio di merci, o della produzione, arriva a ragionare sulle condizioni di possibilità del capitalismo stesso. In particolare, l'elemento

che propone di disvelare è la tendenza del capitalismo a trarre nutrimento dalle sfere non economiche della società.

Per Fraser il capitalismo è un ordine sociale istituzionalizzato che include quattro condizioni di possibilità. La prima consiste nella ricchezza che esso espropria a popolazioni assoggettate, per lo più razzializzate: questa ricchezza consiste soprattutto in terre, risorse naturali e lavoro indipendente non retribuito e sotto pagato, e serve come circolazione costante di input produttivi, gratuiti o a basso costo. Ulteriori elementi, poi, si combinano con questi, tra cui ad esempio il lavoro salariato (doppiamente) libero, i cui costi di produzione si presume siano remunerati. Ne deriva che l'accumulazione sia resa possibile dalla combinazione di questi fattori<sup>460</sup>.

Il secondo punto consiste nella riserva di lavoro non retribuito o sottopagato dedicato alla riproduzione sociale, lavoro a cui si dedicano soprattutto le donne. Il lavoro di cura, come attività legata essenzialmente agli esseri umani, è indispensabile rispetto alla produzione di "cose" in vista del profitto. Invero, "senza il lavoro riproduttivo non ci sarebbero né lavoratori né forza lavoro, né tempo di lavoro necessario né tempo di pluslavoro, né sfruttamento né plusvalore, né profitto né accumulazione di capitale"<sup>461</sup>. Ciononostante, al lavoro di cura, nel contesto dell'ordine capitalistico, è ascritta una rilevanza limitata se non inesistente: esso non è in alcun modo integrato e, spesso, neanche pagato. La considerazione dell'importanza, non riconosciuta, del settore della riproduzione sociale (così come anche l'accento posto da Fraser sull'antagonismo etnico-razziale, connesso alla prima area descritta entro cui agisce il capitalismo "cannibale") dà credito al discorso compiuto nel secondo capitolo di questo lavoro, all'interno del quale si è discusso della vulnerabilità situata come "espressione" di un ordine sociale che percorre una direzione opposta rispetto a quella che, invece, consentirebbe all'individuo di realizzarsi secondo le proprie esigenze e istanze particolari.

La terza questione riguarda l'ampia riserva di input gratuiti, o comunque economici, provenienti dalla natura non umana. Quest'ultima è fonte generosa di materie prime che la forza lavoro converte in energia e cibo, in aria respirabile e in acqua potabile. In assenza di questi requisiti, non potrebbero esserci produttori né ricchezza da sfruttare. Eppure, il capitalismo tratta la natura come elemento di cui servirsi liberamente, cioè senza limiti<sup>462</sup>.

Quarta e ultima condizione di possibilità per lo sviluppo del capitalismo è la disponibilità di supporti politici da parte degli Stati o, in generale, da parte dei poteri pubblici. Fraser allude a

---

<sup>460</sup> N. Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, cit., pp. 156-157.

<sup>461</sup> Ivi, p. 157.

<sup>462</sup> *Ibidem*

ordinamenti giuridici, forze repressive, infrastrutture, massa monetaria e meccanismi di gestione delle crisi sistemiche, in assenza dei quali “non potrebbero esserci né ordine sociale né credito, né proprietà né scambi. E di conseguenza nessuna accumulazione sostenuta”<sup>463</sup>. Il capitale, tuttavia, anche in questo caso tende a non riconoscere l’imprescindibilità di questa condizione: invero, sembra avere un “rapporto problematico” con il potere pubblico, provando a “evadere le tasse necessarie per il suo mantenimento”<sup>464</sup>.

Come si evince dalla ricostruzione delle aree in cui interviene il capitalismo per trarre alimento utile e indispensabile per la sua riproduzione, l’economia, in linea con quanto sostenuto da Jaeggi, non può per Fraser essere concepita come slegata dalle altre aree<sup>465</sup>: il capitalismo estende a dismisura la sua capacità d’azione, fagocitando tutte le sfere della realtà sociale, che ne risultano plasmate. L’angolatura dell’analisi di Fraser però è parzialmente diversa rispetto a quella assunta da Jaeggi, poiché, come si è osservato, si concentra sui rapporti tra primo piano (economico) e sfondo (non economico). È nell’ottica di questo orizzonte, si ripete, che del capitalismo si coglie la “struttura”: esso è imperniato su requisiti non economici che ne assicurano la perpetua riproduzione ma che, al tempo stesso, il capitalismo tende a non riconoscere<sup>466</sup>.

Il capitalismo non è un’economia, ma un tipo di società caratterizzata da un’area di attività e relazioni economizzate distinta e delimitata da altre zone non-economizzate da cui la prima dipende senza riconoscerle. Una società capitalista comprende un’economia distinta (e dipendente) da un sistema, o ordine, politico; un’area di produzione economica distinta (e dipendente) da una zona di “riproduzione sociale”; un insieme di relazioni di sfruttamento distinte (e dipendenti) da relazioni di espropriazione sconosciute; e una dimensione storico-sociale di attività umana distinta (e dipendente) da un substrato materiale di natura non umana.<sup>467</sup>

---

<sup>463</sup> Ivi, p. 158.

<sup>464</sup> *Ibidem*

<sup>465</sup> Peraltro, l’astensione da una rigida divisione tra economica e società (o meglio tra economia da un lato e società e cultura dall’altro) era già stata “promossa” da Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento*, scritto insieme ad Axel Honneth. Lì, Fraser evidenzia l’esistenza di gruppi bidimensionalmente determinati che subiscono tanto la maldistribuzione economica quanto il misconoscimento sociale. Per Fraser nessuna di queste due forme di ingiustizia è una conseguenza indiretta dell’altra, ma entrambe sono primarie e cooriginarie. Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2003; trad. it. di M. Bocchiola, E. Morelli, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze sociali*, Meltemi, Milano 2020, in particolare pp. 23-25.

<sup>466</sup> Per compiere quest’analisi, Fraser ha seguito il sentiero tracciato da Karl Polanyi: cfr. K. Polanyi, *The Great Transformation*, Farrar & Rinehart, New York 1944; trad. it. di R. Vigevani, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2000; N. Fraser, *Can society be commodities all the way down? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis* in “Economy and Society”, vol. 43, n. 4, 2014, pp. 541-558.

<sup>467</sup> N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit., p. 158.

Ma non solo, il capitalismo rivela una tendenza a erodere, annichilire e destabilizzare queste condizioni della sua esistenza, sollecitando al loro interno l'insorgere di crisi. Così, però, mette in pericolo anche se stesso: "come l'uroboro, si mangia la sua stessa coda. Anche l'auto-cannibalizzazione fa dunque parte di quello che non va nella società capitalista".<sup>468</sup>

Contestando una lettura ristretta del capitalismo e delle tendenze di crisi che esso ingenera, una concezione ampliata della società capitalista<sup>469</sup> – cioè quella concezione secondo cui il capitalismo non è semplicemente un ordine economico – lascia, secondo Fraser, emergere una pletera di ingiustizie strutturali più esauriente, che contempla e supera lo sfruttamento di classe.

Altresì, una concezione ampliata del capitalismo consente di comprendere pienamente la complessità della crisi capitalistica, dal momento che conduce alla rivelazione di tendenze auto-destabilizzanti intrinseche al sistema, ulteriori rispetto a quelle interne all'economia. La crisi capitalistica, in sostanza, non è altro che l'intreccio delle diverse crisi che il capitalismo stesso innesca nei settori entro cui "si produce". Per esempio, nel caso della crisi ecologica, si è detto che essa deriva dall'impoverimento della natura e delle sue risorse, causato dalla tendenza del capitale a espropriare la natura stessa. Nel caso della crisi della riproduzione sociale, invece, essa è il risultato del mancato riconoscimento (anche economico) del lavoro cura: il capitale, evitando di pagare il lavoro di cura non salariato da cui dipende, esercita periodicamente una certa pressione su chi lo esercita: famiglie, comunità e soprattutto donne. Queste due crisi, risultanti dall'intervento pervasivo del capitale nelle rispettive aree e caratterizzate peculiarmente in relazione al contesto cui pertengono, sono intimamente connesse tra loro: infatti, destabilizzando gli ecosistemi che lo supportano, il capitale mette contemporaneamente a rischio il *caregiving*, colpendo i mezzi di sussistenza e le relazioni sociali che lo rendono possibile<sup>470</sup>.

Queste due tendenze di crisi, a loro volta, non sono legate soltanto tra loro, ma sono anche entrambe connesse all'oppressione razziale, nella misura in cui la tendenza del sistema a queste crisi è inseparabile dalla sua costitutiva esigenza di ricchezze che sono espropriate alle popolazioni

---

<sup>468</sup> Ivi, p, 164.

<sup>469</sup> Questa posizione è in un certo senso articolata anche da Hartmut Rosa, secondo il quale dovrebbe essere rivista la maniera di concepire l'ordine capitalistico. Ovvero, per Rosa è necessario che la struttura e la cultura della società si "riappropriino" del lavoro e dell'economia: ciò equivale ad assegnare loro un posto (strumentale) all'interno della forma di vita nel suo complesso e non, al contrario, permettere che lo sviluppo di questa forma di vita sia determinato individualmente e collettivamente dalle pressioni cieche della crescita economica. "Reincorporando" l'economia nel mondo culturale e politico, ossia nella forma di vita nel suo complesso, la logica capitalistica dell'appropriazione e dello sfruttamento non sarebbe più accettata come una necessità strutturale, anche se ciò non escluderebbe che questa logica rimanga una possibilità socio-economica (in alcuni aspetti della vita). Per Rosa, un ri-assemblaggio di questo tipo consentirebbe di valutare, in modo critico, le dinamiche della crescita, dell'escalation e dell'innovazione, invece di sottostare ciecamente ai loro imperativi. Cfr. H. Rosa, *Best Account: Outlining a Systematic Theory of Modern Society*, in H. Rosa, A. Recwitz, *Late modernity in crisis*, cit., p. 143.

<sup>470</sup> N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit., p. 98.

razzializzate. Così come pure, a creare il presupposto di tutte queste tendenze di crisi è l'invasione del capitale nella sfera politica: in primo luogo, la crisi ecologica è connessa al sistema politico nella misura in cui sono i poteri pubblici a fornire la forza legale e militare, consentendo al capitale di espropriare gratuitamente o a basso costo le ricchezze naturali; ugualmente, "è ai poteri pubblici che il capitale si rivolge quando la minaccia dei danni economici diventa così incombente da non poter essere più ignorata"<sup>471</sup>. La stessa intrinseca relazione connette anche la dimensione della riproduzione sociale al settore politico, così come intreccia le loro crisi: nel momento in cui le decisioni relative alla produzione sono ricondotte alle imprese private, non siamo più noi ad avere controllo sulla nostra esistenza, ma la classe dei capitalisti. Con l'appropriazione privata del surplus della società, il nesso del sistema tra economia e dimensione politica autorizza i capitalisti a plasmare il corso dello sviluppo sociale, e così anche di quello relativo alla possibilità per il lavoro di cura di trovare un riconoscimento, sociale ed economico<sup>472</sup>. Ne deriva un intreccio molto stretto tra crisi ecologica, crisi della riproduzione sociale, antagonismo etnico-razziale, crisi politica e crisi economica<sup>473</sup>.

Per quanto concerne la risposta a questo coacervo di crisi culminate in un'unica, estesa crisi del capitalismo, Fraser ne rintraccia la possibilità nella riattivazione di un indirizzo socialista. La realizzazione del socialismo nel XXI secolo dovrebbe, secondo la sua analisi, imperniarsi anzitutto sul ripensamento dei confini che il capitalismo ha stabilito tra le diverse aree della società. Più precisamente, il socialismo dovrebbe rivedere le divisioni istituzionali che seguono all'opera di rigida demarcazione compiuta dall'ordine capitalista e concretizzatasi nella disgiunzione della produzione dalla riproduzione, dello sfruttamento dall'espropriazione, dell'economico dal politico, della società umana dalla natura non umana<sup>474</sup>. Cioè, il socialismo dovrebbe cogliere le connessioni tra queste dimensioni che il capitalismo tenta di far apparire distinte: per i socialisti, da questa prospettiva, sapere se e come le dimensioni sociali si delimitano e si intersecano è importante, tanto quanto (se non anche di più) conoscere la loro organizzazione interna. Per Nancy Fraser i socialisti, a questo punto, non dovrebbero perseguire l'obiettivo di eliminare del tutto queste distinzioni, ma piuttosto quello di un loro ripensamento<sup>475</sup>; ciò consentirebbe ad alcune questioni urgenti, che per il capitalismo sono di competenza diretta (ed esclusiva) dell'economia, di essere discusse sul piano sociale e politico. È così dunque che secondo Fraser dovrebbe realizzarsi un "alleggerimento" di

---

<sup>471</sup> *Ibidem*

<sup>472</sup> Ivi, p. 164.

<sup>473</sup> Ivi, pp. 162-163.

<sup>474</sup> Ivi, p. 165.

<sup>475</sup> Ivi, p. 166.

queste soglie, che sarebbero così rese malleabili e permeabili. Ugualmente, il socialismo, declinato sulla contemporaneità, dovrebbe riuscire a invertire le priorità di queste aree: ossia la dimensione della cura, la tutela dell'ecosistema e l'autogoverno democratico dovrebbero assumere preminenza rispetto all'imperativo della crescita e dell'accumulazione<sup>476</sup>. Ciascuno di questi ambiti potrebbe essere così analizzato in chiave strettamente politica<sup>477</sup>.

Non è questa la sede opportuna per indugiare sulla proposta di Fraser, dal momento che ciò che si riscontra di davvero interessante nella sua analisi, in consonanza con i propositi analitici che questo lavoro si è posto fin dall'inizio, è la capacità di inquadrare la crisi come condizione intrinsecamente problematica ed essenzialmente sociale. L'esercizio della critica, tanto quello compiuto da Fraser quanto quello proposto da Jaeggi, ha successo nella misura in cui ci induce a considerare i problemi che emergono nella società non come inestricabilmente legati all'area da cui si originano, ma come riflesso della totalità entro cui sono situati.

La società è un insieme, che contiene insiemi particolari (o una forma di vita che raccoglie forme di vita particolari) e per questo deve essere scrutata a partire dalla sua totalità, tenendo conto delle sue distinzioni interne, dalla quali nascono le contraddizioni che alle crisi conducono, ma anche delle connessioni che tra essi si instaurano. La crisi, se letta a partire da questo presupposto, appare essere il criterio di comprensione del procedere del mondo e dell'individuo. Ne deriva che, perché essa possa essere compiutamente scrutata, la critica risulta indispensabile: solo la critica, nelle sue diverse articolazioni, consente di cogliere le ragioni più oscure di una crisi.

Un simile approccio concorre alla realizzazione della possibilità di pensare la crisi nelle sue determinazioni storiche e sociali, ossia permette di concepire la crisi come momento straordinario eppure sempre (più) probabile. La crisi, in ultima istanza, è un momento di rivelazione che getta luce sulla nostra esistenza individuale e collettiva, ma è anche al contempo spinta al cambiamento della stessa: è esperienza storica, attualità, rassegnazione, ma anche slancio, ripensamento e futuro. La crisi è il criterio di comprensione del procedere del mondo e dell'individuo che lo abita perché è, ribadendo quest'idea, prima di tutto la manifestazione delle contraddizioni intrinseche che sottende e da cui muove. È l'evidenza di ciò che è ancora nascosto, e che necessita imprescindibilmente di essere sondato.

---

<sup>476</sup> Ivi, pp. 166-167.

<sup>477</sup> Si rimanda, per una più approfondita ricostruzione di questa proposta, a N. Fraser, *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*, Castelveccchi, Roma 2020.

### 4.3 LA CRISI COME EVENTO RIFLESSIVO

L'ostacolo all'osservazione empirica dei processi di crisi sembra essere, dunque, minata proprio dalla tendenza, attivata dall'ordine capitalista, a concepire i processi di riproduzione sociale nell'ottica della razionalizzazione e dell'espansione delle forze tecnico-produttive.

Per contestare questa logica, la teoria critica, come abbiamo già osservato, si dota di un atteggiamento "riflessivo". Il concetto di riflessività allude, in questo contesto, a una postura, attraverso la quale le cose possono essere comprese e la possibilità di una soluzione può essere immaginata. La teoria critica – articolandosi in modo riflessivo – si rivela capace di sviluppare un resoconto che renda intelligibili quei meccanismi astratti che regolano la vita sociale ma che si sottraggono a una comprensione immediata. Essa riesce nel tentativo di collegare internamente questa conoscenza con l'esperienza concreta degli individui che agiscono entro la società e che istituiscono relazioni intersoggettive: più di preciso, la teoria critica porta a chiarimento tale connessione.

Questo legame può essere colto se si tiene sempre presente la distinzione metodologica tra "crisi oggettiva del sistema" e "crisi esperita socialmente dagli individui"<sup>478</sup> (si evidenzia così, ancora una volta, l'importanza di questo binomio): la teoria critica traduce le manifestazioni oggettive della crisi, che si determinano a livello sistemico, nelle esperienze degli individui che subiscono le conseguenze dei problemi, da loro poi incanalate in pretese normative e istanze di giustizia. Le due dimensioni (crisi oggettiva e crisi soggettiva) non possono mai essere isolate, dal momento che, qualora ciò accadesse, si perderebbe la complessità che connota intrinsecamente una crisi. Invero, la determinazione e la circolazione della crisi sono mediate dal modo in cui gli attori sociali cercano di dare un senso ai problemi a cui la crisi è connessa; ma non solo, la crisi assume anche l'aspetto che trae dalla sua rappresentazione esterna, ovvero dal modo in cui si articola nel dibattito pubblico e, così, dal suo essere "narrata"<sup>479</sup>. D'altra parte, quello di crisi è un concetto pubblicamente disponibile per gli attori che, definendo un oggetto o una situazione come "crisi", non solo descrivono uno stato di cose problematico, ma a quest'ultimo attribuiscono altresì un significato normativo che, a sua volta, può orientare le azioni concrete.

La distinzione metodologica tra la dimensione oggettiva e quella soggettiva delle crisi permette alla teoria critica di svolgere un duplice compito: da un lato, a partire da tale distinzione, essa può osservare i problemi relativi alla riproduzione sociale e, dall'altro, chiarire a quale livello e secondo

---

<sup>478</sup> Cfr. S. Benhabib, *Critique, Utopia and norms*, cit., pp. 123-133.

<sup>479</sup> Cfr. R. Cordero, A. Mascareño, D. Chernilo, *On the reflexivity of crisis: lessons from critical theory and systems theory*, in "European Journal of Social Theory", vol. 20, n. 4, 2016, p. 516.

quali modalità essi danneggiano le relazioni sociali e l'autonomia individuale, causando sofferenza; essa, poi, può anche contestare la rappresentazione dominante della crisi stessa. In questo senso, per la teoria critica, la crisi non è semplicemente un concetto attraverso cui diagnosticare problemi socio-strutturali, ma è impiegata anche come mezzo di traduzione comunicativa con intenzioni critiche, cioè come discorso pratico che porta a evidenza le contraddizioni oggettive: in questo processo incide in maniera importante proprio la circostanza per cui le crisi sono sempre anche soggettive o, come sostiene Habermas, sono tali solo nella misura in cui impattano sull'esistenza e sull'identità del soggetto.

Come si è detto, la crisi si delinea attualmente come “normale”; tuttavia, l'assunzione di questa “normalità” da parte dell'evento critico non costringe necessariamente ad accettare la stabilizzazione delle sue conseguenze negative. Nella misura in cui i fenomeni di crisi producono distorsioni a cui le persone soggiacciono nella conduzione della loro esistenza quotidiana, la comprensione delle situazioni di crisi diventa istruttiva non solo per mettere a nudo i “limiti di stress” delle istituzioni sociali e politiche, ma anche per trovare i potenziali per il cambiamento razionale delle condizioni sistemiche che sono state rivelate dalla crisi. Per questo motivo la teoria critica è animata dall'idea di poter realizzare condizioni sociali migliori, accettando al contempo la radicale contingenza dei processi storici e dell'azione umana<sup>480</sup>.

Le crisi sono eventi normativamente rilevanti perché, quando emergono, riducono la realtà sociale a un presente unidimensionale, impedendo agli attori sociali e alle istituzioni di esercitare la loro riflessività. Le crisi possono, cioè, interrompere l'apprendimento collettivo (ad esempio, precludendo il dibattito politico e le considerazioni di carattere normativo), possono avviare un'inversione di tendenza verso nuove forme di oppressione, o finanche ispirare passioni distruttive che minacciano il campo delle relazioni sociali. Ciononostante, una risposta che non sia immediata alla crisi, ma che sia al contrario alimentata dalla comprensione, può essere elaborata e può condurre all'apertura di soluzioni. Con ciò si intende dire che la crisi conduce a uno stallo che non risulta mai però essere inamovibile, assoluto: lo stallo può essere superato attraverso la comprensione degli errori che hanno portato alla crisi stessa. È così che una risposta non reattiva, ma piuttosto “proattiva” può rivelarsi efficace. Così, si intende sostenere l'idea secondo cui la crisi si posiziona sempre al margine: tra l'oscurità e il disvelamento, tra la stasi e il movimento, tra l'ottundimento e la comprensione. La società, in questo senso, non è un monolite, ma un organismo

---

<sup>480</sup> Ivi, p. 517.

capace di cambiare, una realtà costantemente impegnata in un processo di cambiamento, la cui direzione non può essere prevista ma può essere “ragionata”.

Per la teoria critica, le crisi richiedono un atteggiamento riflessivo che si sostanzia, allora, nell’elaborazione di alternative normative che permettano agli attori di riacquistare controllo sui processi autonomi di differenziazione funzionale. La postura ricorsiva concorre, in questo modo, a incrementare la consapevolezza circa le capacità socio-tecniche e pratico-morali della società di rispondere agli esiti patologici delle dinamiche strutturali. Questo meccanismo si attiva attraverso l’analisi degli aspetti in cui la crisi, prodotta dalla società capitalista, si esplica, nonché provando a rintracciare le risorse normative attraverso cui queste tendenze possono essere spiegate e criticate.

Nel contesto di una società che è al suo interno sempre più divisa e interrelata, circostanza che conduce tendenzialmente all’osservazione delle crisi in relazione al campo in cui emergono, la teoria critica cerca di riproporre la capacità della politica democratica di rispondere ai problemi che riguardano la società nel suo complesso. Per realizzare questo impegno, la costruzione di una “coscienza della crisi” attraverso la critica sociale diventa necessaria<sup>481</sup>: solo così le costellazioni consolidate del potere politico possono essere ripensate, e i normali circuiti di comunicazione nell’arena pubblica invertiti. Ciò peraltro consente, in maniera congiunta, di cogliere le possibilità di cambiamento concreto delle condizioni che innescano crisi sistemiche e che producono sofferenza sociale. In assenza di una messa in discussione delle norme istituzionali e dei processi decisionali, l’orizzonte delle aspettative resta inalterato. È proprio questo il senso in cui le crisi possono attivare processi riflessivi di apprendimento collettivo, attraverso i quali le difficoltà funzionali sono tradotte in problemi politicamente rilevanti.

Come si è osservato attraverso la ricostruzione del pensiero di Jaeggi, l’apprendimento è un processo che una società può mettere in atto in momenti di crisi, che può riuscire come fallire. Cioè si attiva quando le risorse (per la soluzione dei problemi) risultano inadeguate<sup>482</sup>. Quando accade che il processo di apprendimento non arrivi al termine è perché non sono stati riconosciuti i problemi per i quali sarebbe stato possibile ipotizzare una soluzione: in altre parole, non si è attivato il ripiegamento riflessivo.

L’impegno della teoria critica così articolato non si realizza, almeno non principalmente, nell’elaborazione di nuovi fondamenti normativi. Per la teoria critica l’attualizzazione di un “impegno normativo per la libertà” non può che iniziare con l’aprire questi stessi impegni normativi

---

<sup>481</sup> *Ibidem*

<sup>482</sup> R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 321.

a una messa in discussione radicale<sup>483</sup>. Questo lavoro di problematizzazione consente, allora, di ostacolare la riduzione dell'esistenza sociale a un principio fisso o a un fine storico determinato.

La teoria dei sistemi sociali incorpora un concetto di riflessività simile nell'impianto ma diverso nello scopo. Come abbiamo osservato nei capitoli precedenti, la ricorsività dei sistemi, nell'apparato luhmanniano, permette ad essi di attivare il processo di autopoiesi, cioè consente allo stesso di autoriprodursi. Questo processo si attiva a seguito della selezione delle possibilità di esperienza, delle "alternative": il sistema si rigenera attraverso la selezione costante delle alternative che in quel dato momento consentono allo stesso di sopravvivere. È in questo modo che il sistema reagisce all'aumento di complessità proveniente dall'ambiente: la complessità, di conseguenza, è ricondotta sotto una certa soglia, rendendosi in questo modo "gestibile". Entro questo quadro, è possibile rilevare un perenne, ma sotteso, richiamo alla mancanza. Più di preciso, si scorge la presenza di una scarsità che è colmata dalle pratiche riflessive. Emerge, al contempo, però che a tale "carezza" Luhmann non attribuisce razionalità, dal momento che essa non resta mai tale ma muta sempre in qualcos'altro. Il problema della mancanza sembra non essere affrontato mai direttamente, in virtù della convinzione secondo cui ci siano sempre altri eventi che possano realizzarsi, altre esperienze pronte a sopperire la lacuna.

La lacuna che si rintraccia nella teoria sistemica è, così, teoricamente negativa ma anche, è opportuno a questo punto rilevare, contemporaneamente "positiva": non indagando le aporie che il sistema attraversa in determinati momenti, la teoria dei sistemi rinuncia alla possibilità di contemplare le ragioni da cui scaturiscono crisi e problemi, astenendosi così dall'attivazione di un esercizio critico. Nello stesso tempo, però, questo rinvio costante alla scarsità come condizione che può essere risolta, che si articola nel tentativo di contemplare la possibilità per altre esperienze di realizzarsi, sembra poter aprire al rinnovamento. Luhmann, in un certo senso, evoca la possibilità di un'alternativa a un problema che, però, non è indagato, un'alternativa capace di riattivare il processo di autoriproduzione della cui momentanea (e opaca) interruzione non sono analizzate le ragioni profonde. Per esattezza, è possibile ricondurre l'eventuale problema, che il sistema attraversa, all'auto-descrizione negativa della società: ovvero, la società diventa troppo complessa per poter essere descritta entro gli orizzonti interpretativi che fino a quel momento si erano mostrati adeguati. Ne deriva che, anche qualora un problema possa essere colto, ci si rende conto di come esso si costituisca solo superficialmente, presentandosi, in gran parte, come una questione di semantica (intesa nei termini luhmanniani).

---

<sup>483</sup> Cfr. A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2015.

La crisi quindi, se erroneamente così volessimo chiamarla, è pensata da Luhmann “come incapacità dei sistemi (politico ed economico) di rispondere adeguatamente alle sfide della complessità, ovvero di rispondere adeguatamente alle istanze provenienti da un ambiente complesso e fluttuante”<sup>484</sup>. Ma questa incapacità, e torniamo a uno dei dilemmi principali, è colta solo da parte dell’osservatore esterno, che mentre descrive la società descrive anche la posizione dalla quale egli la osserva. Il problema dell’inadeguatezza rispetto all’aumento di complessità si traduce, poi, sempre in un problema di descrizione, ovvero di semantica, che in Luhmann non perde mai il suo peso. Per “semantica”, come si è già precisato, si intende il patrimonio concettuale della società, ossia l’insieme delle forme che permette di tipizzare il senso e di orientare la comunicazione. La semantica assicura, da un lato, una selezione del senso, o meglio condensa le forme in cui il senso può essere colto, mentre dall’altro orienta la comunicazione consentendo il sorgere di nuovi temi. La semantica, da questo punto di vista, rappresenta il patrimonio di idee a disposizione di una società, ossia è tutto ciò che le appartiene in termini di idee, concetti, teorie, ma anche di discorsi<sup>485</sup>. Alla luce di ciò, Luhmann sembrerebbe cogliere un vuoto che però non attraversa, proprio perché la possibilità di analizzare internamente i problemi non è prevista. Così, non adottando un approccio immanente, i problemi si pongono all’interno della teoria sistemica principalmente come problemi di semantica, ossia di descrizione.

Eppure, Luhmann postula che per questi stessi problemi possa esserci un’alternativa, cioè apre uno spazio di comprensione del nuovo e dell’inatteso che, verosimilmente, può emergere come soluzione a una situazione critica. È ovvio che questo approccio, al contrario di quanto sostenuto da Elena Esposito, non possa considerarsi “critico”, tuttavia sembra riservare spazio all’apertura (anche se non al miglioramento in quanto tale). In questo senso, la teoria dei sistemi, si è detto, non riesce a stabilire un concetto di crisi esaustivo, ma riesce a contemplare lo spazio per una ripresa. È plausibile, pertanto, accogliere parte di quanto osservato da Elena Esposito, ripensandone però lo scopo. La teoria dei sistemi sociali non può esercitare una critica, cioè non riesce a motivarla, ma può lasciar emergere l’idea della potenzialità, dell’esistenza di qualcosa che non ancora esiste ma che *potrebbe* esistere. Luhmann con la sua teoria lascia emergere una particolare idea dell’eccedenza, cioè quella sorta di esubero delle nostre azioni, quel po’ di esperienza inattualizzata che il nostro concreto agire lascia dietro di sé, dopo essersi compiuto. Egli ha descritto così il sistema sociale – la società – non solo come spazio entro cui determinate dinamiche

---

<sup>484</sup> F. Paolo, *Crisi della struttura o crisi della semantica?*, in “Im@go. Rivista di Studi Sociali sull’immaginario”, vol. 2, n. 2, 2013, p. 21.

<sup>485</sup> Ivi, p. 30.

(differenziazione, accoppiamento strutturale ecc.) si attivano immediatamente, ma anche come terreno di possibilità inesprese, che per essere inverate devono essere selezionate, cioè intraprese. Le possibilità scartate, ci dice Luhmann, non scompaiono, ma restano sotto la superficie, in attesa di essere attualizzate: è così che, all'interno dell'apparato teorico luhmanniano, il futuro giunge a configurarsi come un orizzonte indubbiamente aperto<sup>486</sup>.

Ne deriva che la teoria sistemica esercita una riflessività che, non solo è descrizione della descrizione, ma diventa anche elaboratrice di alternative: l'esistenza di cui facciamo esperienza, può sempre essere qualcos'altro. Peccato però, si ripete, che questo approccio non si articoli concretamente sulla crisi, ma – se ci si pensa – può esserle adattato, laddove si combini ineludibilmente con la critica. Luhmann ci lascia intendere che qualcosa di diverso può esistere, può sorgere, può concretizzarsi, senza tuttavia che le distorsioni del presente siano internamente analizzate: è in questo senso che manca della critica. Ma allora se volessimo rendere “operativo” questo aspetto dell'eccedenza, che si traduce in possibile soluzione, esso dovrebbe imprescindibilmente combinarsi con un approccio critico. Con ciò si intende sostenere che l'osservazione della società, anche nell'esuberanza di esperienza che di essa è rintracciato, non può esistere “solo per se stessa”. O, più esattamente, non può sussistere in assenza di uno slancio critico: questo solo permette a un'analisi della società, e della condizione delle persone che la abitano, di essere esaustiva.

Ciò che si è detto, dunque, è questo: il ripiegamento a cui la crisi conduce può essere però inteso come processo di autoapprendimento, come rapporto tra teoria e prassi, cioè tra analisi descrittiva della società e intento emancipatorio (secondo la linea di teoria critica), ma anche come elaborazione teorica di alternative (seguendo la teoria sistemica). Quest'ultimo aspetto rappresenta probabilmente ciò che della teoria dei sistemi può essere realmente recuperato e combinato con una prospettiva critica: per quanto inevitabilmente correlato all'idea dell'autoriproduzione, se isolato, questo aspetto dell'“eccedenza” sembra riuscire a ridurre, sebbene solo parzialmente, quella tendenza al pessimismo che connota la teoria stessa.

Per concludere, si potrebbe dire dunque che per l'impegno critico di disvelamento dell'assetto sociale dominante, e delle crisi che esso sottende, sia necessaria l'adozione di una postura riflessiva, intesa come ricerca di chiarezza circa le relazioni sociali, e di potere, che si costituiscono all'interno

---

<sup>486</sup> “Future itself, and this means past futures as well as the present future, must now be conceived as possibly quite different from the past. It can no longer be characterized as approaching a turning point where it returns into the past or where the order of this world or even time itself is changed. It may contain, as a functional equivalent for the end of time, emergent properties and not-yet-realized possibilities. It becomes an open future”. (N. Luhmann, *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, in “Social Research”, vol. 43, n. 1, spring 1976, p. 131).

dell'ordine sociale: questa è la condizione di possibilità perché le dinamiche di soggezione e impotenza (vulnerabilità, alienazione ecc.) a cui soccombono le persone, possano essere comprese e “trattate”.

La postura riflessiva potrebbe però, contestualmente, esplicitarsi anche nella costruzione di un'immagine del presente come dimensione carica di alternative: per mezzo di questo approccio il presente potrebbe essere pensato come solo *una* possibilità tra le altre.

## CONCLUSIONE

La ricerca condotta non ha inteso dare risposte al problema della crisi, ma proporre piuttosto una chiave di lettura. Non sarebbe stato possibile, peraltro, prospettare una soluzione, dal momento che non si è scelto di esaminare un contesto determinato di crisi. Ed è evidente che una soluzione per una crisi che si esplica su larga scala non sarebbe stata solo complicata da immaginare, ma avrebbe anche richiesto la mobilitazione di risorse di cui non si dispone. La crisi, in tale contesto, è stata invece “aperta”, squadernata, tra le sue possibili articolazioni e conseguenze, mantenendo la condizione attuale della società come riferimento, nonché muovendo da una rappresentazione complessiva della stessa. Cioè, si è sempre tenuta presente l’idea della società come “totalità”.

Nel corso di queste pagine sono stati avviati molti ragionamenti di carattere apparentemente distante, eppure tutti, in qualche modo, possono rimandarsi tra loro. È questa la propensione all’insegna della quale si è sviluppato questo lavoro: lasciare che le cose potessero essere indagate da prospettive diverse e attraverso approcci che, dialogando e criticandosi, lasciano trasparire la natura più intensa delle cose, della crisi in questo caso. Così, è stata dichiarata la necessità di una comprensione attenta della crisi e delle sue articolazioni: una soluzione alla crisi, d’altra parte, non può svilupparsi in assenza della presa d’atto delle sue cause e dei suoi esiti, o meglio della connessione tra questi, pur sproporzionata che sia.

La crisi implica sempre l’idea del movimento e del possibile cambiamento: ciò non solo a causa della sua stessa natura, cioè al di là delle connotazioni particolari che assume, ma anche perché la crisi si presenta come un momento intrinsecamente storico e sociale. È mutevole, prismatica, poiché nasce da cesure e problemi che sono sempre derivanti da una determinata congiuntura storico-sociale. Cogliendo questo aspetto, la crisi è stata scandagliata, perlopiù, facendo astrazione dalla contingenza. Ciò, tuttavia, non può accadere in senso assoluto, poiché la crisi che investe la società contemporanea presenta specifiche determinazioni che non possono essere trascurate. Non sembra esserci ambito della società, infatti, che attualmente non sia attraversato da linee di frattura, che si costituiscono come tendenze tra le quali è possibile stabilire nessi e concatenazioni. Queste appaiono come crisi, poiché contraddicono una serie di aspettative di progresso e giustizia che si riproducono e proiettano sulle dinamiche della società attuale. Ne deriva la necessità di un approccio critico alla crisi, che si articoli circa la tenuta sociale, culturale e istituzionale della società stessa. Alla luce di ciò, si è tentato allora di creare un bilanciamento analitico tra la crisi in quanto tale e la crisi come “evento” storicamente e socialmente determinato.

L'idea della connessione è proprio ciò che si è provato a lasciar emergere: l'importanza e l'"incisività" della connessione attengono all'ordine sociale come tale, ma anche alle crisi che in esso si dispiegano sottotraccia e che poi emergono. La società si compone di legami – tra elementi, aree, individui – e si alimenta di questa stessa relazionalità, a prescindere da ciò in cui essa consiste concretamente. Questo continuo intreccio può provocare, a un certo punto, un "crollo", ma è anche ciò che può "salvarci", nella misura in cui può essere compreso e rielaborato con lo scopo di un miglioramento.

Ciascuna delle interpretazioni della società analizzate nel corso di queste pagine rimanda invero all'idea di una totalità che coinvolge più insiemi al suo interno, connessi (ad esempio, nel caso della teoria sistemica) ma anche plasmabili (nel caso dell'approccio critico di Jaeggi e Fraser) reciprocamente. Ciò rende conto dell'esistenza sociale come di un tutto interrelato, prospettiva che deve essere sempre tenuta presente perché il sorgere di una crisi possa essere compreso.

La crisi, si potrebbe dire, nasce allora dall'interazione e si ripiega: è in sé quindi un processo strettamente riflessivo ma, al tempo stesso, potenzialmente "proteso". Ciò vuol dire che quando emerge concretamente coinvolge tutto ciò che invade e porta all'avvio di ragionamenti sulla condizione stessa degli elementi che risultano essere in crisi. L'attenzione tuttavia, ad un certo punto, può dirigersi più verso l'esterno che verso l'interno, più sul futuro che sul presente: in questo caso, ad esempio, una società in crisi che riesca ad assumere questa postura è una società che riesce a mettere in atto un cambiamento. Questo cambiamento, però, segue imprescindibilmente a un momento di comprensione degli errori passati, delineandosi, direbbe Jaeggi, come un processo di apprendimento riuscito.

La crisi, inoltre, chiama in causa la necessità del riconoscimento di situazioni di perdita e prima ancora la necessità della comprensione delle cause di singolare soggezione che provoca, poiché mette in questione tutte le dimensioni dell'esistenza sociale e individuale, ovvero la forma di vita nella sua interezza. Per quanto riguarda gli individui che abitano una società pervasa dalla crisi, sono anch'essi portati a ragionare su loro stessi, e sul rapporto che instaurano con il mondo circostante. È da questa prospettiva che la crisi emerge nell'ordinario, nella consuetudine dei rapporti che l'individuo instaura con l'ambiente, con gli altri e con se stesso. Lungo tale dinamica si costituiscono processi di soggettivazione: l'individuo, in qualche modo, ricalibra se stesso sulla crisi e poi ancora è indotto a ri-ripensarsi per reagire alla stessa. Da ciò emerge, contestualmente, il delinearsi di una peculiare relazione con il tempo. Hannah Arendt, seguendo quanto rilevato da Revault d'Allonnes al termine del suo libro, scorge nella crisi totalizzante ciò che costringe l'uomo

a ripensare il proprio rapporto con il mondo e con il tempo<sup>487</sup>. Nelle circostanze più estreme, in cui la perdita di elementi di riferimento si mostra irrimediabile, e la crisi sembra essere totale a causa del fallimento delle categorie di pensiero e dei criteri di giudizio, il punto di rottura è tanto intenso che a questo non può che seguire un complessivo ripensamento<sup>488</sup>. Ne deriva che a essere messa in questione è anche la stessa relazione con il tempo, la relazione che individuo e collettività instaurano con esso. Il tempo, che sembra rendersi orizzontale, dal momento che procede attraverso embricature, che la crisi sembra riprodurre senza slancio, non può perdere però, nella relazione che instauriamo con esso, la sua spinta in avanti, e perché ciò sia possibile è necessario adottare un approccio critico. La critica può mettere in evidenza la possibilità di un cambiamento dell'ordine esistente o, più esattamente, lascia che si chiarisca la capacità – di una formazione sociale o di un individuo – di mettere in atto un'autotrasformazione che non è, evidentemente, mera autoriproduzione. Come si può evincere da quanto discusso il concetto di autoriproduzione non si combina con il concetto di crisi: l'autoriproduzione, descritta teoricamente da Luhmann ma criticata, ad esempio, da Fraser nell'ottica di una critica del capitalismo, è un processo che non prende atto della sua crisi, ovvero dell'interruzione di un meccanismo che da “corretto” diventato “errato”. L'autoriproduzione sorda è in questo senso essa stessa una forma di crisi, una crisi di autocomprensione. La teoria sistemica lascia spazio all'idea che “qualcos'altro” possa realizzarsi: tuttavia, questa apertura non è preceduta da un momento di comprensione circa l'errore. Non contemplando seriamente la crisi non è così contemplata l'idea di un arresto; ma la crisi, per sua stessa natura, impone in maniera inevitabile un'interruzione, a cui poi può seguire una ripresa e la realizzazione di condizioni migliori. Ne deriva che l'arresto che la crisi afferma, nella misura in cui sollecita un ripensamento, possa considerarsi plausibilmente produttivo. L'arresto consente il ragionamento e l'analisi, aprendo alla realizzazione di condizioni che favoriscano il cambiamento. Allora, dal punto di vista del confronto tra teoria dei sistemi sociali e teoria critica, sul piano della crisi, la seconda sembra avere la meglio: la teoria critica contempla l'esistenza di crisi, è animata dal proposito di analizzarle e tenta di delineare soluzioni pratiche per la stessa. Ciononostante, una possibilità di combinazione si determina qualora, insieme a un approccio critico, sia recuperato quello slancio sull'avvenire che la selezione sistemica suggerisce. È uno slancio questo, certamente, non normativo, ma che può essere colto come “propositivo”.

---

<sup>487</sup> Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Penguin, London 1954; trad. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2017.

<sup>488</sup> Cfr. M. Revault d'Allonnes, *La crisi senza fine*, op. cit., p. 172.

In definitiva, la crisi si presenta come un corto-circuito che ostacola tendenzialmente la riuscita di una risposta immediata o automatica del sistema (e degli individui che lo abitano) ma che diversamente può portare anche alla comprensione degli errori e cioè all'attivarsi di un processo di apprendimento, evidentemente messo a tema dalla teoria critica. È in questo senso che si può considerare che una risposta semplicemente "reattiva" alla crisi non sia ipoteticamente adeguata, al contrario una risposta "attiva" – o più esattamente "proattiva" – potrebbe invece avere successo.

La crisi allora, richiamando molteplici aspetti dell'esistenza sociale e individuale, e posizionandosi al margine tra lo stallo e il cambiamento, si presenta come un enorme enigma intriso di un'oscurità che deve essere rischiarata, un camaleontico dilemma che non smetterà mai di suscitare interrogativi. Perché parte di essa possa essere compresa, è necessario – si ribadisce, per concludere – tenere presenti le sue embricature, le diramazioni che realizza quando emerge. L'analisi di questa natura eterogena non porterà mai probabilmente a una risposta univoca circa la sua origine e il suo sviluppo, ma permetterà di comprenderla per quello che è, anche se ciò, paradossalmente, non corrisponde a una cognizione completa e assoluta della stessa.

## BIBLIOGRAFIA

Abbot A., *Time Matters. On Theory and Method*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

Adorno T.W., Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

Adorno T.W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966; trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

Adorno T.W., Popper K.R., Dahrendorf R., Habermas J., Albert H., Pilot H., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Verlag GmbH, Neuwied und Berlin 1969; trad. it. di A. Marietti Solmi, a cura di H. Maus e F. Fürstenberg, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Einaudi, Torino 1972.

Adorno T.W., *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1973; trad. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007.

Id., *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996; trad. it. di E. Zanelli, *Problemi di filosofia morale*, Edizioni ETS, Pisa, 2022.

Agamben G., *Lo stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Allen A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2015.

Arendt H., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Penguin, London 1954; trad. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2017.

Id., *On revolution*, The Viking Press, New York 1963; trad. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009.

Ardigò A., *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1980.

Arrighi G., *Il lungo XX secolo: denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 2014.

Atlan H., *On a formal definition of organization* in *Journal of Theoretical Biology*, v. 45, n. 2, 1974, pp. 295-304.

Baraldi C., Corsi G., Esposito E., *Luhmann in glossario*, Franco Angeli, Milano 2002.

Beck U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; trad. it. di G. C. Brioschi, M. Mascarino, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2018.

Beck U., Giddens A., Lash S., *Reflexive Modernization*, Polity Press, Cambridge 1994; trad. it. di J. Golubovič, L. Papo, L. Pelaschiar, *La modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste 1999.

Beck U., *Macht und Gegenmacht in globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; trad. it. di C. Sandrelli, *Potere e contropotere nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2014.

Id. *Living in the World Risk Society*, in "Economy and Society" v. 35, n. 3, 2006, pp. 329-345.

Id. *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007; trad. it. di C. Sandrelli, *Conditio humana*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Id., *Beyond class and nation: reframing social inequalities in a globalizing world*, in "British Journal of Sociology" vol. 58, n. 4, 2007, pp. 679-705.

Id., *Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision*, in "Constellations" vol. 16, n. 1, 2009b, pp. 3-21;

Id., *Remapping social inequalities in an age of climate change*, in "Global Networks" vol. 10, n. 2, 2010, pp. 165-181;

Beck U., Grande E., *Varieties of Second Modernity: the Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research*, in "British Journal of Sociology" vol. 61, n. 3, 2010, pp. 409-443.

Beck U., *Why "class" is too soft a category to capture the explosiveness of social inequality at the beginning of the twenty-first century*, in "British Journal of Sociology", vol. 64, n. 1, 2013, pp. 63-74.

- Id., *The Metamorphosis of the World*, Polity Press, Cambridge 2016; trad. it. di M. Cupellaro, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2017
- Belardinelli S., *Una sociologia senza qualità. Saggi su Niklas Luhmann*, Franco Angeli, Milano 1992.
- Id., *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale*, Franco Angeli, Milano 1996.
- Benhabib S., *Critique, norm and utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986.
- Benigno F., *Rivoluzioni. Tra storia e storiografia*, Officina Libraria, Roma 2021.
- Benjamin W., *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974; trad. it. di G. Bonola, M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.
- Bernardini M.G., Casalini B., Giolo O., Re L. (a cura di), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, IF PRESS, Roma 2018.
- Bianchi M. L., *Organismi assoluti. Sistema e ambiente, sviluppo ed evoluzione tra filosofia e scienze della vita*, Castelvecchi, Roma 2021.
- Bocchi G., Ceruti M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007.
- Boltanski L., Chiapello È., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999; trad. it di M. Guareschi e M. Schianchi, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.
- Bonaiuti G., *La catastrofe e il parassita*, in G. Bonaiuti, A. Simoncini (a cura), *La catastrofe e il parassita. Scenari della transizione globale*, Mimesis, Milano 2004, pp. 9-38
- Bortolini M., *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Booklet, Milano 2005.
- Blumenberg H., *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.Main, 1979; trad. it di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 25-58.
- Id., *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 2009.

Braudel F., *Civilisation matérielle et capitalisme*, Armand Colin, Malakoff 1967; trad. it. di C. Vivanti, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino 2006.

Brunkhorst H., Kreide R., Lafont C. (a cura di), *The Habermas Handbook*, Columbia University Press, New York 2009

Brunner O., Conze W., Koselleck R. (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1997.

Butler J., *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Redwood City, 1997; trad. it. a cura di F. Zappino, *La vita psichica del potere*, Mimesis, Milano 2013.

Id. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London/New York 2004; trad. it. a cura di Olivia Guaraldo, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia Books, Milano 2013;

Id., *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

Id. Butler, *Frames of war. When is life grievable?*, Verso, London/NewYork 2009.

Butler J., Malabou C., *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit*, in S. Houlgate, M. Baur (a cura di), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 611-640; trad. it. *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.

Butler J., *Can One Lead a Good Life in a Bad Life?*, in "Radical philosophy", vol. 176, November/December 2012, pp. 9-18; trad. it. a cura di N. Perugini, *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Milano 2020.

Butler J., Athanasiou A., *Dispossession. The Performative In The Political*, Polity Press, Cambridge 2013; trad. it. A. Carbone, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

Butler J. *What World it is? A pandemic phenomenology*, Columbia University Press, New York 2022; trad. it. F. Zappino, *Che mondo è mai questo?*, Laterza, Roma-Bari 2023.

- Castel R., *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris 2003; trad. it. di M. Galzigna, M. Mapelli, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2021.
- Cavell S., *Preface*, in Veena Das, *Life and Words*, Stanford University Press, Stanford 2007, pp. 9-14
- Ceruti M., *Il vincolo e la possibilità*, Raffaello Cortina, Milano 2009.
- Id., *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018.
- Cevolini A., *Introduzione*, in N. Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Benteli Verlags AG, Bern 1988; trad. it. di A. Cevolini, *Conoscenza come costruzione*, Armando, Roma 2006, pp. 7-50
- Id., *Teoria come sistema – teoria dei sistemi. Sulla prassi della costruzione della teoria sociologica in prospettiva teorico-sistemica*, in “Quaderni di Teoria Sociale” n. 2, 2023, pp. 12-34.
- Colozzi I., *Crisi di potere o crisi di sistema? Un tentativo di applicazione dello schema habermasiano di crisi all'attuale situazione italiana*, in “Crisi della società italiana”, vol. 152, Settembre-Ottobre 1977, pp. 543-550
- Corchia L., *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas*, Edizioni ETS, Pisa 2009.
- Id., *Le tendenze di crisi nella società tardo-capitalista. Il modello habermasiano e la sua attualità per la sociologia*, pp. 75-90, in M. Pendenza, F. Antonelli, R. Iannone e G. Ricotta (a cura di), *Riassemblare la società. Crisi, conflitti, trasformazioni sociali*, Morlacchi, Perugia 2022.
- Cordero R., Mascareño A., Chernilo D., *On the reflexivity of crisis: lessons from critical theory and systems theory*, in “European Journal of Social Theory”, vol. 20, n. 4, 2016, pp. 511-530.
- Cordero R., *Crisis and Critique*, Routledge, New York-London 2017.
- Corsi G., *Elogio dell'incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna*, in “Quaderni di Teoria sociale”, vol. 2, n. 2, 2023, pp. 35-61.
- Cortella L., *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, in “Fenomenologia e società”, vol. 19, n. 1-2, 1996, pp. 210-230
- Id., *Una dialettica della finitezza*, Meltemi, Roma 2006.

Id., *Paradigmi di teoria critica*, in “POLITICA&SOCIETÀ”, n.3, 2015, pp. 333-354.

Id., *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari 2020.

Curran D., *Risk society and the distribution of bads*, in “The British Journal of Sociology”, vol. 64, n. 1, 2013, pp. 44-62.

Id. *What is a critical theory of risk society? A reply to Beck*, in “The British Journal of Sociology”, vol. 64, n. 1, 2013, pp. 75-80.

Id., *Risk, Power and inequality in the 21 century*, Palgrave, New York 2016.

Diamond J., *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking Press, New York 2011; tr. it. F. Leardini, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino 2014.

Id., *Upheaval: How Nations Cope with Crisis and Change*, Penguin Books, London 2020; trad. it. di A. Rusconi, C. Palmieri, *Crisi. Come rinascono le nazioni*, Einaudi, Torino 2021.

Das V., *Life and Words*, op. cit.

De Toni A.F., De Zan G., *Il dilemma della complessa*, Marsilio, Venezia 2015.

Donna D., *Dispersione Ordine Distanza. L'illuminismo di Foucault Luhman Blumenberg*, Quodlibet, Macerata 2020.

Douglas M., *Risk and blame*, Routledge, London 1992; trad. it. di G. Bettini, *Rischio e colpa*, Il Mulino, Bologna 1996.

Id., *Risk and everyday life*, SAGE, Thousand Oaks 2012.

Dupuy J., *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris 2002; trad. it. di P. Heritier, *Per un catastrofismo illuminato*, Medusa, San Giorgio a Cremano (NA) 2011.

Esposito E., *L'operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano 1993.

Id., *IL FUTURO DEI FUTURES. Il tempo del denaro nella finanza e nella società*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

Id., *Critique without crisis: Systems theory as critical sociology*, in “Thesis Eleven”, vol. 143, n. 1, 2017, pp. 18-27.

Fassin D., *Life. A critical user's manual*, Polity Press, Cambridge 2018.

Fassin D., Honneth A., *Crisis under critique. How people assess, transform and respond to critical situations*, Columbia University Press, New York 2020.

Fazio G., *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2020.

Id., *Postfazione*, in R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014; trad. it. di M. De Pascale, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano 2021, pp. 441-462.

Id., *Introduzione del curatore*, in R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Actualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt a.M., 2005; trad. it. di G. Fazio, A. Romoli, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 9-23.

Febbrajo A., *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Giuffrè, Milano 1975.

Id., *Introduzione all'edizione italiana* in N. Luhmann, in *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984; trad. it. di A. Febbrajo, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 9-53.

Ferrarese E., *Niklas Luhmann. Une introduction*, Pocket, Paris 2007.

Id., *Vulnerability and critical theory*, Brill, Leiden - Boston 2016.

Id., *Il geometra e i vulnerabili. Sugli usi del concetto di vulnerabilità nelle scienze sociali*, in M.G. Berardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re (a cura di), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, op. cit., pp. 271-294.

Fineman M., *The authonomy Myth*, The NewPresse, New York 2005.

Id., *The Vulnerable Subject*, in “Yale Journal of Law & Feminism”, vol. 20, 2008, pp. 1-23.

Id., *The Vulnerable Subject and the Responsive State*, in “Emory Law Journal”, vol. 60, n. 2, 2010, pp. 251-75

Fisher-Lescano A., *Critical Systems Theory*, in “Philosophy and Social Criticism” vol. 38, n. 1, 2012, pp. 3-23.

Fisher-Lescano A., Teubner G., *Regime-Collisions: The Vain Search for Legal Unity in the Fragmentation of Global Law*. in “Michigan Journal of International Law”, n. 25, 2004, pp. 999-1046; trad. it. e cura di R. Prandini, *Scontro tra regimi: la vana ricerca di unità nella frammentazione del diritto globale*, in G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione*, Armando, Trieste 2005, pp. 139-190.

Forti S., *The Modern Concept of Revolution*, Settembre 11, 2017, <https://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/simona-forti-the-modern-concept-of-revolution/> (consultato a Settembre 2022)

Fraser N., Honneth A., *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a.Main 2003; trad. it. di M. Bocchiola, E. Morelli, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze sociali*, Meltemi, Milano 2020.

Fraser N., *Can society be commodities all the way down? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis* in “Economy and Society”, vol. 43, n. 4, 2014, pp. 541-558.

Fraser N., Jaeggi R., *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2018; trad. it. di V. Ronchi, *Capitalismo. Una conversazione sulla teoria critica*, Meltemi, Milano 2019.

N. Fraser, *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*, Castelvecchi, Roma 2020.

Id., *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*, Verso, London 2022; trad. it. di F. Lopiparo, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Laterza, Roma-Bari 2023

Freund J., *Sur deux catégories de la dynamique polémogène*, in “Communications”, n. 25, 1976; trad. it. di A. Palumbo, *Dalla crisi al conflitto. Osservazioni su due categorie della dinamica polemogena*, in M. d'Eramo (a cura di), *La crisi del concetto di crisi*, Lerici, Milano, pp. 153-169

Gramsci A., *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 2014

Galli C. (a cura di) *Il Pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2017.

Id., *Le forme della critica*, Il Mulino, Bologna 2020.

Ghiacciardi C., Magatti M., *Nella fine è l'inizio. In che mondo vivremo*, Il Mulino, Bologna 2020.

Giolo O., Pastore B. (a cura di) *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma 2018;

Giorello G., Morini S., *Parabole e catastrofi. Intervista su matematica, scienza e filosofia*. Pgreco, Roma 2022.

Gentili D., *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.

Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990; trad. it. di M. Guani, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994.

Gebsattel V.E., *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer, Berlin-Göttinger-Heidelberg 1954.

Harcourt B.E., *Critique & Praxis. A critical philosophy of illusions, values and actions*, Columbia University Press, New York 2020.

Habermas J., Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971; trad. it. R. Di Corato, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano 1973.

Habermas J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; trad. it. di G. Backhaus, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1979.

Id., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. parziale di F. Cerutti, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Kompass, Milano 1979.

Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1-2, Il Mulino, Bologna 2017.

Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. di E. Agazzi, E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Id., *The new obscurity: the crisis of the welfare state and the exhaustion of utopian energies*, in “Philosophy Social Criticism”, vol. 11, n. 1, 1986, pp. 1-18.

Id., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988; trad. it di M. Calloni, *Il Pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Haraway D., *Manifestly Haraway*. Minnesota University Press, Minneapolis 2016

Hartmann M., Honneth A., *Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm*, in A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010; trad. it. a cura di M. Solinas, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2009, pp. 55-76.

Hartog F., *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris 2003; trad. it di L. Asaro, *Regimi di Storicità*, Sellerio, Palermo 2007

Id., *Chronos: L'Occident aux prises avec le Temps*, Gallimard, Paris 2020; trad. it di V. Zini, *Chronos. L'occidente alle prese con il tempo*, Einaudi, Torino 2022, pp. 10-11.

Harste G., *The Habermas-Luhmann debate*, Columbia University Press, New York 2021, p. 198.

Hay C., *Narrating crisis: The discursive construction of the “winter discontent*, in “Sociology”, vol. 30, n. 2, May 1996, pp. 253-277.

Id., *Crisis and the structural transformation of the state: interrogating the process of change*, in “British Journal of Politics and International Relations”, vol. 1, n. 3, 1999, p. 317-344.

Honneth A., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005; tr. it. di C. Sandrelli, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano 2019.

Horkheimer M., *Traditionelle und kritische Theorie*, in “Zeitschrift für Sozialforschung”, vol. 6, n. 2, 1937; trad. it. di G. Backhaus, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in E. Donaggio (a cura di), *La scuola di Francoforte*, Einaudi, Torino 2005, pp. 9-63.

Id., *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947; trad. it. di E. Spagnol Vaccari, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000.

Inglehart R., *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton 1997.

Imbriano G., *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma, DerivApprodi 2016.

Iuli M.C., *Osservare il post-umanesimo: la teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann*, in "AutAut", n. 389, 2019, pp. 71-86.

Jaeggi R., *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*, in *Soziologische Theorie kontrovers*, "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", "Sonderheft", n. 50, 2010; trad. it. di M. Marangio, *Il punto di vista della critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica*, in "Consecutio temporum" n. 7, 2014, pp. 1-16.

Id., *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit.

Id., *Critica delle forme di vita*, cit.

Id., *Forme di vita e capitalismo*, a cura di M. Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino 2016.

Id., *Crisis, contradiction, and the task of a critical theory*, in B. Bargu, E. Bottici (a cura di), *Feminism, capitalism and critique. Essays in honor of Nancy Fraser*, Palgrave Macmillan, New York, 2017, pp. 209-225

Jahraus O., Nessehi A., Grizelj M., Saake I., Kircheimer C., Müller J. (a cura di), *Luhmann Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2012.

Kasperson J.X., Kasperson R.E., *The Social Contours of Risk vol. 1-2*, Routledge, London 2005

Knigt F., *Risk, Uncertainty and Profit*, Kelley, New York 1964.

Koselleck R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Albert Verlag, Freiburg-München 1959; trad. it. di G. Panzieri, *Critica Illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.

Id., *Krise*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, cit.; trad. it. di G. Imbriano, S. Rodeschini (a cura di) *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre corte, Verona 2012.

Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.Main 1979, trad. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB, 2007.

Id., *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 2006, trad. it. di C. Sandrelli, *Il vocabolario della modernità*, Il Mulino, Bologna 2009.

Kjaer P., *Systems in Context. On the outcome of Habermas/Luhmann debate*, in “Ancilla iuris”, vol. 66, 2006, pp. 67-77.

Laugier S., *La vulnérabilité des formes de vie*, in “Raisons politiques” vol. 1, n. 57, 2015, pp. 65-80.

Id., *Politics of Vulnerability and Responsibility for Ordinary Others*, in “Critical Horizons”, vol. 17, n. 2, 2016, pp. 207-223.

Le Breton D., *Sociologie du risque*, Presses Universitaires de France, Paris 2012; trad. it. di A. Romeo, *Sociologia del rischio*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

Leydesdorff L., *Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication*, in “Systems Research and Behavioral Science”, vol. 17, n. 3, 2000, pp. 273-288

Id., *Interaction versus action in Luhmann's sociology*, in Colin B. Grant (a cura di) *Rethinking Interactive Communication: New Interdisciplinary Horizons*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2003, pp. 163-186.

Liebsch B., *Lebensformen zwischen Widerstreit und Gewalt: Zur Topographie eines Forschungsfeldes im Jahr 2000*, in B. Liebsch, J. Straub (a cura di), *Lebensformen im Widerstreit: Integration- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Campus, Frankfurt a.M 2003.

Lipset S.M., *Some requires of democracy: Economic development and political legitimacy*, in “American Sociological Review”, vol. 53, n. 1, 1959, pp. 69-105.

Luhmann N., *Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Springer, Berlin 1970; trad. it. *Illuminismo sociologico. Teoria sociale e politica*, Jouvence, Milano 2022.

Id., *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, in “Social Research”, vol. 43, n. 1, spring 1976, pp. 130-152.

Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980; trad. it. di M. Sinatra, *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Id., *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984; trad. it. di A. Febbrajo, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.

Id., *The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory*, in “International Journal of Sociology”, vol. 25, n. 1-2, 1984, pp. 59-71

Id., *Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen*, in “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, vol. 72, n. 2, 1986, pp. 176-194.

Id., *Conoscenza come costruzione*, cit..

Id., *The cognitive program of the constructivism and a reality that remains unknown*, in W. Krohn, G. Koppers, H. Nowontny, (a cura di), *Selforganization. Portrait of a scientific revolution*, Springer Nature, London 1990, pp. 64-85

Id., *Soziologie des Risikos*, Walter de Gruyter & co., Berlin 1991; trad. it. di G. Corsi, *Sociologia del rischio*, Mondadori, Milano 1996.

Id., *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen 1992; trad. it. di F. Pistolato, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma 2006.

Id., *The concept of society*, in “Thesis Eleven” n. 31, 1992, pp. 67-80.

Id., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997; trad. fr. di F. Le Bouter, *La société de la société*, Exils Éditeur, Paris 2021.

Lupton L., *Risk*, Routledge, London 1999; trad. it. di M. Filippi, *Il rischio. Percezioni, simboli, culture*, Il Mulino, Bologna 2003.

- Marramao G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- Marx K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels-Verlag, Berlin 1932; trad. it. di F. Andolfi, G. Sgrò, *Manoscritti economico-filosofici del 1844. E altre pagine su lavoro e alienazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- Maturana H., Varela F., *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Springer, Berlin 1980; trad. it. di A. Strgapede, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 2001.
- Maturana H., Varela F., *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria S.A, Santiago de Chile 1984; trad. it. di G. Melone, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1992.
- MCharty T., *Complexity and Democracy, or The Seductions of Systems Theory*, in "New German Critique", vol. 35, 1985, pp. 27-53.
- Id., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge-London 1985.
- McIntire A., *Whose Justice? Which rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.
- McNeill J.R., P. Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2014, trad. it. di D. Cianfriglia, F. Rossa, C. Veltri, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1954*, Einaudi, Torino 2018;
- Id., *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*, W.W. Norton & Co, New York 2001; trad. it. di P. Arlorio, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, Einaudi, Torino 2020.
- Mead G.H., *The philosophy of the present*, Chicago, Open court publishing company, 1932.
- Melucci A., *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Möeller H.G., *The Radical Luhmann*, Columbia University Press, New York 2012, p. 57.
- Morin E., *Le paradigme perdue: la nature humaine*, Seuil, Paris 1973

Id., *Pour une crisologie*, in “Communications”, n. 25, 1976; trad. it. di A. Palumbo, *Per una teoria della crisi*, in M. d'Eramo (a cura di), *La crisi del concetto di crisi*, cit., pp. 191-211.

Id., *La méthode. I. La nature de la nature*, Seuil, Paris 1977; trad. it. di G. Bocchi, A. Serra, *Il metodo I. La natura della natura*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

Morin E., Anne B. Kern, *Terre-patrie*, Seuil, Paris 1993; trad. it. di S. Lazzari, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Müller Doohm S., *Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica*, in “Quaderni di teoria sociale”, n. 1-2, 2020, pp. 67-90

Nowotny E., Evers A., *Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin 1987.

Offe C., *Strukturprobleme des kapitalistischen States*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972; trad. it. parziale di D. Zolo, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri, Milano 1977.

Id., *Crisi del management della crisi. Elementi di una teoria della crisi*, in M. Jänicke (a cura di) *Herrschaft und krise*, Verlag Westdeutscher, Opladen 1973; trad. it. di H. Dietrich, contenuto in Tino Costa (a cura di), *Il capitale e lo stato*, Bertami editore, Verona 1979.

Paolo F., *Crisi della struttura o crisi della semantica?*, in “Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario”, vol. 2, n. 2, 2013, pp. 18-49.

Parsons T., *The structure of social action*, McGrawHill, New York 1937; trad. it. di M. A. Giannotta, *La struttura dell'azione sociale* vol. 1, Meltemi, Milano, 2021.

Id., *The social system*, Free Press, Glencoe, IL 1951; trad. it. *Il sistema sociale*, Edizioni di comunità, Torino 1981.

Pellizzoni L., *Movimenti riflessi. Ulrich Beck e il problema della modernità*, in “Quaderni di teoria sociale”, vol. 3, 2003, pp. 95-138.

“Pericolo”; voce consultabile all'indirizzo: <https://www.treccani.it/vocabolario/pericolo/>.

Perrow C., *Normal Accidents. Living with High-Risk technologies*, Basic Books, New York 1984.

Petruciani S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Id., *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Id., *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, in “Etica&Politica”, vol. 18, n. 3, 2016, pp. 109-119.

Polanyi K., *The Great Transformation*, Farrar & Rinehart, New York 1944; trad. it. di R. Vigevani, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2000.

Privitera W., *Tecnica, individuo, società. Cinque lezioni sulla teoria di Ulrich Beck*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2004.

Id., *Gli usi della sfera pubblica*, Mimesis, Milano 2012.

Procyshyn A., *Can social systems theory be used for immanent critique?*, in “Thesis Eleven”, vol. 143, n. 1, 2017, pp. 97-114.

Pulcini E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Id. *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009

Revault d'Allonnes M., *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Seuil, Paris 2012; trad. it. di G. Masperi, *La crisi senza fine. Saggi sull'esperienza del tempo*, O barra O, Milano 2014.

Ricciardi M., *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2001.

Roitman J., *Anti-crisis*, Duke University Press, Durham (NC) 2013.

Rorthy R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; trad. it. di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2017.

Rosa H., William E. Scheuerman *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*, Penn State University Press, Pennsylvania 2009.

- Rosa H., *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Natchitoches, LA 2010; trad. it. di E. Leonzio, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.
- Id., *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Columbia University Press, New York 2013;
- Id. *Sociology, Capitalism, Critique*, Verso, London/New York 2015;
- Id., *Resonance: a Sociology of Our Relationship to the World*, Polity Press, Cambridge 2019.
- H. Rosa, P. Wagner, *The uncontrollability of the world*, Polity Press, Cambridge 2020.
- Rosa H., *Risonanza come concetto chiave della teoria sociale*, in “Studi di estetica”, vol. 2, 2020 p. 163-184.
- Rosa H., Reckwitz A., *Late modernity in Crisis*, Polity Press, Cambridge 2023.
- Scuccimarra L., *Presentazione*, in *Il vocabolario della modernità*, cit., pp. 7-18
- Id., *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, in *Scienza&Politica*, vol. 58, n. 55, 2016, pp. 91-111.
- Serughetti G., *La società esiste*, Laterza, Roma-Bari 2023
- Solinas M., *Introduzione*, in R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 7-32
- Starn R., *Métamorphoses d'une notion*, in “Communications”, n. 25, 1976; trad. it. di A. Palumbo, *Metamorfosi di una nozione*, in M. d'Eramo (a cura di), *Crisi del concetto di crisi*, cit., pp. 1-41.
- Streeck W., *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp, Berlin 2013; trad. it. di B. Anceschi, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano 2013
- Teubner G., *Netzwerk als Vertragsverbund*, Nomos, Baden-Baden, 2004
- Id., *The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by “Private” Transnational Actors*, in “Modern Law Review” vol. 69, n. 3, 2006, pp. 327-346.

Teubner G., Fisher-Lescano A., *Cannibalizing Epistemes: Will Modern Law protect Traditional Cultural Expressions?*, in C. B. Graber and M. Burri-Nenova (a cura di) *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions*, Edward Elgar, Cheltenham 2010, pp. 17 ss.

Thom R., *Crise et catastrophe*, in “Communications”, n. 25, 1976; trad. it. di A. Palumbo, *Crisi e Catastrofe*, in Marco d'Eramo (a cura di), *La crisi del concetto di crisi*, cit., pp. 67-73

Tonietti T., *Catastrofi e rivoluzioni una lettura sociologica, ideologica e storica* in “Testi e contesti”, n. 1, 1979, pp. 91-132.

Tooze A., *Shutdown. How Covid Shook the World's Economy*, Penguin Books, London 2021.

Vesting T., *Rechtstheorie*, Beck, Munich 2007.

Wagner P., *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Routledge, New York 2003, p. 31.

Id., *Modernity. Understanding the Present*, Polity Press, Cambridge 2012; trad. it. di G. Durante, *Modernità. Comprendere il presente*, Einaudi, Torino 2013.

Walby S., *Crisis*, Polity Press, Cambridge 2015.

Weil S., *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di F. Fortini, *La prima radice*, SE, Milano 2013.

Wingert L., *Gemeinsinn und Moral: Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993

Woodcock A., Davis M., *Catastrophe Theory*, Pelican-Penguin, London 1980; trad. it. di G. B. Guerriero, *La teoria delle catastrofi*, Garzanti, Milano 1982.

Zanetti G., *Filosofia della vulnerabilità. Percezione, discriminazione, diritto*, Carocci editore, Roma 2021.

Zanini A., *Postafazione. Crisi: concetto e condizione*, in *Crisi. Per un lessico della modernità*, cit., pp. 95-106.

Zolo D., *Complessità, potere, democrazia*, in N. Luhmann *Macht*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1975; trad. it di R. Schmidt e D. Zolo, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 2010.

