

Fondazione Bruno Kessler

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Quaderni, 93

I lettori che desiderano informarsi  
sui libri e sull'insieme delle attività  
della Società editrice il Mulino  
possono consultare il sito Internet:  
**[www.mulino.it](http://www.mulino.it)**

# Le ragioni del moderno

a cura di  
Christof Dipper  
Paolo Pombeni

Società editrice il Mulino

Bologna

FBK - Istituto storico italo-germanico

*Redazione e impaginazione:*  
Editoria FBK

Traduzioni di Paola Lopane e Franco Stelzer

Le RAGIONI

del moderno / a cura di Christof Dipper, Paolo Pombeni. -  
Bologna : Il mulino, 2014. - 454 p. ; 22 cm. - (Annali dell'Istituto storico  
italo-germanico in Trento. Quaderni; 93)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler

ISBN 978-88-15-25349-1

1. Storia moderna e contemporanea 2. Modernità I. Dipper, Christof  
II. Pombeni, Paolo

909.08 (DDC 22.ed)

Scheda bibliografica: FBK - Biblioteca

Il presente volume è pubblicato con il contributo della Provincia autonoma  
di Trento

ISBN 978-88-15-25349-1

---

Copyright © 2014 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti  
sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotoco-  
piata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o  
mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini  
previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si  
veda il sito [www.mulino.it/edizioni/fotocopie](http://www.mulino.it/edizioni/fotocopie)

## Sommario

Possiamo parlare di «categorie del moderno»? di Paolo POMBENI	p. 7
Il moderno. La storia del concetto e i contenuti chiave, di Christof DIPPER	33
Ragione e diritto fra modernità e postmodernità, di Pietro COSTA	59
Tecnica, tempo, modernità, di Paolo MALANIMA	89
La religione nel moderno nella prospettiva storica, di Christof DIPPER	103
La modernità: due considerazioni non sistematiche su un dibattito infinito, di Andreas GESTRICH	135
Una soglia culturale nel 1900? L'esempio della Wiener Moderne, di Karl ACHAM	147
L'importanza del presunto irrazionale: le emozioni nel «moderno», di Birgit ASCHMANN	185
Economia e società nella prospettiva della ricerca sulla modernizzazione, di Heinz-Gerhard HAUPT	209
La storia del «moderno». I problemi della sua concettualizzazione, di Thomas ETZEMÜLLER	221

La modernità è un'età assiale? Il ritorno della macro- storia, di Paolo COSTA	p. 239
Le ragioni del sacro e quelle del profano, di Emilie DELIVRÉ	267
Confini e conflitti della modernità, di Stefano CAVAZZA	283
Razionalità e storia: Goethe - Nietzsche - Weber, di Stefan BAUER	309
Politica e razionalizzazione della società nel lungo XX secolo. Proposte di lettura tra profili teorici e ricerca storica empirica, di Giovanni BERNARDINI	321
Ethos razionalistico e democrazia. Lo sviluppo della scienza politica nell'Europa occidentale del Novecento, di Gabriele D'OTTAVIO	347
Oltre la modernità. Osservazioni sul paradigma statuale in età contemporanea, di Maurizio CAU	371
La modernità ha costruito un sistema simbolico al- ternativo a quello cristiano antico?, di Mauro PESCE	387
Il futuro della modernità. Sui dilemmi della temporalità utopistica, di Luca SCUCCIMARRA	423

## Possiamo parlare di «categorie del moderno»?

di *Paolo Pombeni*

Il lettore che ha affrontato la pluralità di prospettive presenti nei saggi raccolti in questo volume ha già colto quanto il tema del significato da attribuire al termine «moderno» sia quanto mai complicato. In queste considerazioni cercherò di prescindere dalla questione della periodizzazione in senso stretto, per quanto essa abbia una sua importanza, e tenterò di rispondere alla questione che mi sembra posta dall'utilizzo del concetto di «moderno» come un termine da un lato di valore (solo ciò che è moderno è «buono») e dall'altro come valore in crisi (il dibattito sul «postmoderno» comunque lo si voglia giudicare)<sup>1</sup>.

Sembra a me che il punto di partenza possa essere individuato nel dibattito sulla centralità della «ragione» come asse portante dell'interpretazione dell'uomo rispetto al suo contesto e della capacità umana di orientare di conseguenza la sua condotta. Come è notissimo questo è stato fatto precipitare in due assiomi: 1. la modernità è data, secondo la lezione di Max Weber, dal processo di «disincanto/demagificazione» (*Entzauberung*); 2. la modernità è di conseguenza connotata dal tramonto delle religioni, ma in specifico della religione cristiana che viene ritenuta la forma più evoluta di religiosità per quel processo che viene identificato come «secolarizzazione».

<sup>1</sup> Sulla problematica del rapporto moderno/postmoderno mi permetto di rinviare al mio saggio *Moderno/postmoderno. Riflessioni su un dibattito alla luce della problematica della storia politica dell'età contemporanea*, in T. GROSSBÖLTING - M. LIVI - C. SPAGNOLO (edd), *L'avvio della società liquida? Il passaggio degli anni Settanta come tema per la storiografia tedesca e italiana* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 91), Bologna 2013, pp. 55-82.

In conseguenza di questa impostazione il fenomeno del moderno viene visto come un qualcosa che ruota intorno all'Illuminismo con la sua intronizzazione della «dea ragione». È una linea di tendenza che ha una lunga storia alle spalle e che a tutt'oggi ha i suoi affezionati cultori.

Naturalmente si possono far risalire i prodromi di questa evoluzione all'Umanesimo con la sua presunta scoperta della centralità del soggetto umano a prescindere dal suo rapporto col cosmo e si può arrivare alla considerazione dell'esasperata estensione della considerazione dei diritti personali che si è manifestata nei decenni finali del XX secolo, ma il perno resta l'Illuminismo con la sua proclamazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. All'interno di questa polemica andrebbe per esempio ricordato che il filosofo cattolico Jacques Maritain aveva fatto iniziare la rottura fra la modernità e la religione dal «cogito ergo sum» di Cartesio, dandogli forse una importanza anche maggiore della rivoluzione introdotta dal protestantesimo (Lutero), che pure veniva letto in quella cornice<sup>2</sup>, e non a caso veniva fatto confluire in Rousseau.

Andrebbe connesso a questo un dato, che non mi pare di scarso significato: nel prosieguo del tempo alla ragione come elemento capace di «spiegare», si è aggiunta la ragione come elemento capace di «creare». Inizialmente, a livello, diciamo così, di «mezzi meccanici» che ampliavano notevolmente la sfera di azione dell'uomo, poi a livello stesso di manipolazione e di superamento almeno in teoria di limiti, veri o presunti, posti dalla «natura» all'uomo.

Questo tema avrà uno sviluppo sempre più importante, e, mi pare, abbastanza, sottovalutato. Il suo limite estremo e più visibile lo si è avuto con l'ingresso nel delicato campo delle manipolazioni nella genetica, ma si tratta solo di uno degli aspetti

<sup>2</sup> Questo volume apparve originariamente nel 1925, dunque poco prima della rottura, l'anno seguente, con la Action Française e segue un volume del 1922 dal significativo titolo *Antimoderne*. Per una recente edizione italiana dell'opera si veda, J. MARITAIN, *I tre riformatori*, Brescia 2001. In quest'opera, così come in quella precedente, il filosofo cattolico condanna la modernità, capace solo di «verità impazzite» e considera la triade Lutero, Cartesio, Rousseau come l'incarnazione di una falsa riforma.

più facilmente identificabili: in questo campo sembrerebbe possibile che la ragione umana, almeno a livello di tendenza, potesse piegare la natura al suo volere. Naturalmente questa ambizione dell'uomo a rifiutare di essere soggetto a forze non dominabili dalla sua capacità non è certo un prodotto della modernità. Per ricordare due miti classici, possiamo richiamare sia la descrizione che la Genesi fa della cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre per essersi lasciati tentare dal «serpente» a mangiare il frutto della conoscenza che li avrebbe «resi come Dio» (ed è singolare l'attribuzione della spinta a questo «peccato» alla componente femminile), sia il mito greco di Prometeo che rappresenta l'ambiguità dell'essere umano costantemente tentato di poter rubare il segreto degli dei.

Nella modernità, come vedremo sia pure in maniera superficiale, vi è una progressiva ricerca della conquista del dominio dell'uomo sulla natura, sia su quella fisica che lo circonda, sia, e mi pare ancora più significativo, su quella umana personale. Da qui una lettura ricorrente della modernità come «rottura» rispetto ad epoche precedenti in cui l'uomo aveva accettato di rappresentarsi come soggetto a limiti che stavano al di fuori del suo controllo razionale ed emotivo, anziché a limiti che derivavano dalla sua «ignoranza» (e come tali limiti sanabili col progresso della conoscenza).

A me pare che alla luce di quanto veniamo studiando sia possibile proporre oggi una lettura differente della modernità non in termini di rottura, ma in termini di evoluzione. C'è stata nelle scienze sociali e filosofiche una certa ripresa di questa tematica che è impersonata al massimo nell'ultima fase del lavoro del sociologo americano Robert Bellah scomparso nel luglio 2013<sup>3</sup>. Senza entrare qui nella discussione di quella che a me pare anche una certa supervalutazione dell'applicabilità alle scienze umane dei risultati della antropologia biologica, ritengo

<sup>3</sup> Sul significato dell'opera di Bellah mi permetto di rinviare al mio saggio *La sfida di Robert Bellah e il lavoro dello storico. Qualche riflessione senza pretese*, in «Fenomenologia e Società», 34, 2013, 2, pp. 54-69. Tutto il numero di questa rivista è dedicato alla valutazione dell'opera del sociologo americano ed è da tenere presente ai fini della riflessione che stiamo svolgendo.

importante sottolineare come un approccio evoluzionistico ci consenta di evitare le inutili drammatizzazioni delle presunte rotture fra un'epoca e l'altra. Non sono uno specialista, ma mi sembra di poter dire per esempio che l'*Antigone* di Sofocle già pone il problema della preminenza della coscienza individuale sulla regolamentazione collettiva, poiché è vero che il contrasto nella tragedia è presentato come conflitto fra leggi divine e leggi umane, ma mi sembra altrettanto vero che alla fine le leggi divine sono lette attraverso il filtro della coscienza individuale che si rapporta con esse come giudice di ultima istanza.

Anticipando un tema che riprenderò, intendo dire che bisogna attrezzarsi per una lettura non schematica della storia, per cui per esempio la dicotomia ragione/religione va interpretata: la religione della modernità è inevitabilmente diversa dalla religione di altre epoche, in quanto non può eludere il rapporto dialettico con la ragione, così come la ragione della modernità è costantemente dominata dalla necessità di razionalizzare, inglobandoli, elementi religiosi da cui non riesce a prescindere, come si è visto, tanto per fare un esempio celebre, nel campo della cosiddetta «teologia politica». Si tratta, come è noto, di un tema introdotto fra gli anni Venti e Trenta del secolo scorso da Carl Schmitt<sup>4</sup>, ma che oggi va probabilmente riletto alla luce delle evoluzioni che si sono avute nel rapporto dell'Occidente con la sfera del religioso, anche in conseguenza della sfida che sta affrontando nel rapporto non tanto con l'islam radicale protagonista dei conflitti in varie aree del mondo, quanto all'interno delle sue stesse società in cui il multiculturalismo ha messo in crisi il rapporto delle confessioni cristiane con la razionalità cosiddetta secolarizzata<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Su questo percorso si possono vedere le riflessioni di C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996, e di G. PRETEROSSO, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Roma - Bari 1996.

<sup>5</sup> Notazioni molto interessanti in questo contesto per ciò che riguarda il caso tedesco in T. GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, pp. 201-256.

Questo piccolo ed impreciso passaggio mi serve per dire quanto un approccio evolucionistico ci consenta di interpretare meglio il fenomeno storico con cui ci misuriamo. Come l'evoluzione biologica di una specie la modifica senza trasformarla per questo in una specie diversa, così, *mutatis mutandis*, avviene nel corso del tempo storico.

Iniziamo allora con l'osservare che non ha senso parlare di inizio del moderno come rottura con tutto ciò che lo ha preceduto. Se consideriamo l'inizio della modernità con la svolta dell'Umanesimo, possiamo ricordare che esso si basa sul recupero di una cultura classica che si riteneva ingiustamente e colpevolmente dimenticata. Certo oggi nessuno storico serio pensa più al medioevo come ad un complesso di «secoli bui» e anzi ci sono molti studi che sottolineano importanti conquiste che vennero realizzate in quei secoli e dibattiti che si tennero in quelle epoche, conquiste e dibattiti in cui la ragione aveva un ruolo del tutto interessante. Tommaso d'Aquino, per citare un'altra volta un caso celebre, aveva riutilizzato Aristotele, riscoperto in Occidente grazie agli arabi ben prima dello sviluppo dell'Umanesimo e la sua famosa ipotesi dell'«etsi Deus non daretur» rinvia ad un contesto razionalistico. Del resto la rivoluzione denominata gregoriana fra XI e XIII secolo è già stata ricordata da Prodi come momento di svolta nell'Occidente<sup>6</sup>.

Al tempo stesso noi oggi non ci sentiremmo di confinare Agostino di Ippona nell'oscurità dell'irrazionale, considerando la riscoperta del tema del «sentimento» nelle riflessioni che solo per distratto conformismo potremmo definire «postmoderne».

Mi permetto di ricordare che anche Weber ha più volte proposto riflessioni su questa ambiguità della tematica del moderno<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> P. PRODI, *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna 2012, e, dello stesso autore, *Cristianesimo e potere*, Bologna 2012.

<sup>7</sup> Markus Gabriel, in un intervento tenuto all'Institut für die Wissenschaften vom Menschen di Vienna il 18 febbraio 2014 ha sostenuto che la *Entzauberung* come passaggio al moderno non è la vera tesi portante di Max Weber. Egli esplora piuttosto l'illusione dell'uomo moderno di essere demagificato, fino ad ipotizzare in qualche modo che la battaglia del moderno contro la religione sia una battaglia contro i mulini a vento.

Oggi di nuovo siamo meglio attrezzati per affrontare queste problematiche. Come è stato ricordato anche in altri studi sul tema delle transizioni storiche prodotti nell'ambito della ricerca dell'Istituto Storico Italo-Germanico<sup>8</sup>, il tema delle «multiples modernities» lanciato già da anni dal sociologo israeliano Shmuel N. Eisenstadt ha fatto pensare circa il rapporto troppo stretto che si è posto fra modernità e rivoluzione illuminista, perché in altre aree del mondo vi sono state modernizzazioni che hanno avuto il loro asse attorno a qualcosa di diverso<sup>9</sup>. Si potrebbe dire che alle «multiples modernities» corrispondono «multiples rationalities». In definitiva mi sembra che dobbiamo riflettere sul fatto che ogni risposta che gli uomini hanno tentato di dare all'evoluzione di cui erano non solo testimoni, ma anche interpreti coscienti (il che non si è verificato sempre) è stata, con modalità diverse, un esercizio di razionalità. Se teniamo presente il vecchio assioma «scientia est scire per causas», possiamo facilmente comprendere che in un certo senso qualsiasi tentativo di spiegare un fenomeno individuandone le cause è un esercizio di scienza, cioè di razionalità. Certamente non si tratta sempre dello stesso modo di esercitare la ragione. La spiegazione mitologica, quella religiosa, quella della razionalità moderna sono diverse, ma non per questo derivano dall'esercizio di una funzione diversa: ciò che banalmente chiamiamo «fantasia» è un esercizio intellettuale al pari di quello che oggi chiamiamo «razionalità». Entrambe rispondono alla peculiarità dell'animale uomo che non accetta di vivere senza darsi delle spiegazioni su sé stesso, sul mondo che lo circonda e su quello che vi accade. Entrambe sono un prodotto delle facoltà creative dell'intelletto umano.

<sup>8</sup> Mi si permetta di rinviare al mio saggio *La transizione e le sue fasi. Riflessioni sui problemi aperti*, in P. POMBENI - H.-G. HAUPT (edd), *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità (1494-1973)*, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 89) Bologna 2013, pp. 9-37.

<sup>9</sup> Su ciò si veda, S.N. EISENSTADT, *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*, Leiden 2006 (trad. it. *Le grandi rivoluzioni e le civiltà moderne*, Roma 2010). Sul percorso di questo autore, E.A. TIRYAKIAN, *A Sociological Odyssey: The Comparative Voyage of S.N. Eisenstadt*, in «Journal of Classical Sociology», 11, 2011, pp. 241-250.

Con questo non intendo negare che vi sia una peculiarità nella razionalità dei moderni, anche se essa non può più essere intesa in senso assiologico, cioè come un qualcosa che è «migliore» di tutti gli altri esercizi di razionalità che si sono avuti in altre epoche. Più semplicemente essa si è sviluppata per essere meglio in grado di rispondere alle sfide che appunto l'evoluzione dei tempi ha posto agli uomini che vivevano in questa fase storica.

A questa evoluzione la modernità «occidentale»<sup>10</sup> ha dato il nome di «progresso». Anche questo è un termine assiologico, perché suppone che ci sia una traiettoria lineare da percorrere per cui l'evoluzione non è più interpretata come l'adeguamento di un soggetto alla sua necessità di meglio collocarsi in un ambiente che a sua volta muta, ma come un «andare avanti» lungo una traiettoria che ha una metà finale, per cui più si va avanti, più ci si avvicina alla meta<sup>11</sup>.

Tutti sanno che l'interpretazione lineare del tempo storico contro l'interpretazione circolare che di esso dava la cultura classica è ascrivibile non alla modernità, ma al cristianesimo, che per la verità ha ripreso questa nozione dall'ebraismo classico, solo che all'attesa del Messia come fine della storia si è sostituito il ritorno del Messia che era già venuto una volta,

<sup>10</sup> Va sempre sottolineato che stiamo ragionando in un contesto occidentale che non può più essere presentato come il contesto normativo per l'intero universo. Senza eccedere nei radicalismi di certe tendenze della *global history* la consapevolezza della peculiarità della storia intellettuale dell'Occidente è ormai acquisita, anche se, a mio avviso, andrebbe valutato come essa, per varie ragioni storiche, sia riuscita fra fine del XVIII e metà del XX secolo ad imporsi come «pietra di paragone» anche a razionalità provenienti da percorsi formativi diversi. Su questo mi sembra molto importante per gli storici il lavoro di J. OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2008.

<sup>11</sup> Non occorre ricordare che questo impianto ha avuto il suo apice nelle varie versioni del socialismo positivista, più o meno legato alle varie «confessioni» del marxismo. Certo nel corso del XX secolo questa ideologia è andata incontro ad una notevole crisi, che peraltro non l'ha veramente piegata. Interessante da questo punto di vista il libro di N. BIRNBAUM, *After Progress. American Social Reform and European Socialism in the Twentieth Century*, Oxford 2001.

ma che ritornerà a segnare la fine dei tempi. Anche in questo caso si è assistito con ciò che chiamiamo «modernità» ad una laicizzazione del concetto: la storia è lineare, ma progredisce non verso il ritorno del regno di Dio sulla terra, ma verso un traguardo di sempre maggiore perfezione umana. È superfluo notare che noi poi non sappiamo in base a che cosa si possa individuare questo stadio di perfezione, che finisce per essere un mito, dunque l'esatto opposto di quello che sarebbe postulato dalla razionalità moderna.

Sarebbe però poco saggio tacere che il concetto di progresso ha finito per ancorarsi invece ad un fenomeno che non possiamo sottovalutare: il cambiamento continuo delle tecnologie che hanno effettivamente posto davanti agli occhi degli uomini dei percorsi lineari di sviluppo verso una sempre maggiore efficienza dei mezzi e verso il loro avvicinarsi incrementale a ciò che per semplicità chiamerò l'ambizione del mezzo di coincidere con il suo fine. Mi permetto di fare qualche banale esempio. La scrittura è un mezzo non solo di registrazione di un pensiero, ma anche di sua comunicazione ad una cerchia potenzialmente vasta. Il primo punto non ha evidentemente subito evoluzioni: un testo di Platone o un testo di un filosofo contemporaneo registrano egualmente un pensiero, la cui acutezza da altro non dipende se non dal genio del pensatore. In termini però di sua efficacia comunicativa registriamo un effettivo progresso: il computer e la rete internet consentono una facilità di registrazione del pensiero per una sua diffusione agli interlocutori interessati in termini che si avvicinano molto al desiderio degli uomini di fissare un pensiero senza difficoltà e di diffonderlo ad un numero potenzialmente totale di interlocutori che si presumano interessati. Una parte di questo sviluppo si era già avuta con l'introduzione del telegrafo e poi delle trasmissioni via radio, ma in questi casi era necessaria la mediazione di un operatore specializzato e di una struttura che non era di proprietà del singolo. Con il computer, rapidamente divenuto «personal», e con la ormai mitica «rete» questa barriera è venuta meno.

Tutti gli storici sanno che l'invenzione della stampa è stata una grande rivoluzione, ma sanno anche che dopo di essa si

sono conosciuti sviluppi e trasformazioni che hanno ampliato moltissimo quanto era contenuto in germe nella rivoluzione di Gutenberg. Basterebbe ricordare il salto di qualità che avviene con l'invenzione di tecniche di stampa che consentono la produzione a basso costo di pubblicazioni in molte migliaia di esemplari (l'invenzione della «rotativa» è simbolica da questo punto di vista), così come lo sviluppo di tecniche che consentono la riproduzione sempre più efficace di immagini (per esempio con la riproducibilità del colore) fino a quella della trasposizione a stampa delle immagini fotografiche, che rappresenterà una autentica rivoluzione per la possibilità che viene data ai soggetti umani di «rivedere sé stessi», ed ovviamente di reinterpretarsi così come gli suggerisce l'immagine che è a sua volta frutto dell'interpretazione suggerita non tanto e solo dal suo autore, ma dalla «cultura» a cui quell'attore attinge<sup>12</sup>.

Vediamo ora il problema della gestione dello spazio. Il tempo necessario per spostarsi da un luogo ad un altro è cambiato notevolmente grazie allo sviluppo dei sistemi di trasporto. Ci sono stati molti passaggi in questa evoluzione, ma il punto a cui si è giunti oggi consente di considerare in termini nuovi l'interdipendenza che i vari scenari geografici individuano, o almeno intuendo nessi che un tempo potevano solo essere immaginati.

<sup>12</sup> Su questo fenomeno, sia pure nell'ambito delle manipolazioni all'epoca dei totalitarismi, avviò una riflessione intorno al 1933 Walter Benjamin (si vedano i suoi saggi raccolti nel volumetto, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 1974, in particolare pp. 46-48). La questione va al di là del tema posto dal filosofo tedesco e può essere notevolmente allargata. Ovviamente alla produzione di «ritratti» della società e dei suoi valori che è possibile attraverso la fotografia, si aggiungerà poi quella fornita dal cinema e dalla televisione. Naturalmente da un certo punto di vista si potrebbe sostenere che in radice l'operazione non è molto diversa da quanto la pittura e la scultura avevano fatto per secoli, non fosse che per alcuni importanti incrementi: non tanto la questione della «riproducibilità» facile e potenzialmente senza limiti di quanto prodotto dalle registrazioni su pellicola (la cui importanza peraltro non voglio negare), quanto il fatto che mentre pittura e scultura sono due registrazioni evidentemente «mediate» dal lavoro dell'artista, le registrazioni su pellicola si presentano come «immediate», cioè pretendono di essere «oggettive» nascondendo l'opera di «interpretazione» del loro autore.

Le conseguenze non sono soltanto nella velocizzazione degli scambi e nella possibilità di presenza degli stessi soggetti in scenari diversi mantenendo legami costanti con tutti quelli in cui ci si può muovere, ma anche in alcuni cambiamenti di ruoli. Ne cito uno, per spiegarmi. La possibilità di spostamenti rapidi ha per esempio cambiato la struttura della politica: non solo i governanti si parlano direttamente in incontri che sono diventati una routine ed hanno molto ridimensionato il peso degli intermediari professionali, cioè dei diplomatici, ma, ad un livello più modesto, qualsiasi uomo politico può, se vuole, interagire per esempio con il suo elettorato nazionale con un contatto frequente e diretto che solo 150 anni fa era impensabile. Anche qui va aggiunto che la possibilità di presenza in una molteplicità di luoghi è divenuta non solo una opportunità fisica, come era per esempio già nella seconda metà dell'Ottocento con lo sviluppo del trasporto ferroviario<sup>13</sup>, ma, grazie alla radio e ancor più all'avvento massiccio della televisione come consumo diffuso si è arrivati alla possibilità di una presenza «virtuale» dell'uomo politico in un territorio vastissimo (il limite in questo caso è dato solo dalle barriere linguistiche)<sup>14</sup>.

Ci interroghiamo dunque se questa grande trasformazione, questa evoluzione, a cui guardiamo oggi retrospettivamente con un certo stupore, sia stata un processo che travolgeva nel proprio sviluppo ciò che si era ereditato da un passato anche recente oppure se essa sia stata contenuta entro una specifica epoca storica che è stata in grado di conferire un

<sup>13</sup> Le grandi campagne elettorali che coinvolgono tutto un ampio territorio furono inaugurate in modo massiccio a metà Ottocento dai candidati alla presidenza degli Stati Uniti d'America ed in Europa ebbero la prima dimostrazione di massa nelle famose campagne di William E. Gladstone negli anni Ottanta del XIX secolo.

<sup>14</sup> Su questa evoluzione il caso storico più famoso è quello di Charles de Gaulle, su cui rinvio a R. BRIZZI, *L'uomo dello schermo. De Gaulle e i media*, Bologna 2010. Sulla fase storica che vide la svolta in questo campo, G. GUAZZALOCA (ed), *Governare la televisione? Politica e TV in Europa negli anni Cinquanta-Sessanta*, Reggio Emilia 2007; R. BRIZZI, *Televisione e politica in Europa nella svolta degli anni Sessanta*, in «Ricerche di Storia Politica», NS, 17, 2014, pp. 197-208.

senso di continuità e di sviluppo a questa evoluzione, per cui oggi possiamo parlare di «categorie del moderno» come strumento storiografico per comprendere grosso modo l'epoca che va dall'Umanesimo sino alla crisi attuale, il cui inizio possiamo datare in maniera diversa (ma in questa sede ciò non ci interessa).

Non pretendo di essere in grado di rispondere pienamente a questa sfida storiografica, ma provo a misurarmi con essa. Si tratta in definitiva di misurarsi non con categorie totalmente nuove, che è alquanto difficile inventare, ma piuttosto con nuovi modi di declinare sistemi di rapporti che sono già stati presenti in altri contesti, ma che vanno considerati nel nostro spazio temporale (i secoli XVI-XX) e in quello geografico (la civiltà euro-atlantica, perché per altre civiltà la questione, come già accennato, sarebbe diversa).

Parto dal più classico dei temi: la dicotomia fra individuo e collettività. La modernità ha indubbiamente accentuato la posizione dell'individuo come perno decisionale nei suoi rapporti con il «mondo», ma non ha ovviamente potuto cancellare la tensione che questo crea con le esigenze delle collettività in cui l'individuo si colloca. Questa tensione potrebbe essere illustrata in una pluralità di contesti, da quelli elementari (la famiglia, il cerchio delle immediate relazioni di vicinato) a quelli più complicati (lo Stato, le chiese ecc.) passando per molti territori intermedi (il gruppo dei pari, il mondo culturale di riferimento, il sistema professionale ecc.).

Possiamo ridurre tutto all'affermazione secondo cui la categoria del moderno sarebbe la preminenza dell'individuo sulla collettività (quale che essa sia: ceppo familiare-locale, Stato, comunità religiosa ecc.)? Credo che questa risposta sia semplicistica, per la banale ragione che una scelta radicale a favore dell'individuo finirebbe per distruggere le collettività, ma quella distruzione si rifletterebbe sull'impossibilità di esistere per l'individuo, perché, per cavarcela con una battuta, nessun uomo è un'isola. Neppure il pensiero liberale classico, che a volte viene citato, da chi non lo conosce bene, come il più agguerrito sistema ideologico che propugnerebbe la preminenza assoluta dell'indi-

viduo sulla «comunità» di appartenenza, quale che essa possa essere (in realtà si tratta sempre di una pluralità di appartenenze comunitarie), ha mai negato davvero l'interconnessione fra individuo e società, ma ha semplicemente affermato una relazione dialettica fra le due dimensioni, tale che alla società sia impossibile mettere in soggezione la libertà individuale<sup>15</sup>.

Sarebbe però altrettanto sbagliato considerare la modernità come una ripetizione aggiornata del conflitto eterno tra la persona e la società di cui essa è parte. La novità in questo caso è, come detto, data dal fatto che la modernità ha imposto ad ogni ambito collettivo di essere rispettosa del primato delle coscienze individuali e di non potere imporsi su di esse, almeno in linea di principio, se non attraverso l'acquisizione di consenso.

Si potrebbe porre questo tema sotto l'etichetta della «legittimazione» del potere, sempre per ricorrere ad una categoria weberiana. Nella modernità il potere di limitazione della prerogativa di libertà del singolo non deriverebbe più da una fonte esterna (il famoso motto, sempre per ridurci ad una battuta, «omnis potestas a Deo»), ma o da un consenso che il singolo presta alla parziale alienazione della sua preminenza (il contratto sociale) o dal riconoscimento della razionalità del potere sempre verificabile attraverso il corretto impiego della «critica» insita nelle razionalità individuali (la teoria dell'opinione pubblica)<sup>16</sup>. Tuttavia andrà subito notato che nella stessa teorizzazione weberiana, che in ultima istanza sembra

<sup>15</sup> Su questo tema si veda l'importante contributo di riflessione di Michael Freedon in molte sue opere. Citerò qui: M. FREEDEN, *Ideologie e teoria politica*, Bologna 2000; M. FREEDEN - M. STEARS, *Liberalism*, in M. FREEDEN - L. TOWER SARGENT - M. STEARS (edd), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford 2013, pp. 329- 347. Più in generale, B. JACKSON - M. STEARS (edd), *Liberalism as Ideology. Essays in Honour of Michael Freedon*, Oxford 2012.

<sup>16</sup> Mi permetto di rinviare, per semplicità, al mio *Dallo spazio dell'opinione allo spazio della rappresentazione. Riflessioni sulla sfera pubblica nel XIX e XX secolo*, in M. ROSPOCHER (ed), *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, Bologna 2013, pp. 149-172, dove si trovano i rinvii alla letteratura su questo tema.

orientata a presentare come «moderno» quell'idealtipo di potere che è il «legale-razionale», si viene poi a riconoscere come altrettanto «normale» anche nella sfera della modernità il «potere carismatico» in cui la legittimità del comando non è legata al criterio della sua verifica sul piano razionale, ma ad altri fattori che evidentemente non escludono elementi come l'intuizione, la emotività, la passione ecc.

Con questo non voglio però negare la preminenza della legittimazione razionale (la componente «legale» di essa può trovare qualche ulteriore spunto di discussione), e perciò affronto la questione dal punto di vista di quel che è successo per quei sistemi che la critica contemporanea giudica fondatamente basati sull'irrazionalismo, come per esempio i vari tipi di fascismo. Qui bisogna affrontare il problema da un'altra angolatura. Quando i sistemi collettivi nell'età a pieno titolo moderna hanno voluto limitare o addirittura negare il primato delle coscienze individuali non lo hanno mai fatto apertamente. Si prenda il caso appunto delle grandi dittature: esse hanno sempre preteso di fondarsi sul libero consenso di tutte le coscienze individuali «rette», espungendo così come non-coscienze le individualità che potenzialmente si opponevano ad esse (sino alla tesi imperante per un certo periodo nel sistema sovietico secondo la quale gli oppositori erano «pazzi» da ricoverare in manicomio). I regimi dittatoriali hanno sostenuto che vi fossero delle «ragioni» perché si mettessero da parte i postulati tradizionali del sistema di legittimazione a base legale-razionale, tanto che era in nome di questa più forte razionalità, presentata come l'unica «vera», che si applicava la «critica» a quanto si era affermato come paradigmatico nella modernità. Certo si tratta di *escamotage*, di affermazioni strumentali (a volte consapevolmente tali), ma è centrale che sia stato obbligatorio ed inevitabile fare ricorso ad essi perché ci si rendeva conto che non era più possibile rovesciare l'assioma della preminenza della coscienza individuale legata al suo essere sede di ultima istanza della razionalità. Si doveva insomma sostenere, anche quando palesamente non era vero, che la presunta volontà collettiva di cui si proclamava interprete la dittatura fosse il modo di dare pienamente valore a coscienze

individuali che altrimenti non potrebbero essere considerate tali a pieno titolo<sup>17</sup>.

Qualcosa di simile è presente anche nei regimi e in generale nei sistemi detti «populisti», che rappresentano peraltro un fenomeno che non andrebbe confinato semplicemente in particolari contesti in genere giudicati periferici o in situazioni rappresentate come di degrado della coscienza collettiva<sup>18</sup>.

La questione è dunque da inquadrare all'interno della dialettica inevitabile fra individuo e collettività. L'individuo deve lottare per mantenere la sua centralità, anche a dispetto delle manipolazioni che gli possano essere offerte in cambio di un assoggettamento al ridimensionamento delle sue prerogative, ma la collettività è a sua volta costretta a competere per evitare di essere dissolta dall'incapacità di disciplinare queste prerogative al suo interno pur senza lederne l'essenza. Entrambi i soggetti si muovono nella necessità di compensare ed equilibrare la centralità dell'individuo/persona con l'insostituibilità di dimensioni collettive come contenitori e formatori degli individui.

Da questa dialettica nascono innumerevoli articolazioni e forse non sarebbe eccessivo ritenere che qui si fissi uno dei nodi del costituzionalismo moderno e anche della sua crisi attuale<sup>19</sup>. Si può ricordare ad esempio l'evoluzione dei sistemi giuridici, che partono al servizio della difesa dei sistemi di valori delle collettività e che finiscono per scivolare nella autoreferenzialità del diritto, nel presupposto che esso sia al servizio non del mantenimento dell'equilibrio di un certo sistema sociale, ma della tutela astratta della preminenza dell'individuo considerato giuridicamente «retto», o, peggio, quando lo si interpreti

<sup>17</sup> Ho ampliato queste riflessioni sulla costruzione del sistema politico europeo nel mio *La ragione e la passione. Le forme della politica nell'Europa contemporanea*, Bologna 2010.

<sup>18</sup> L. ZANATTA, *Il populismo*, Roma 2013; P. POMBENI, *Typologie des populismes en Europe*, in J.-P. RIOUX (ed), *Les Populismes*, Paris 2007, pp. 85-129, 386-395.

<sup>19</sup> Che è in parte anche crisi del nostro modo di pensare la politica: cfr. M. FREEDEN, *The Political Theory of Political Thinking. The Anatomy of a Practice*, Oxford 2013; P. ROSANVALLON, *La Société des égaux*, Paris 2011.