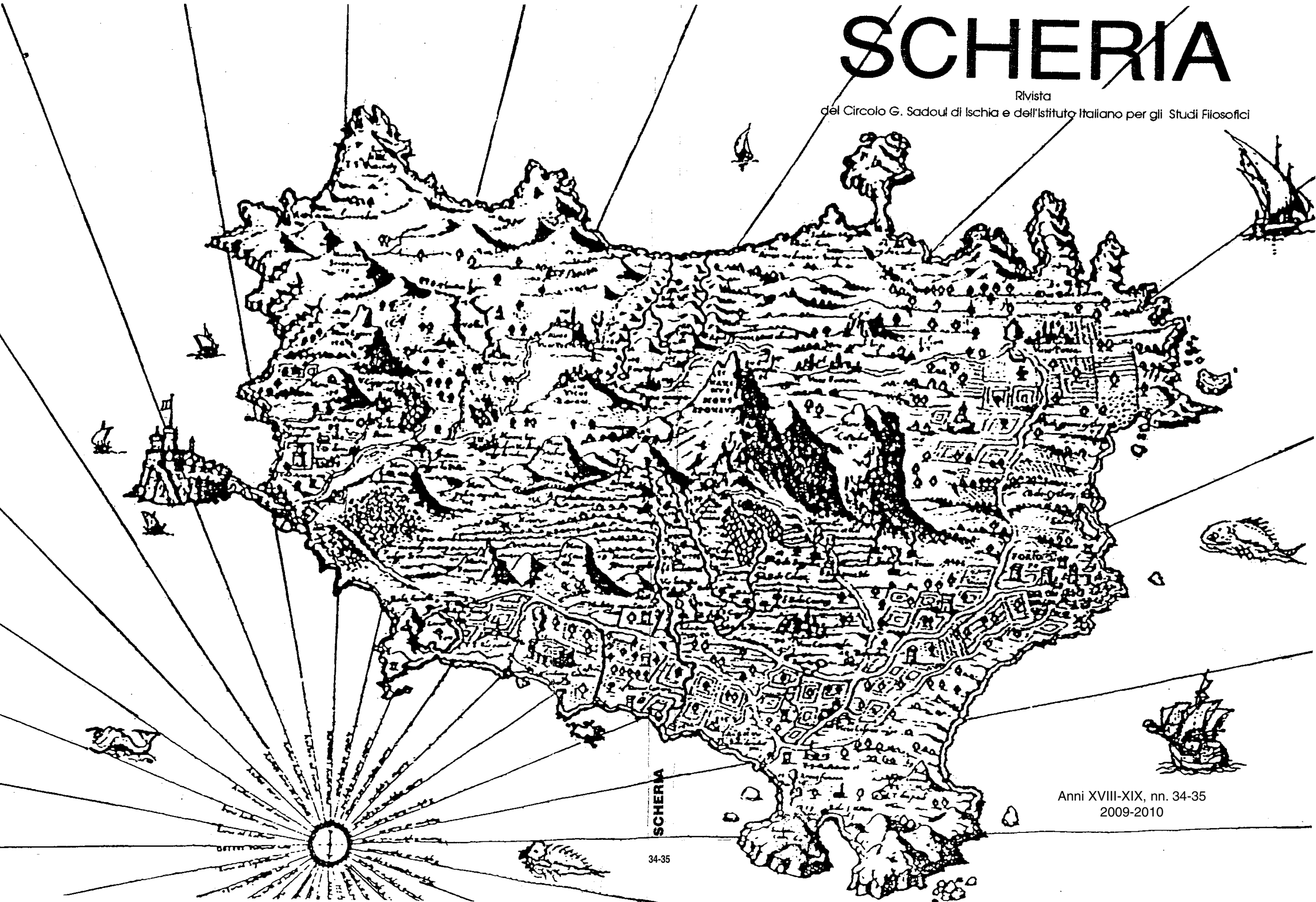


SCHERIA

Rivista
del Circolo G. Sadoul di Ischia e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici



SCHERIA

Rivista
del Circolo G. Sadoul di Ischia e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Anni XVIII-XIX, nn. 34-35



NAPOLI, NELLA SEDE DELL'ISTITUTO

Scheria

Fondatore: Tonino Della Vecchia

Direttore Editoriale: Angiola Maggi

Direttore Responsabile: Pietro Greco

Vice Direttore: Antonio Gargano

Comitato di Redazione: Vittorio De Cesare, Rosario de Laurentis

Arturo Martorelli, Francesco Rispoli

Storia locale: Giovanni Castagna, Ilia Delizia

Ricerca iconografica: Massimo Ielasi

Progetto grafico: Gino Coppa

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 4224 del 15.10.91

Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, legge n. 416 del 5.8.81

n. 4230, vol. 43, fog. 233, del 19.5.93

2009-2010

Anni XVIII-XIX, nn. 34-35

Pubblicazione fuori commercio

SCHERIA ISSN 1122-1852

Per cambi, informazioni, ecc.:

Circolo G. Sadoul, via Osservatorio, 2 - 80077 Ischia

Tel. 081.98.43.32 - Tel./fax 081.98.12.98

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - via Monte di Dio, 14 - 80132 Napoli

Tel. 081.7642652 - Fax 081.7642654

In questo numero

- | | | |
|-----|-----------------------|--|
| 5 | Manuela Barbato | Ingerenza della psichiatria nei procedimenti giuridici |
| 11 | Giuditta Bettinelli | Pierre Castres e il primitivismo antropologico |
| 37 | Giovanna Callegari | Il corpo del fantasma. La traduzione e l'invisibile in Jacques Derrida |
| 53 | Antonio Del Vecchio | La decostruzione crede ai fantasmi? Ontologia e politica in <i>Spettri di Marx</i> |
| 101 | Michele Infante | Individuo e Società tra Complessità e Linguaggio |
| 163 | Lorenzo Metodico | Il cristianesimo decostruito |
| 173 | Marco Pascarelli | Lo sguardo di Derrida nei disegni di Antonin Artaud: momenti di convergenza di una stessa pratica decostruttiva |
| 183 | Giulio Trapanese | Sessualità e potere in Michel Foucault |
| 199 | Roberto Balzano | Le ragioni di una rinascita interrotta: la seconda serie di "Napoli nobilissima" (1920-1922) |
| 231 | Vincenzo Parisi | La produzione scientifica dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici sul pensiero di Kant |
| 245 | Michele Gennaro | A proposito dell'orologio di Platone |
| | OSSERVATORIO LIBRARIO | |
| 254 | Jos Pereira | Pia Srinivasan Buonomo, <i>Il raga che porta la pioggia</i> , Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005 |

Michele Infante

Individuo e Società tra Complessità e Linguaggio

Analisi dei concetti di «*incorporazione*» E. Morin, «*assoggettamento*» M. Foucault, «*interpretazione*» H. Gadamer, «*interpenetrazione*» N. Luhmann

Abstract: Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta del Novecento, quattro diversi autori, partendo da prospettive epistemologiche diverse, convergono verso una nuova interpretazione della *vexata quaestio*: il rapporto tra Individuo e Società. Questi quattro autori sono Morin, Foucault, Gadamer e Luhmann. La loro riflessione segue la stagione del pensiero in cui, da un lato, le scienze mettono in discussione le tradizionali categorie epistemologiche per analizzare la relazione sistema/ambiente, dall'altro le nuove teorie della complessità ed il *linguistic turn*¹ rivisitano il concetto stesso di soggetto. In questo articolo, proponiamo un'analisi parallela dei concetti di "incorporazione" (Edgar Morin), "inter-penetrazione" (Niklas Luhmann), "as-soggettamento" (Michel Foucault), "interpretazione" (Hans Gadamer). Vedremo come questi autori, nel tentativo di superare la tradizionale distinzione tra ciò che serve e ciò che *asserve* nella relazione soggetto-comunità, creano una frattura dialettica che rappresenta lo iato dentro cui si muove la cultura contemporanea.

1. *Corpo sociale e organismi viventi*

La metafora per cui la società funziona come un organismo vivente (pensiamo all'espressione "corpo sociale") ha una lunga tradizione di pensiero. Le teorie per cui la società è un corpo umano, l'*organicismo*, sono riconducibili all'apologo romano di Menenio Agrippa² e giungono fino a pensatori come Hobbes. Ancora prima già Platone (427 a.C. – 347 a.C.) nei dialoghi del

Timeo e della *Repubblica* suggerisce una forma di società perfetta, strutturata in tre classi, corrispondenti ciascuna a tre diverse parti dell'anima. Secondo Platone, la classe dei lavoratori (il popolo) la cui qualità è la temperanza (*sophrosúnê*) corrisponde alla parte concupiscibile dell'anima; la classe dei guardiani (*phylakes* o guerrieri) la cui qualità è il coraggio (*andreia*) corrisponde alla parte irascibile dell'anima; ed infine la classe governativa (filosofi-reggitori), la cui caratteristica è la saggezza (*sophía*), corrisponde alla parte razionale dell'anima. Platone faceva riferimento ad una lotta tra la mente razionale (*Nous*), l'affettività (*Thumos*) e l'impulsività (*Epithumia*). Queste tre parti dell'anima convivono in armonia nell'uomo giusto e saggio, come nella comunità umana giusta ed organizzata. Platone propone quindi un modello simmetrico in cui le caratteristiche individuali dell'anima vengono estese all'intero corpo sociale, o anche il contrario, che la società giusta agisce sull'uomo giusto producendo saggezza, temperanza, coraggio. L'uomo, in questo modo, è legato in modo inscindibile all'insieme della società e alla sua struttura sociale, alla *polis*, questi non è mai individuo, perché come tale sarebbe incompleto, mancante, e non rispecchierebbe in sé l'armonia della comunità. Poco dopo, Aristotele (384 a.C. - 322 a.C.) torna sulle forme di relazione ed interazione sociali che caratterizzano la vita comunitaria. Per Aristotele, l'uomo è "un animale politico" e quindi non può vivere in isolamento

separato dalla dimensione societaria e pubblica. Inoltre, egli nota come la stessa vita umana sia legata alla necessità di formare una prima società naturale, come è appunto la famiglia, che funga da struttura intermedia rispetto alla struttura più grande della *polis*³. Anzi, Aristotele, nella dialettica uomo-comunità, attribuisce un ruolo prioritario alla dimensione comunitaria. Nelle pagine iniziali della sua opera, la *Politica*, Aristotele scrive: «il tutto precede necessariamente la parte perché, tolto il tutto, non ci sarà più né il piede, né la mano»; conseguentemente, scrive l'autore, «la città è, per natura, anteriore all'individuo». Aristotele riafferma il valore della dimensione comunitaria della cultura greca dove, prima ancora di essere individui, si era cittadini. Nell'antichità infatti, il connubio tra individuo e società è indissolubile, ed è preferibile la morte all'essere posto fuori dalla comunità (come testimonia la vicenda personale di Socrate prima, e poi anche con una connotazione politica diversa quella di Cicerone). Per assistere ad una prima frattura di questo legame, bisognerà attendere il Settecento quando, con la Rivoluzione francese, si disintegra il progetto hobbesiano di unità delle differenze individuali nel corpo del sovrano. Solo con l'Illuminismo ed il proto-liberalismo inizia a porsi un accento sulle libertà fondamentali dell'uomo e del cittadino⁴, cioè sulla capacità del singolo di far valere il proprio diritto alla libertà nei confronti della società⁵. Il saggio di Kant sull'*Aufklärung*, la dichiarazione dei diritti universali dell'uomo e del cittadino, l'affermarsi del principio non solo della tolleranza religiosa ma anche della libertà di fede, il fiorire di un nuovo umanesimo di stampo rinascimentale, segnano l'affermarsi di una nuova coscienza sociale che rafforza le posizioni del singolo e dei suoi diritti contro ogni altro potere assoluto. Nelle parole di Foucault:

Alla grande descrizione piramidale che il medioevo o le teorie filosofico-politiche fornivano del corpo sociale, alla grande immaginazione hobbesiana dell'organismo o del corpo umano, all'organizzazione ternaria (secondo i tre ordini) affermatasi in Francia e fino ad un certo punto in alcuni paesi europei che continuerà ad articolarsi in alcuni discorsi, e comunque la maggior parte delle istituzioni, si contrappone – non certo per la prima volta in senso assoluto, ma per la prima volta con un'articolazione storica precisa – una concezione binaria della società⁶

Proprio a partire da questo momento storico la frattura che separa società ed individuo non è più rimarginabile, e proprio dentro questa frattura e questo ripensamento della dialettica individuo-società, oscillando tra le ragioni biologiche dell'egoismo e quelle sociali della convivenza, si può collocare il lavoro e l'opera di Edgar Morin. Ma con una differenza sostanziale. Diversamente da altri autori e dal pensiero classico, secondo Morin, «ciò che differenzia la società dagli organismi non è né la divisione del lavoro, né la specializzazione, né la gerarchia, né la comunicazione delle informazioni, che sono presenti in entrambi, ma la complessità degli individui». Questo concetto ritorna ossessivamente nel lavoro del sociologo e filosofo francese⁷. Contrariamente all'idea di Foucault per cui il potere necessariamente ha bisogno di «individui assoggettati», l'assunto di base di Morin è che «una società ha bisogno di individui evoluti»⁸. Se secondo Foucault la società «sorveglia e punisce»⁹ tramite le sue istituzioni, secondo Morin la società «si auto-produce, si auto-organizza, si auto-perpetua, si auto-rigenera a partire da regole, saperi, miti, norme e divieti di una cultura che operano l'*incorporazione* sociale degli individui, da un lato, la normalizzazione sociale delle attività biologiche e delle funzioni sessuali»¹⁰. In tal senso, Morin riconfuta quanto egli stesso aveva

scritto nel suo stesso diario del 17 Febbraio 1963 quando annotava, «noi civilizzati arriviamo all'età adulta con enormi carenze: portiamo ferite aperte, zone d'ombra, orrori, sì, caverne: con una sessualità folle e saggia perché terribilmente repressa, la stranezza di ciò che fa e di ciò che impedisce il godimento e l'amore»¹¹. La riflessione, invece, sistemica di Morin, che egli compie ne *Il Metodo*, ha un approccio diverso. Morin sostiene questa volta che i divieti normalizzano e rendono socialmente accettabile l'attività delle funzioni sessuali, Foucault invece rappresenta la storia della sessualità come una continua repressione dell'istinto. «In seno ad ogni società – per Morin – ciascun individuo è nel contempo un soggetto egocentrico e un momento/elemento di un tutto socio-centrico»¹². In pratica, piuttosto che adottare la tradizionale metafora organicistica (cara anche ad Hobbes), Morin adotta la metafora dell'ologramma; secondo il sociologo francese, «la relazione individuo-società è ologrammatica»: l'individuo è *nella* società che è *nell'*individuo. Inoltre, tale relazione è ricorsiva, nel senso che non è il semplice risultato di un processo di determinismo sociale, ma di una relazione circolare e reciproca «ad anello», per cui non tanto l'individuo produce la società, ma l'insieme delle interazioni tra individui producono la società, mentre la stessa società non rappresenta altro che un tutto organizzatore le cui qualità emergenti retro-agiscono sugli individui integrandoli. D'altro canto, la contrapposizione individuo-società, si sviluppa sull'asse egocentrismo/sociocentrismo: la società, ed in questo Morin segue Foucault, «reprime pulsioni, desideri, aspirazioni individuali» e questi tendono a «trasgredire i vincoli, le norme ed i divieti della società che sono lì proprio per inibirle e reprimerle». In questo è evidente il retaggio – anche se poi rinne-

gato nei testi *Nel vivo del soggetto*¹³ ed *Autobiografia*¹⁴ – di Morin con il pensiero marxista. Infatti, se al termine società sostituiamo quello di “classe dominante” ritorniamo all'ortodossia marxista: di una società di una classe contro un'altra ad essa assoggettata. Morin però concede che «qualunque sia la società, resta negli individui una sfera privata dedicata agli interessi e ai sentimenti personali»¹⁵, in questo modo egli cerca di superare la tradizione radicale del determinismo sociale. Un altro autore che muovendo da una prospettiva diversa cerca di indagare la relazione individuo-società in chiave post-moderna, è il tedesco Niklas Luhmann. Luhmann, muovendo dalla prospettiva della teoria dei sistemi, rifiuta l'uso della metafora organicista per cui l'insieme di tutti i sistemi sociali, che è la società, può essere paragonata ad un sistema vivente. Infatti, anche se spesso si è sostenuto che alla base del pensiero di Luhmann, com'era stato in quello di Talcott Parsons, vi sia una metafora del sistema sociale come sistema vivente, in realtà, lo stesso Luhmann critica il biologo e filosofo della complessità¹⁶ cileno Humberto Maturana, per avere scritto nel suo *Autopoiesis, Communication and Society*¹⁷, che un sistema sociale è una «collection of interacting living systems». Quello che differenzia un sistema sociale da un sistema biologico è appunto la differenza tra *la penetrazione* che caratterizza la relazione tra organismi viventi, e *l'interpretazione* che è propria dei sistemi psichici e sociali. Infatti, i sistemi psichici e sociali (uomini o istituzioni) si caratterizzano come produttori di senso (*der Sinn*), che mettono in condivisione la rispettiva complessità sistemica. L'uomo è chiamato ad elaborare un *senso sistemico* (Luhmann) o come vedremo, significato (Gadamer). Per Luhmann, bisogna allora distinguere tra un sistema che «mette a disposizione la propria complessità (e con

essa l'indeterminatezza, la contingenza, la necessità di selezione) per la costruzione di un altro sistema»¹⁸ ed un sistema che invece si dilegua e si annulla nell'altro, come nel caso della nutrizione degli organismi viventi. Nell'unione tra sistemi sociali, invece, è possibile per un sistema immettere in un altro sistema la propria complessità interna precostituita (pensiamo alla fusione di due culture, o della relazioni tra due istituzioni sociali, etc.). Nel caso della penetrazione tra sistemi viventi, invece, il sistema penetrante entra nell'altro sistema, ma questo processo è determinato dal sistema ricevente (pensiamo alla relazione tra il virus e la cellula). Al contrario, nei processi di interpenetrazione dei sistemi sociali o psichici, il sistema ricevente retro-agisce anche sulla formazione della struttura dei *sistemi penetranti*. In sintesi, mentre la relazione tra sistemi viventi non tiene conto della complessità, nella relazione tra due sistemi sociali o psichici, la complessità deve essere allo stesso tempo incamerata e riorganizzata dal sistema che la riceve, che, in tal senso, è a sua volta portatore di complessità.

2. Individuo-Società tra *interpretazione* (Gadamer) ed *inter-penetrazione* (Luhmann)

Lo schema della differenza tra penetrazione e inter-pretazione¹⁹ spiega meglio di ogni teoria dell'organicismo l'uomo ed i suoi rapporti con il sistema sociale²⁰. Luhmann formula la *teoria dell'interpenetrazione* per spostare ad un livello ancora più alto di astrazione il rapporto problematico di fondo della teoria sociale, la dicotomia individuo/società e per spiegare essenzialmente l'ordine sociale in presenza di forte complessità ambientale²¹. Se prima abbiamo visto un rapporto tra sistemi che si differenziano, ora vediamo un rapporto tra

sistemi che rimangono l'uno l'ambiente per l'altro. Una situazione in cui la complessità e la variabilità del sistema che *interpenetra* sono messe a disposizione per la costruzione di un altro sistema. Luhmann, scrive che «non solo le persone interpenetrano nel sistema sociale, ma pure, viceversa, sistemi sociali in persone»²². Luhmann, riprende il concetto di interpenetrazione dalla neurobiologia di Humberto Varela, un cui saggio *Cognition*, era stato raccolto in un testo tedesco del 1978²³. In questo saggio Varela illustrava la relazione di penetrazione tra microrganismi viventi come virus, batteri, Dna all'interno della cellula. Luhmann pensa la cellula come la società e quindi i virus, batteri, enzimi, etc. sono nella metafora epistemologica luhmanniana, i sistemi sociali. L'operazione del realista Luhmann non è però tanto di estendere la metafora biologica alla relazione sistema persona-sistema società, ma al contrario, mostrare le differenze. Per Luhmann, la sociologia di Weber, Durkheim e anche Simmel aveva trattato il rapporto individuo-società come semplice schema di penetrazione²⁴. Per il pensatore tedesco, invece, non sono gli uomini a fare la società, e tanto meno la società a *socializzare* gli uomini. Individuo e società coesistono invece in un rapporto di inter-penetrazione reciproca. Mentre critica una fusione anche parziale tra sistemi personali e sistemi sociali tipica di molte teorie sociali e filosofiche, Luhmann propone un sofisticato modello di interpenetrazione tra sistemi autopoeitici²⁵, che collega la vita organica e la coscienza. L'ipotesi di Luhmann è essenzialmente che la coscienza sia chiusa ed auto-riferita, e la sua operatività assicurata da pensieri personali per cui ogni uomo deve fornire autonomamente il proprio contributo e motivare se stesso.

Come descritto nello schema precedente, da un lato il sistema P (penetrante)

attribuisce a R (penetrato) caratteristiche quali l'indeterminatezza, la contingenza, e la necessità di selezione, dall'altro, il sistema P coesiste in presenza di R, da un lato, vi è una relazione biologico-evolutiva tra due organismi cellulari (virus, batteri, proteine, enzimi), dall'altro i sistemi sociali e psichici. Il primo modello produce una nuova "unità" di sistema, mentre il secondo conserva la "differenziazione"; ma l'aspetto più importante riguarda la complessità, nel primo caso la complessità di P entra in R (un virus sostituisce il proprio DNA a quella della cellula infettata), nel secondo la complessità è esterna ai due sistemi. Sia i sistemi persona che i sistemi sociali, a differenza dei semplici organismi viventi, sono però sistemi elaboratori di senso. Un' istituzione non potrebbe vivere se non avesse senso, proprio come un individuo non potrebbe agire se non riuscisse ad imputare alla propria azione un senso²⁶. Questa differenza è la differenza sostanziale tra la penetrazione e l'interpenetrazione. «L'inter-penetrazione è possibile, dunque, nel rapporto fra persone e sistemi sociali solo per tramite della donazione di senso»²⁷. Vediamo dunque, un altro modello.

Scrivendo Luhmann, «le persone *interpenetrano* nella società, mentre, allo stesso tempo, la società è ambiente ineludibile per la condotta di vita delle persone»²⁸. Così, mentre per il modello tradizionale della concezione vetero-europea, l'uomo non è altro che un individuo all'interno della società, per il modello dei teorici della complessità sia di Luhmann, ma anche di Morin²⁹, la società non è altro che l'ambiente sociale percepito dal sistema-uomo come suo ambiente. Per il primo modello, la società non è altro che l'insieme dei singoli individui, ed il singolo uomo non è altro che una particella della società, corollario di questa impostazione

teorica per cui la società è fatta da individui. Un individuo è un membro di una società, in quanto compenetrato in essa. Per il modello cibernetico, viceversa, la società non è altro che un sistema molto più complesso della semplice somma di tutti gli individui. Un singolo uomo, in quanto singolo sistema psichico, riconosce solo una porzione dell'insieme sociale, per cui solo quella è la sua società.

L'*inter-penetrazione* porta necessariamente all'*inclusione*³⁰. O ci si adatta alla complessità del sistema sociale penetrato, o si rimane esclusi da questo, anche perché il sistema che viene ad essere penetrato, si costituisce come una rete chiusa di relazioni atte ad escludere eventuali intrusioni. In questo senso, emerge l'idea che la società è composta da diversi sistemi sociali (il sistema giuridico, il sistema educativo, il sistema economico, etc.). La riflessione di Luhmann, che riprende lo schema cibernetico, condivide l'impostazione di fondo del Morin del *Il metodo. Vol. 4: Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, secondo la quale ogni individuo è ambiente di diversi sistemi sociali, in ognuno dei quali interpreta un ruolo³¹. Ancora sulla relazione individuo-società Edgar Morin scrive che «in seno ad ogni società ciascun individuo è nel contempo un soggetto egocentrico e un momento/elemento di un tutto socio-centrico. Questo tutto costituisce allo stesso tempo un Noi che il soggetto include in sé e nel quale egli si include secondo il principio di inclusione»³². Potremmo dire che per Morin³³, l'azione sociale e le motivazioni egocentriche dell'individuo s'inscrivono in quello che egli definisce «un sociocentrismo della società», e viceversa, il sociocentrismo della società si iscrive nell'egocentrismo individuale: una dinamica di iscrizione che ricorda in parte la relazione sistema-ambiente che è alla base della teoria sistemica.

3. *Tra auto-socializzazione*³⁴ (Luhmann) e *assoggettamento*³⁵ (Foucault)

Per Luhmann la *socializzazione* è «il processo che, grazie all'interpenetrazione, forma il sistema psichico dell'uomo ed il suo comportamento fisico controllato da quest'ultimo»³⁶. A differenza di Foucault, Luhmann ritiene che «la socializzazione è sempre auto-socializzazione» e non si realizza con la semplice trasmissione di uno schema di senso da un sistema ad altri sistemi; il processo di fondo della socializzazione è la produzione auto-referenziale del sistema che la attualizza e la recepisce rispetto a se stesso³⁷. Con Foucault, la critica del soggetto e dell'identità si coniuga inevitabilmente con una riflessione sul *potere*³⁸. La sua "archeologia del sapere" ha lo scopo di ricercare nella storia le formazioni discorsive che mediano e organizzano l'esperienza del mondo dal punto di vista individuale³⁹. Esse danno luogo a precise "politiche generali" della verità che regolano ciò che deve essere considerato vero o falso, e decidono quali discorsi accogliere e quali rifiutare. In pratica, per Foucault i discorsi sono «giochi di verità»⁴⁰, in quanto, non esistendo un soggetto spontaneo, gli uomini non diventano naturalmente dei soggetti, ma lo diventano solo attraverso operazioni che Foucault chiama di *partage*, cioè di separazione. I soggetti sociali moderni vengono a costituirsi a partire da questa distinzione, l'io della veglia dall'io del sogno⁴¹, l'io dell'uomo normale all'io del folle, l'io dell'uomo sano dal malato⁴², l'io dell'uomo perbene dall'io criminale, l'io del comportamento sessuale normale da quello deviante, etc.⁴³. Dai primi studi, negli anni Cinquanta sul sogno, a quelli sulla *Storia della follia*⁴⁴, fino a quelli sull'istituzione della pazzia in età moderna, Foucault cerca di ricostruire una logica della separazione in quanto logica di *soggettivizzazione*

gli individui. Partendo dalla considerazione che nel Medioevo i folli erano parte del tessuto sociale – come si vede nelle raffigurazioni pittoriche medioevali (Cranach) – si giunge così ad istituzionalizzare la pazzia come separazione e come *partage*. Quando, con la modernità, gli edifici che servivano per mantenere in quarantena i malati di peste vengono trasformati in manicomii, la pazzia viene istituzionalizzata nel «discorso sociale» e quindi tematizzata e problematizzata⁴⁵. Se, per Morin, razionalità e follia costituiscono gli unici caratteri che delineano e caratterizzano l'identità umana e sono inseparabili, per Foucault la follia è proprio questo atto di separazione sociale. Per Morin, la follia è la dimensione inalienabile dell'umano, perché la complessità della realtà umana è tale che, probabilmente, non saremo mai in grado di comprenderla a fondo, e infatti delle tante caratteristiche dell'identità umana che potremmo enucleare, infinite solo quelle che possiamo immaginare esistano, in quanto prodotte dall'intersecazione di una o più di queste: sfumature sfuggenti che portano la razionalità a diventare non ancora follia e mai né l'una né l'altra. Rispetto a Gadamer, Foucault dà una diversa interpretazione della dimensione del linguaggio che egli vede in una dimensione fortemente socializzata. Non sono gli individui a parlare (non è il linguaggio il luogo di rivelazione dell'essere, Gadamer) ma la società a parlare attraverso di loro, a dare definizioni, a creare semantiche sociali come quelle della normalizzazione e della devianza, della follia piuttosto che della criminalità (il linguaggio è il luogo di rivelazione della società, Foucault). Non è solo il costituirsi di apposite strutture dove andare a rinchiodare "malati" mentali, ma è anche il loro osservarli, studiarli, indagarli e la costruzione di un apposito linguaggio medico o psichiatrico (si veda il testo di Foucault recentemente tra-

dotto in italiano da Remo Bodei, *Vita di uomini infami*⁴⁶). Nelle loro auto-narrazioni biografiche gli stessi soggetti si riconoscono nel lessico usato dalle corti criminali, nei testi prodotti durante i processi dove essi vengono rappresentati come devianti, o “malati”. In pratica, nota Foucault, nasce la clinica psichiatrica e nasce un preciso discorso, un nuovo sguardo medico, che ha istituito l’oggetto stesso della sua indagine: la follia. La società procede per partizione («*partage*» nel lessico foucaultiano⁴⁷), nel senso di separazione, creando differenze come quella tra “cittadino per bene” e “criminale”, tra chi vive secondo leggi ed il deviante rispetto alla legge. Se Luhmann chiama questo processo: «differenziazione sociale» («*soziale Differenzierung*»⁴⁸), e vede in esso una dimensione funzionale della società che lo porta a parlare di “forme della differenza” («*Differenzierungsformen*»⁴⁹), per la quale gli individui che sono disfunzionali alla logica sociale vengono isolati nelle carceri, al contrario, per Foucault le carceri non hanno nessuna funzione sociale, anzi il filosofo francese le considera al pari di “fabbriche di delinquenza”. Lì dove per Luhmann c’è una funzione normativa, un sistema di difesa della stessa società attraverso immunizzazione, per Foucault c’è solo repressione, una repressione che invece di combattere il crimine, lo socializza e lo istituzionalizza⁵⁰. Le carceri sono le “università del crimine”; il carcere è il luogo non solo del *partage* dove il cittadino per bene si separa dal delinquente⁵¹, ma dove anche si costituisce una cultura istituzionale della coscienza e della devianza. Non a caso, *Sorvegliare e punire*⁵² è proprio il grande affresco sulla nascita e la costituzione di una società impositiva e disciplinare come la prigione, un’istituzione nata per separare e segregare alcuni individui da altri. La prigione è infatti un’istituzione sconosciuta al mondo

antico, e che svolgerà un ruolo predominante nella modernità non solo per le sue funzioni di repressione, ma anche come luogo simbolo dell’immaginario sociale (non vi è rivoluzione sociale che non inizi con l’assalto alle prigioni e la liberazione dei detenuti⁵³). Ancora una volta, il risultato della ricerca di Foucault si concentra in questo modo in quelle che egli chiama “pratiche di divisione”, che creano il soggetto attraverso l’atto di separarlo da una serie di “altri” [pensiamo al corso del 1980, *Soggettività e verità (1980-1981)*]. Le pratiche di separazione investono anche il campo della sessualità e nella costruzione sociale del genere (individuata storicamente in epoca vittoriana). In quest’epoca, s’inizia a distinguere l’individuo sessualmente sano da quello deviante, la sessualità buona dalla sessualità malata. Foucault riscopre la tradizione del pensiero stoico (Seneca e Marco Aurelio), la riflessione e la filosofia d’autori che proprio perché vissero la decadenza e la crisi dell’impero romano, la crisi delle sue leggi, dei suoi valori, dei suoi costumi e delle sue istituzioni, più poterono pensarsi individualmente *separati* dalla società in cui vivevano. Erano stati secondo Foucault proprio i pensatori stoici i primi a pensare di dover vivere non secondo modelli sociali, ma secondo i principi etici e morali che essi stessi si erano dati dare forma a se stessi («un’estetica dell’esistenza⁵⁴»). Sono proprio i singoli, secondo questo modello, che devono cercare dentro la propria coscienza, riflessione e stile di vita la loro dimensione costitutiva di soggetti: cioè devono avere cura di sé⁵⁵. In pratica, Foucault pensa che se la costituzione del soggetto è il risultato di forze che lo plasmano dall’esterno, l’unica possibilità che l’individuo ha per sottrarsi alla logica *soggettivizzante* è plasmarsi da sé, darsi una propria legge contro la legge della società⁵⁶. In tal senso, è da intendersi anche

la proposta foucaultina degli anni Settanta di un ritorno alla tradizione antica ed alla cura di sé, il tentativo di trasformare un campo di divieti come la cultura occidentale del secondo dopoguerra in campo di opportunità di libertà. Foucault sente negli anni della contestazione giovanile e dell'affermazione dell'esistenzialismo marxista, che la soggettività non è qualcosa che riguarda semplicemente la coscienza⁵⁷. Se l'io non ha un'essenza eterna e naturale (Schopenhauer), è pur vero che il soggetto può auto-costruirsi: può *potenziare* tale la pratica e abilità. La *costituzione di sé* come soggetto è l'unica possibilità di resistenza contro quella forma di potere sociale che «è rivolta all'immediata vita quotidiana che categorizza l'individuo, lo segna nella sua individualità, lo fissa alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che altri devono riconoscere in lui»⁵⁸. Devianza, follia, sessualità, si rivelano le costruzioni discorsive più potenti, messe a punto dal potere in un preciso momento storico – il passaggio dalla tradizione antica alla modernità – per disciplinare e controllare in senso economico e produttivo il corpo sociale⁵⁹. Devianza, follia, sessualità, per Foucault sono in ultima analisi costruzioni sociali⁶⁰. In pratica, per Foucault la società tenta sempre di costruire un discorso che istituisca "l'individuo" come funzionale ai suoi sistemi sociali (considerazione questa che accomuna Foucault a Luhmann). Proprio perché rendere le persone *soggetti* legandole ad una identità precisa è una tecnica di governo del sociale – e l'oggettivazione di un'identità sessuale sarà indagata nelle sue ricerche come una delle tecniche più efficaci a questo scopo. In questo modo, il discorso sulla sessualità, sulla follia, sulla psichiatrica, sulla devianza e sulla criminalità, tende ad *assoggettarle* ad un regime di governabilità. In conclusione, mentre per Luh-

mann il soggetto è sempre e solo socializzato, per Foucault il soggetto è una forma di potere che soggioga, che crea il miraggio e la necessità di una coscienza-conoscenza di sé per legare l'individuo alla propria identità⁶¹. E allora proprio contro queste costruzioni sociali, Foucault cerca di costruire un discorso sull'umano che ne enfatizza ideologicamente il carattere di scelta, di consapevolezza, di lavoro incessante su se stesso. In questo modo, la nascita del soggetto coincide con la comparsa di un preciso discorso sull'uomo, nella riscoperta dell'umanesimo latino e greco⁶².

2. La costellazione di *autos* di Edgar Morin Vs l'*assoggettamento* di Foucault

Il concetto di «adaptation de soi à soi»⁶³ sostituisce quello di un adattamento dell'individuo alla società. Morin e Luhmann riprendono la nozione di auto-organizzazione che appare come idea chiave in tre convegni degli anni Sessanta sul tema dei *Self-Organizing System* (Yovitis, Cameron, 1960, Yovitis, Jacobi, Goldstein, 1962, von Foerster, 1962), insieme alle nozioni di «auto-organizzazione, auto-riorganizzazione, auto-produzione, auto-riproduzione, auto-referenza»⁶⁴. Morin scrive che «la costellazione che si viene quindi a formare, è ineffetti costitutiva del concetto di *autos*, che conferisce principio e consistenza a ciò che è insieme»⁶⁵. Lo schema proposto da Morin è il seguente:

Auto-organizzazione ————— Auto-riorganizzazione
auto-referenza

Auto-riproduzione ————— Auto-riproduzione

Un passaggio dal sé all'*autos* indica che l'individualità risponde essenzialmente ad

una logica auto-referenziale. Non solo, ma Morin sottolinea in questo modo come «l'esistenza diventa vita» ma anche come «l'essere diviene individuo»⁶⁶, cioè che «il vivente si auto-genera a partire dal vivente». Morin lavora su una concettualità che deriva dalla cibernetica e dalle scienze della complessità; concetti come auto-organizzazione⁶⁷, autopoiesis⁶⁸, auto-referenza⁶⁹, auto-produzione⁷⁰ creano una nuova prospettiva per l'analisi teorica della società: quella prodotta dalle cosiddette *scienze della complessità*. Una sfida, quella della complessità, che vede impegnate diverse discipline non solo umanistiche (dalla neurobiologia costruttivista della Scuola di Palo Alto, ai fisici Ervin Laszlo, al geologo e patologo Gould, al microbiologo Woese). Tra le linee di questo studio, vedremo pertanto l'emergere di un vero e proprio dibattito pluri-disciplinare che vede impegnati filosofi, sociologi, matematici (E. M. Gold e soprattutto la logica matematica e la legge delle forme di Spencer Brown⁷¹, etc.). Si apre così un filone di studi in quella che il fisico Prigogine chiama la «nuova alleanza»⁷² tra saperi umanistici e scientifici⁷³. Alla definizione di questa linea di pensiero che intreccia risultati sperimentali e problematiche epistemologiche hanno dato un contributo decisivo le ricerche di W. McCulloch, J. Piaget, H. von Foerster, G. Bateson, H. Maturana, F. Varela, W. R. Ashby ed H. Atlan. Il cambiamento di paradigma⁷⁴ che è alla base dell'auto-riferimento e che viene recepito da Luhmann, è quello della teoria del costruttivismo sociale⁷⁵ (Glaserfeld o Watzlawick). Per il costruttivismo non è, infatti, possibile perseguire una rappresentazione oggettiva della realtà, poiché il mondo della nostra esperienza, il mondo in cui viviamo, è il risultato della nostra attività costruttrice⁷⁶. È attraverso il processo cognitivo che nasce dall'esperienza individuale, che ogni essere vivente

genera il proprio mondo. L'«esperienza vissuta» (*das Erlebnis*) è il punto di partenza di ogni conoscenza e non il contrario. Soggetti diversi rispondono in maniera diversa ad uno stesso stimolo, ad una continua apertura di senso garantita dai rimandi comunicativi tra il sé e la società. Questo circolo io-mondo garantisce l'indeterminazione e la «virtualizzazione delle possibilità» (*Aktualisierung/Virtualisierung des Möglichkeit*⁷⁷) d'azione dei soggetti. A differenza di quanto sosteneva Foucault, nella prospettiva di Luhmann, sono le attribuzioni (*Zuordnung*) di senso dell'osservatore che ne determinano il comportamento e l'azione, e non l'informazione o il messaggio ricevuto (Gadamer). La norma sociale non ha in sé nessuna esistenza o significato, se non quello che le attribuisce il sistema con cui interagisce. La svolta epistemologica delle teorie della complessità riconduce, infatti, le proprietà che si credeva facessero parte delle cose e dei fenomeni sociali, a proprietà dell'osservatore. In pratica, la realtà non può essere considerata in senso oggettivo, poiché è il soggetto che ne fa esperienza, a costruirla attraverso il processo cognitivo (*Kognition*). La cognizione permette un adattamento all'ambiente senza modificarlo. Tale prospettiva si rivela diametralmente opposta a quella tradizionale delle scienze naturali per cui è l'organismo ad adattare i propri bisogni all'ambiente in cui vive. Sul piano epistemologico significa che la realtà esterna non può essere cambiata, la struttura sociale in termini sistemici è imm modificabile, il singolo organismo può solo cambiare il modo di percepirla e di elaborare le informazioni che trova presenti nel proprio ambiente sociale. L'adattamento avviene a livello neuronale, come mette in evidenza la neurobiologia costruttivista formulando il concetto di «adattamento cognitivo» (Maturana, Varela, ma anche sul piano antropologico,

prima Gehlen⁷⁸ e poi Bateson⁷⁹). Morin dif- fida dell'esistenza di una ragione umana superiore che si possa fare carico dell'ope- razione di *soggettivizzazione* a cui pensa Foucault. Pertanto, l'unica possibilità che ri- mane ai soggetti per cambiare un mondo sociale che rimane indipendente dalla vo- lontà dei singoli è l'*autocritica*⁸⁰. *Autocri- tica*⁸¹ è anche il titolo di un diario che Morin tiene nel 1970, forse il testo che meglio svela il pensiero privato del filosofo. In que- sto testo Morin ricorda la propria espe- rienza di combattente nelle file della resi- stenza francese, e la sua attività politica nel partito comunista, nel tentativo di giustifi- care e legittimare *in primis* a se stesso e poi ai suoi compagni la traumatica deci- sione di rompere con la tradizione del pen- siero marxista. In questo caso, il soggetto stesso Morin vive il dissidio tra l'imposta- zione intellettuale dominante del suo tempo, il connubio di esistenzialismo e marxismo che domina la scena intellettuale della *rive rouge* della Senna, ed il suo ri- fiuto radicato nella propria esperienza di in- dividuo e di soggetto rispetto ad ogni impo- stazione teorica totalitaria. L'allontana- mento da posizioni filo-sovietiche e filo-co- muniste, e dalla tradizione speculativa le- gata al pensiero razionale hegeliano-marxi- sta, negli anni Sessanta gli permette di sperimentare la costrizione ideologica della società del suo tempo. Nei diversi testi au- tobiografici su cui continuamente Morin ri- torna nel corso della sua vita, e che rap- presentano un cortocircuito tra le sue opere teoriche e quelle autobiografiche, si esprime proprio il bisogno di continuare a spiegarsi e a raccontarsi, il bisogno di riaf- fermare una propria soggettività intellet- tuale contro le imposizioni sociali. Morin sente che egli stesso, in quanto individuo, ha sperimentato quanto sia difficile sottrarsi alle logiche culturali ed ai discorsi domi- nanti del suo tempo. Un sentimento di di-

sadattamento intellettuale, che lo spinge ad un ripensamento critico della tradizione mar- xista e comunista, e lo spinge all'impegno sociale attivo per una riforma di tale approc- cio ideologico, quello che negli stessi anni sta facendo anche il suo collega del *Collège de France*. Per Foucault, infatti, ancora più che per Morin, il compito della filosofia è raf- forzare quegli strumenti intellettuali che per- mettono l'autonomia del soggetto dalla so- cietà. Infatti, egli scrive che lo scopo del- l'uomo è raggiungere «lo stato entro il quale il soggetto si riconosce indipendente dai le- gami e dalle servitù a cui hanno potuto sot- tometterlo le sue opinioni e, al seguito di queste, le sue passioni»⁸². Nell'elaborare il concetto di *cura di sé*, Foucault sottolinea la tesi della Scuola Stoica per cui «rendere grande l'anima significa liberarla da tutta questa trama, da tutto il tessuto che la cir- conda, la blocca, la delimita, per consentirle, di conseguenza, di identificare quale sia la sua vera natura», vale a dire la sua adegua- zione alla ragione generale del mondo. In pratica quello che Foucault offre all'individuo è un moderno training, una tecnica per la sua liberazione dall'oppressione della so- cietà (si veda il testo *Tecnologie del sé*⁸³). Un campionario storico delle tecniche della for- mazione del sé, dalla Grecia antica all'età cristiana, rielaborato per essere applicato alla modernità. Dall'introduzione in Occi- dente delle tecniche orientali del sé, al loro confronto con la tradizione puritana, fino alle tecniche più moderne e alla moda (non po- teva mancare un confronto con il metodo freudiano), la proposta di Foucault è quella di una contro-tecnica, di un dispositivo in- dividuale di liberazione da opporre a quello sociale dell'oppressione⁸⁴. La fiducia nella ri- flessione e nel pensiero di Foucault ha qual- cosa di mistico. Per il filosofo del *Collège de France* pensare è discernimento: è certo un dominio cognitivo, ma è soprattutto una qua- lità morale.

Nulla – scrive Marco Aurelio – è a tal punto capace di rendere grande la nostra anima, quanto il poter identificare, con metodo e secondo verità, ciascuno degli oggetti che ci si presentano nel corso della vita, e il poterli vedere sempre in modo tale da riuscire a considerare, al contempo, a che genere d'universo ciascuno di essi conferisca utilità, e di che tipo, e quale valore esso abbia rispetto all'insieme, e quale in relazione all'uomo, il cittadino più eminente della città, di cui tutte le altre costituiscono le singole case. Per mezzo di quest'esercizio l'anima trova la sua vera grandezza, una grandezza che s'identifica con il principio razionale che organizza il mondo. Una grandezza, quella assicurata dall'esercizio, che dà luogo a una libertà che, a sua volta, si traduce in indifferenza rispetto alle cose, e insieme in tranquillità nei confronti di tutti gli eventi⁸⁵

Vi sono per Foucault dispositivi che impongono un regime di parole⁸⁶, un discorso che vuole essere il limite e lo spazio dentro il quale bisogna pensare quello che si può pensare. Scrive Foucault: «è come se degli interdetti, degli sbarramenti, delle soglie, dei limiti, fossero stati disposti in modo da padroneggiare, almeno in parte, la grande proliferazione del discorso, in modo da alleggerire la sua ricchezza della parte più dannosa e da organizzare il suo disordine secondo figure che evitano quel che vi è di più incontrollabile»⁸⁷. Per Luhmann, invece, gli esseri umani divengono essi stessi sotto-sistemi del macro-sistema società, di cui non sono né soggetti, né assoggettati; per il filosofo tedesco, come per Morin, non esiste una vera natura dell'umano (entrambi muovono oltre una concezione antropocentrica). Per Luhmann, la *socializzazione* non può mai fermarsi, è sempre ciberneticamente in circolazione, attraversa i sistemi psichici che la ri-inoltrano. La socializzazione è pertanto un processo mobile, e soprattutto Luhmann respinge l'ipotesi di un processo di *soggettivizzazione* messo in atto da un singolo sistema come la società

al fine di determinarne la soggettività dell'individuo in modo definitivo o da marchiare socialmente gli individui (Foucault). A differenza di Foucault, secondo cui il discorso del dispositivo di controllo sociale (sia esso un'istituzione come la clinica o la prigione) s'impone ai soggetti che sono passivi di fronte ad esso, secondo Luhmann, invece, gli utenti dei sistemi sociali sono dei «parassiti del senso»⁸⁸, cioè non producono senso, ma attingono al senso già elaborato e prodotto dai dispositivi sociali. Quindi, quella dell'individuo è una forma particolare di passività o – spinozianamente – di schiavitù, dato che sono i sistemi psichici a sfruttare ed usare il sociale per costruirsi come soggetti. Il ruolo degli individui è quello di attori sociali attivi, in quanto osservatori e non semplici esecutori delle istanze sociali. Luhmann in tal modo, piuttosto che parlare di effetto d'imitazione e omologazione ai discorsi della società (Foucault) o alle sue interpretazioni dominanti (Gadamer), parla di adattamento sistemico («*Umwelt Anpassung*»). L'individuo non può che adeguare il proprio comportamento⁸⁹ al sistema culturale della società in cui vive, ottimizza *la capacità di adattamento ambientale* («*Anpassungsmöglichkeit*»⁹⁰). Il continuo desiderio di *fitness* (“adattamento”), inteso come “successo” sull'ambiente sistemico,⁹¹ impone agli individui una corrispondente *fitness cognitiva* che risponda ai bisogni di specializzazione necessari a gestire strategie e regole di adattamento alla società sempre più complesse. *La differenziazione funzionale*⁹² nelle società della conoscenza e della tecnica ricorre pertanto al sistema dei dispositivi tecnici di produzione di comunicazione per ampliare le capacità e le prestazioni cognitive degli utenti. In ultima analisi, l'adattamento dell'individuo alla società, proprio perché avviene sul piano astratto dei simboli e della cultura, è essenzialmente un

processo di «intellettualizzazione». Nello spazio di libertà riservato alla libertà dei singoli, emerge però una differenza sostanziale tra Luhmann e Morin. Anche se nel vol. 4 del *Metodo. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Morin affronta la complessa relazione tra cultura e società – con i suoi paradigmi, la sua logica e i suoi schemi che influenzano la conoscenza stessa del sociale – tale relazione non è considerata come unidirezionale⁹³. Per Morin, in tutte le culture, anche quelle più chiuse ed autarchiche esiste la possibilità di trovare menti “devianti” che acquisiscono conoscenze nuove, fanno scoperte inattese e, in questo modo influenzano la cultura dominante trasformandola nel tempo⁹⁴. La *knowledge society* non ha bisogno solo di individui cognitivamente capaci di gestire processi astratti, ma anche di individui altamente motivati. Costruendo semantiche di personalizzazione e d’individualizzazione⁹⁵ delle prestazioni professionali (originalità, creatività, espressività), la *knowledge society* motiva gli attori sociali al lavoro cognitivo. L’etica contemporanea del lavoro non potendo più ricorrere a costrutti religiosi per legittimare la dedizione al lavoro (come l’etica calvinista, Max Weber⁹⁶), ricorre all’*individualizzazione*.

2.1 Tra sistemi interpretanti (Gadamer) e sistemi interpenetrati (Luhmann)

L’interesse per la relazione d’interpretazione (individuo-testo sociale), anche se in questo caso con una maggiore attenzione al linguaggio è quella proposta da Hans-Georg Gadamer⁹⁷. Proviamo a proporre un parallelo tra il concetto di “interpenetrazione dei sistemi sociali” proposto da Luhmann ed il concetto di “interpretazione ermeneutica” proposto da Gadamer. Se l’essere è nel linguaggio, significa che questi è

un interprete, e non può essere mai *fuori dal linguaggio*, esso è nella società che ha prodotto il testo e nel tempo sociale che il testo racchiude⁹⁸. Gadamer, infatti propone un processo attivo e creativo nel corso del quale l’interprete applica al messaggio che cerca di comprendere una serie di assunzioni e aspettative⁹⁹. Appropriarsi di un messaggio significa anche farlo proprio, assimilarlo e incorporarlo nella propria vita. Se Nietzsche scrive che non esistono fatti ma solo interpretazioni, è perché egli intuisce la crisi ed i cortocircuiti delle infinite interpretazioni che vengono proposte dalla filosofia del XXI secolo. Gadamer sottolinea, invece, come, nel momento che noi interpretiamo un testo, non possiamo che farlo alla luce della nostra esperienza nel tempo presente, che rappresenta il tempo dell’interpretazione, il quale è altro rispetto al tempo-del-testo che è il passato. Nel momento che si interpreta il testo, si entra nel contesto sociale che quel testo presupponeva, in modo tale l’operazione di interpretazione libera il tempo sociale che era rimasto intrappolato nel testo al momento della sua composizione. Nonostante ciò, però, l’interpretazione conserva un valore individuale per il soggetto interprete, e non può essere pertanto l’interpretazione il presupposto per dare validità ad una dimensione comunitaria e sociale. L’interpretazione, nonostante la sua capacità di rifar vivere il passato e la tradizione, non può spiegare i movimenti collettivi e sociali. Proviamo a vedere concettualmente qualche differenza tra Luhmann e Gadamer.

«L’interpenetrazione non deve essere immaginata ispirandosi al modello della relazione fra due unità separate, né a quello di due cerchi parzialmente intersecanti»¹⁰⁰

La relazione o la differenza tra Luhmann e Gadamer non è mai stata studiata con attenzione, ci stiamo muovendo su di un piano interdisciplinare che ha una scarsa se non

inesistente letteratura, ma l'impostazione teorica dei due autori è molto interessante perché per certi versi contrapposta. Luhmann propone il concetto di *inter-penetrazione* per sostituire il concetto di *interpretazione*, dove l'interpretazione è un fatto soggettivo e riguarda il singolo, l'inter-penetrazione è un dato sistemico e riguarda una razionalità comune che sottintende alla relazione tra due sistemi. Se per Gadamer, come per tutta la prospettiva semiotica-linguistica, la complessità è nel testo ed il lettore è chiamata a decifrarla, per Luhmann la complessità è l'orizzonte comune di lettore e testo, nella consapevolezza della relazione di co-appartenenza allo stesso contesto sociale. Infatti, l'uomo, in quanto sistema psichico dentro un ambiente che è la società, è in rapporto di coesistenza con la società, quindi con una realtà oggettiva fuori di sé, con delle proprie logiche ed una propria razionalità¹⁰¹. La natura del rapporto tra il sistema uomo ed il sistema società è circolare, l'uomo è un *sistema penetrante* nella società, ma anche la società penetra nell'uomo, per cui il sistema psichico è sia un sistema penetrato, sia un *sistema inter-penetrante*¹⁰². Se i sistemi psichici non possono essere descritti come sistemi viventi, come abbiamo visto, è proprio perché, a differenza di questi, essi lavorano attraverso l' *interpretazione*, cioè producono *senso*. A differenza però di quanto sostengono Gadamer e Thompson¹⁰³, per Luhmann l'*interpretazione* non è un concetto valido a spiegare la relazione del sistema psichico né con un testo, né con il suo ambiente. Rispetto a tale relazione, secondo Luhmann, più che d'interpretazione bisogna parlare di *inter-penetrazione*, mentre secondo Gadamer di trasferimento interno di senso (*hinein-Versetzung*). Non a caso, il problema di fondo di

tutto il percorso filosofico gadameriano è proprio la trasmissione di senso attraverso i testi, cioè l'*ermeneutica* (*hermeneutiké téchne*). L'ermeneutica, che già nella sua etimologia conserva questo richiamo ad Hermes (il nunzio degli dèi), permette le condizioni preliminari del comprendere e della comunicazione tra testo ed interprete, consentendo agli interpreti di ricostruire il senso dell'opera. In tal senso, l'*interpretazione ermeneutica* proposta da Gadamer, prende il posto della *relazione ecologica con l'ambiente* proposta da Luhmann. Per Gadamer, il compito dell'interprete consiste non tanto nel catturare le intenzioni esplicite dell'autore originario, ma di esplicitare la traccia del "non-detto" sotteso ad ogni intento consapevole. In un certo senso, la differenza d'approccio tra le coppie Morin-Luhmann contro Gadamer-Foucault, si può ricondurre in parte alla controversia tra Schleiermacher e Dilthey. Per Schleiermacher, il circolo ermeneutico si conclude grazie ad un trasferimento empatico, al contrario, per Dilthey – padre dell'epistemologia delle scienze dello spirito – il processo ermeneutico rimane sempre un processo sospeso, mai concluso e risolto in sé¹⁰⁴. Se per Dilthey la comprensione può raggiungere la medesima oggettività propria delle scienze della natura, per Schleiermacher (e come anche per Heidegger) essa rappresenta un modo di essere dell'Esserci (*Dasein*) una sorta di comprensione preliminare del mondo. Ed è proprio sulla traccia segnata prima da Schleiermacher e poi dal suo maestro Heidegger, che Gadamer ricalibra in senso moderno l'ermeneutica, non più come interpretazione di testi sacri o di leggi¹⁰⁵ ma come *attività di comprensione*. Dire, come in *Verità e metodo* che «l'essere che può venir compreso è linguaggio» non è altro che l'operazione con

cui si tolgono all'interpretazione i suoi intenti epistemologici per attribuirgliene invece di ontologici¹⁰⁶. Interrogarsi sulle modalità della *comprensione ermeneutica*, significa che non è possibile tornare indietro rivivendo il passato in modo oggettivo, poiché l'esistenza presente è influenzata da una serie di conoscenze stratificate che Gadamer chiama pre-comprensioni («*Vorverständnisse*»). Gadamer sostiene che quando qualcuno emette un giudizio è influenzato dalla propria visione del mondo (*Weltansicht*), che tuttavia non costituisce un inconveniente, bensì una condizione fondamentale del processo cognitivo. In tal senso, i giudizi precedenti fungono da «pregiudizi» della conoscenza. Scrive Gadamer: «di per sé, pregiudizio significa solo un giudizio che viene pronunciato prima di un esame completo e definitivo di tutti gli elementi obiettivamente rilevanti»¹⁰⁷. In tal senso, il pregiudizio è una derivazione della visione del mondo (*Weltanschauung*) propria dell'attore sociale e pertanto non è eliminabile. Anzi, il pregiudizio sociale e storico deve essere abitato e vissuto con una certa *phronesis* («prudenza», termine che richiama il latino *pro-videre* ovvero la capacità di «guardarsi [*se videre*] intorno [*pro*]»). È così che si viene a configurare il «circolo ermeneutico» («*hermeneutischen Zirkels*»). Ogni interpretazione è influenzata dai pregiudizi storici. La comprensione del presente («*Verstehen*») è determinata da dialogo costante tra l'opera e i suoi interpreti, in altre parole dalla «fusione degli orizzonti» («*Horizontverschmelzung*»¹⁰⁸). Questo si configura come il processo che porta il fruitore del testo all'interno del circolo ermeneutico, in cui si fondono due orizzonti: quello dell'interprete, formatosi entro la tradizione e la pre-comprensione del presente, e quella del testo, che porta con sé l'insieme di tutte le interpretazioni e tradizioni che ha vissuto¹⁰⁹. Ancora una

volta, ci troviamo di fronte all'opposizione tra l'*interpretazione* (Gadamer) ed *interpenetrazione sistemica* (Luhmann). La prima lavora sulla dimensione del senso e del linguaggio, la seconda sulla complessità reciproca del sistema che penetra (uomo) e del sistema penetrato (la società) i quali, nell'ottica di Luhmann, si rendono reciprocamente possibili. Quello che per Gadamer è il *dialogo* (tutta l'opera di Gadamer è intrisa di forte legame con il Platone dei *Dialoghi*), diviene per Luhmann la *comunicazione sistemica*, come un processo circolare di rimandi. Ogni «concreto avvio di una comunicazione presuppone un rapporto di interpenetrazione»¹¹⁰, pertanto, l'interpenetrazione sistemica inizia con un *input* di risorse, energia ed informazione che i sistemi sociali si forniscono l'un l'altro. Se, per Luhmann, è l'orizzonte della comunicazione in chiave sistemica e sociale a dominare la relazione individuo-società, per Gadamer invece, il linguaggio va inteso «come orizzonte di un'ontologia ermeneutica»¹¹¹. Luhmann, invece, al linguaggio sostituisce la comunicazione, in quanto «aspetto costitutivo» della stessa relazione sistemica, per mezzo della quale i sistemi sociali mettono in comune la loro «complessità temporalizzata». Per rispondere alla provocazione nietzschiana, per cui non esistono fatti ma solo interpretazioni, possiamo affermare che al di là delle interpretazioni soggettive e singole, esiste invece l'interpenetrazione tra l'individuo e la società in cui vive, interpenetrazione che per Gadamer ha luogo nel linguaggio, e per Luhmann a luogo nella comunicazione tra sistemi psichici e sistemi sociali. Il sociologo e teorico francese Pierre Bourdieu a tal proposito scrive che l'«individuo, come elettrone, è un *Ausgeburd des Feld*, un'emancipazione del campo»¹¹², Luhmann parla dell'individuo come di un «sistema psichico» (*psychische Systeme*)¹¹³, Gadamer

preferisce parlare di «sensus communis»¹¹⁴, «che non è innanzitutto una facoltà formale, una capacità spirituale che si tratta di esercitare, ma implica sempre già un insieme di giudizi e di criteri che lo qualificano sul piano del contenuto»¹¹⁵. Diversamente da Foucault che pensa di poter allenare la ragione alla cura di sé, Gadamer pensa al *sensus communis* – ed in questo, egli si rifà alla tradizione di Vico e Shaftesbury – come ad una «sana ragione» che si «manifesta anzitutto nei giudizi che si pronuncia sul giusto e l'ingiusto, il conveniente e lo sconveniente»¹¹⁶, cioè come una «capacità di giudicare» che rimane confinata nella sfera dell'individuale, una sfera propria dell'umano e perciò universale (Kant). Foucault cerca al contrario di «sciogliere o liberare l'analisi del potere dal triplo presupposto del soggetto, dell'unità e della legge, per far emergere, in luogo di questo elemento fondamentale della sovranità, ciò che chiamerei i rapporti o gli operatori di dominazione»¹¹⁷ per assumere invece «il triplice punto di vista delle tecniche, e dell'eterogeneità delle tecniche e dei loro effetti di assoggettamento, che fanno dei procedimenti di dominazione la trama effettiva delle relazioni di potere e dei grandi apparati di potere»¹¹⁸.

2.3 Possibilità individuali e limiti storico-sociali dell'ermeneutica di Gadamer

L'ermeneutica non è più per Gadamer una tecnica, ma bensì la relazione tra l'individuo-interprete ed il testo da interpretare. Storicamente, l'ermeneutica è stata elaborata ed impiegata in discipline come la teologia, la filologia classica e la giurisprudenza¹¹⁹, allo scopo di comprendere il significato di testi sacri o profani o di leggi¹²⁰, ma nel lavoro di Gadamer assume ben altro ruolo e specificità. In modo simile

all'epistemologia della teoria dei sistemi, la comprensione di un testo è condizionata da un circolo fra la totalità del testo e le sue singole parti: per cui, il senso del tutto è ricostruibile a partire da quello delle parti (chiara analogia con l'epistemologia di Luhmann). In *Essere e tempo*, Heidegger mostra, invece, che la comprensione è costitutiva della struttura dell'esistenza: prerogativa dell'esserci è l'auto-comprensione, la coscienza di sé tramite il linguaggio. Affinché vi sia un soggetto è necessario che questo possa appropriarsi di quello che si è compreso attraverso un'operazione ermeneutica interiore. Il linguaggio diviene quindi un processo d'*individualizzazione* e di scoperta di una propria autenticità. In pratica, si può sostenere che in tal senso il linguaggio è una vera e propria tecnica di individualizzazione cosciente ed attiva. In altre parole, l'autodescrizione del sociale attraverso il linguaggio diviene auto-descrizione di sé, il linguaggio necessita di continui *input* cognitivi (auto-formazione, autoriflessione, aggiornamento, la disponibilità a mettersi in gioco). Diversa rispetto a Gadamer e allo stesso Foucault è invece la definizione del ruolo giocato dal linguaggio nell'operazione di individualizzazione proposta da Luhmann. Per Luhmann, il linguaggio è un meccanismo di ripetizione delle forme, al fine di ottenere variazione dei contenuti, il cui scopo è mantenere un livello d'equilibrio tra omologazione e differenziazione sociale. In conclusione, nella relazione tra il sistema psichico ed il linguaggio¹²¹ per Luhmann siamo di fronte ad un processo d'*irritazione*, piuttosto che ad un processo d'*individuazione*. Le pratiche del linguaggio non solo verbale, ma anche dei media, «innalzano l'irritabilità della società e quindi la sua capacità di elaborare informazioni»¹²². La società, infatti, tramite la comunicazione opera sui sistemi una costante auto-irritazione («*Selbst-Irrita-*

tion») ¹²³, innalzando le complessità delle connessioni di senso e permettendo loro di creare risonanza negli elementi ambientali ¹²⁴. In tal senso, Luhmann usa indistintamente il concetto d'irritazione, disturbo o perturbazione: «*Begriff der Irritation (oder Störung, oder Perturbation) bezeichnen*» ¹²⁵. Cosa c'è prima del linguaggio? È pensabile qualcosa di pre-individuale ¹²⁶? Luhmann a differenza, sia di Gadamer che di Foucault ¹²⁷, è scettico sulle capacità del linguaggio di riscattare l'individuo. Se per Luhmann non vi è nessuna garanzia di continuità nell'interpretazione in quanto essa rimane un fenomeno sempre aleatorio e contingente, per Gadamer, invece, l'interpretazione ermeneutica non è soltanto un metodo ma ha anche un valore ontologico, costituisce l'esserci del soggetto, e la comprensione ha un valore sociale ed universale perché è sempre condizionata da una pre-comprensione, costruita storicamente e socialmente, per cui il soggetto in quanto «esserci nel linguaggio» costituisce il luogo dove si colloca l'individuo ¹²⁸. Obiettivo dell'ermeneutica filosofica di Gadamer è individuare le strutture profonde della comprensione e dell'interpretazione, in quanto strutture proprie dell'esistenza storica dell'uomo. In queste strutture umane universali e nella loro istituzionalizzazione sociale, Gadamer cerca di radicare l'esperienza di verità fondata sull'interpretazione ¹²⁹. Se per Foucault «la verità è insomma una verità che può dispiegarsi solo a partire dalla sua posizione di lotta, a partire dalla vittoria che vuole ottenere, in qualche modo al limite della stessa sopravvivenza del soggetto che parla» ¹³⁰, per Gadamer, a differenza sia di Luhmann, e soprattutto di Morin, la verità della relazione tra l'interprete ed il testo sociale, può essere trovata solo nel dialogo «in quella dialettica di domanda e risposta che alimenta il movimento circolare della compren-

sione» ¹³¹. Il legame con la tradizione esegetica dei dialoghi platonici – che il giovane Gadamer aveva già messo in luce in un testo del 1931, *l'Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo* – assume tra il 1976 ed il 1978, e precisamente con i testi *La ragione nell'età della scienza* (1976) e *L'idea del bene in Platone e Aristotele* ¹³² un chiaro valore ontologico. L'ermeneutica è una pratica antropologica fondativa delle comunità umane. Una tesi che, anche se rimane in controluce in *Verità e metodo*, matura nel pensiero dell'autore tedesco proprio sul finire degli anni Settanta, nel periodo in cui giungono a maturità gli scritti di questi quattro autori. In questi testi, l'intento di Gadamer non è di costruire un metodo, concepito come insieme di regole da applicare nel dominio delle scienze dello spirito, ma di portare alla luce l'esperienza di verità, che avviene nella comprensione e nell'interpretazione, «al di là del nostro volere e del nostro fare». Riprendendo Heidegger, Gadamer ¹³³ ritiene che il comprendere non sia uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, limitato soltanto ad ambiti particolari della sua esperienza: esso invece caratterizza «il modo di essere dell'esistente stesso come tale». L'ermeneutica, dunque, non è una semplice tecnica interpretativa, ma una scienza universale che produce una *Verità* (la fiducia nella possibilità di una fondazione forte della *Verità* colloca Gadamer vicino all'ultimo Foucault ¹³⁴ e lontano dal pensiero scettico e contingente di Luhmann e di Morin). Questa *Verità* è radicata nell'esistenza fondamentale del singolo, nella sua finitezza e nella sua storicità, in quanto il singolo individuo abbraccia l'intero campo dell'esperienza umana del mondo, «l'interprete – scrive Gadamer – non può proporsi di prescindere da sé stesso e dalla concreta situazione ermeneutica nella quale si trova» ¹³⁵. Per questo

aspetto si può dunque parlare di universalità dell'ermeneutica. Essendo costitutivo dell'esistenza stessa, il comprendere non è mai un atteggiamento meramente teoretico (come già aveva mostrato Heidegger) e non si realizza sulla base di una distinzione tra soggetto che comprende e oggetto che viene compreso, ma su una fusione di questi due orizzonti. Contro le forme di oggettivismo proposte da Luhmann e da Morin¹³⁶, Gadamer¹³⁷ intende sottolineare che ci sono ambiti in cui accadono esperienze di verità le quali si collocano fuori dal sociale, fuori dalla dimensione comunitaria¹³⁸. Gadamer, in *Verità e Metodo*, distingue tre ambiti nei quali avviene un'esperienza di verità: l'arte, la storia, il linguaggio¹³⁹. Questi sono *mediatori* che fanno da connettori tra l'esperienza del singolo ed i testi, tra l'individuo e le opere del mondo. Ma quella di Gadamer è pur sempre un'operazione di astrazione intellettuale, con la quale si prescinde da tutto quel che radica un singolo individuo nel suo contesto di vita, originario, dalle funzioni politiche, religiose, familiari e di classe sociale che questi assolve e alle quali deve trovare significato. Gadamer sembra ipotizzare la risoluzione del conflitto individuo-società sul piano estetico e, riconoscendo all'opera d'arte una sua purezza ed una sua autonoma sussistenza, pensa che la sua fruizione possa essere il luogo dove questo conflitto trova la sua sintesi¹⁴⁰. Ma, in questo modo, il filosofo tedesco musealizza la relazione individuo-società, strappandola al suo mondo originario d'appartenenza, per ricondurla sul piano della coscienza estetica, per Gadamer, nel rapporto con l'opera d'arte, infatti, s'impara anche a comprendere se stessi¹⁴¹. Al contrario di quanto pensano Gadamer e gli studiosi della svolta linguistica, la penetrazione e compenetrazione attraverso gli arcani del linguaggio e dell'arte non redime gli individui dal conformismo e dall'omolo-

gazione de-soggettivante¹⁴². Scrive Luhmann: «Il conformismo può essere ottenuto con il semplice adattamento ad aspettative altrui e largamente senza riflessione»¹⁴³. L'esperienza estetica è dunque un modo dell'auto-comprensione (Gadamer¹⁴⁴) o luhmannianamente dell'auto-descrizione («*Selbstbeschreibung*»¹⁴⁵) e auto-validità («*Selbstvalidierung*»)¹⁴⁶, ma rimane un'esperienza auto-referenziale. A differenza di Gadamer, Luhmann si chiede da dove derivi la soggettività dell'individuo, il suo sentirsi "unico", la forza radicale del suo consumo simbolico. Nelle società del XXI secolo, l'*unicità* («*Eigenwerte*»¹⁴⁷) che è alla base dell'individualità non è più legata alla trascendenza religiosa, alla grazia, alla predestinazione o alla distinzione morale, ma alla possibilità di esprimere una propria personalità nelle scelte e nelle pratiche di consumo. Questo assunto – alla base del processo di modernizzazione («*Modernisierung*»¹⁴⁸) – è il risultato di una serie di processi di differenziazione sociale della comunicazione e dei suoi sistemi di produzione, con il conseguente aumento dell'autodescrizione della società stessa. La modernità è per Luhmann l'epoca dove anche un cameriere è un individuo («*Insofern ist auch ein Teller ein Individuum*»¹⁴⁹), l'epoca dove paradossalmente i processi di omologazione cercano di rendere l'individualità alla portata di tutti. Proprio nell'epoca della massima *individualizzazione*, viene meno l'individualità. L'individualità diviene un insieme dei codici di preferenza («*Preferenzencode*»¹⁵⁰), di regole di consumo e di gusti di fruizione. Con la riproducibilità tecnica dell'opera d'arte (Benjamin) ed in generale con l'ampliamento delle possibilità della comunicazione, nella modernità si crea un doppio processo circolare («*doppelreihung*»¹⁵¹), che permette da un lato «lo sviluppo simultaneo di una dipendenza sociale», dall'altro «un alto grado di individua-

lizzazione»¹⁵². Inoltre, l'autodescrizione di sé non è un'operazione emotivamente neutra, al contrario, è un'esperienza vissuta («*Erlebnis*»¹⁵³) intensa e coinvolgente. Ovviamente, però, le auto-descrizioni (*Selbstbeschreibung*) ed auto-osservazioni (*Selbstbeobachtung*), riprodotte attraverso le forme dell'arte e della rappresentazione, non devono veicolare giudizi di natura morale sull'azione o sul comportamento della persona che si auto-espone (bene/male, giusto/sbagliato), né tanto meno interpretazioni sui tratti della sua personalità¹⁵⁴. Al contrario, per Gadamer, la dimensione estetica è possibile in quanto l'arte è conoscenza e l'esperienza dell'opera d'arte permette al singolo di rivivere in modo autonomo i fondamenti teorici e concettuali della sua società¹⁵⁵. Ma mentre Luhmann pensa che l'arte sia solo un raddoppiamento di realtà, Gadamer pensa che l'esperienza dell'arte instauri un rapporto non con un oggetto semplicemente presente, ma con un evento non-concluso e di cui il fruitore entra a far parte. Per Luhmann, l'esperienza mediata della rappresentazione artistica è sempre *un raddoppiamento della realtà* e mai un'evasione dalla realtà. L'arte permette di concepire la realtà come gioco e di incorporarla da quella realtà che potremmo definire di primo livello (fenomenica, concreta, effettuale). Per Luhmann, il gioco è una realtà virtuale che fa sempre riferimento ad una realtà concreta e, come tale, ha una forte connotazione sociale, in quanto si colloca sempre dentro una cornice temporale costituita dalla *durata individuale* («*Daueraktualität*»¹⁵⁶) e dalla *simultaneità sociale* (per cui tutti i giocatori devono essere coinvolti contemporaneamente). Al contrario, per Gadamer quella del gioco è una dimensione temporale particolare¹⁵⁷. Il gioco, infatti, ha un'essenza propria, indipendente dalla coscienza dei giocatori, che lo vivono come una realtà

che li trascende: esso si produce attraverso i giocatori, che partecipano al gioco, sicché ogni giocatore è al tempo stesso un esser-giocato¹⁵⁸, lo stesso gioco è per Gadamer «come il filo conduttore dell'esplicazione ontologica»¹⁵⁹. Riprendendo il concetto aristotelico di gioco («si gioca in vista della ricreazione»¹⁶⁰), Gadamer riscopre la sacrale serietà («*heiliger Ernst*»¹⁶¹) del gioco. Anche l'opera d'arte, secondo Gadamer, è gioco e, quindi, un evento che non è separabile dalla sua rappresentazione: il modo di essere dell'opera d'arte si compie solo temporalmente con la fruizione e la comprensione degli spettatori. Proprio perché dentro ogni rappresentazione vi è «la misteriosa ambiguità di *Bild* (immagine), che include in sé i concetti di riproduzione («*Nachbild*») e di modello («*Vorbild*»», per Gadamer è difficile separare il senso individuale da quello sociale delle rappresentazioni e della fruizione artistica¹⁶². Ma il problema rimane come spiegare la possibilità di una medesima esperienza estetica anche quando le stesse identità individuali degli interpreti si presentano diverse rispetto a se stesse, e soggette all'evoluzione dei percorsi biografici ed esistenziali dei singoli. In pratica, bisogna chiedersi quando il cambiamento costante delle personalità che, di volta in volta, si rapportano all'opera generi diversità di fruizioni, di attenzione e di gusto. In questo modo, a differenza di quanto sostiene Foucault¹⁶³, l'esperienza dell'opera d'arte non è solo un fatto meramente passato, ma mediato con il presente, in cui torna di volta in volta a rivivere. Per cui, si può obiettare a Gadamer che non sempre il significato della storia e della tradizione assume un ruolo preponderante nella costruzione del soggetto¹⁶⁴. Per Foucault infatti, «un nuovo soggetto che parla, è qualc'un altro che prenderà la parola nella storia, che racconterà la storia; qualcun altro dirà "io" e "noi" allorché rac-

conterà la storia, qualcun altro farà il racconto della propria storia. È qualcun altro a ri-orientare il passato»¹⁶⁵. In pratica, per il filosofo francese, soggetto ermeneutico e soggetto de testo non coincidono, ogni soggetto parla «attorno a se stesso ed al proprio destino» e mai in maniera neutra. Vale a dire, si ha non solo uno «spostamento del soggetto che parla nella storia», ma anche uno «spostamento del soggetto della storia»¹⁶⁶.

2.4 Soggetto e oggetto: tra *epistemologia ermeneutica* ed *epistemologia della complessità*

In seguito alla crisi, sia della ragione scientifica moderna che della ragione dialettica, tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, si assiste, da un lato, alla rinascita di varie forme di irrazionalismo (dal "pensiero debole" Vattimo e Rovatti, Gargani, al neopragmatismo americano di Rorty, al postmoderno francese di Derrida e Lyotard), dall'altro, si assiste all'affermarsi della epistemologia della complessità. Negli anni in cui operano Morin, Luhmann, Foucault, Gadamer, la ragione moderna appare per la prima volta essere molto più complessa, articolata, duttile, adattabile di quanto si è pensato finora nella tradizione filosofica. L'epistemologia della complessità, in pratica, individua in un'eccessiva semplificazione la crisi di questa ragione che pretendeva di ridurre tutto ad un tipo di razionalità modellato esclusivamente sulla scienza. Ciò aveva portato anche ad una critica radicale di quella dialettica hegeliano-marxiana che pretendeva l'appellativo di «scienza». L'epistemologia della complessità come tale però era nata alla fine del XIX secolo in seguito alla constatazione che il dualismo cartesiano ed il pensiero settecentesco che

ad esso si rifaceva erano ormai inadeguati a comprendere il mondo delle complesse interazioni disegnate dalle scienze moderne. Il suo approccio è inter-disciplinare e guarda al mondo della fisica, della biologia, della teoria del caos, della teoria dei sistemi (dall'intelligenza artificiale alla cibernetica, dall'ecologia ai fenomeni termodinamici). Se in sede scientifica il suo sviluppo si deve a studiosi come il chimico Ilya Prigogine ed il fisico Murray Gell, in sede filosofica a tale approccio ha dato un contributo sostanziale proprio Edgar Morin¹⁶⁷. Morin per primo intuisce il significato e la portata di questa sfida che le nascenti scienze della complessità lanciano al pensiero umanista e filosofico¹⁶⁸. Scienze che pensano alla «complessità» non più come una *proprietà intrinseca* dell'oggetto di conoscenza, ma piuttosto come *insieme costitutivo* di soggetto-osservatore (creatore di un modello di conoscenza) e cosa-osservata (il modello sociale). In questo senso, la svolta epistemologica delle scienze della complessità è assimilabile alla svolta linguistica e al *linguistic turn* che in quegli stessi anni dava vita allo strutturalismo sviluppatosi con il lavoro di Wittgenstein e di Saussure. I riferimenti sono a Russell, al paradosso del Cretese, che mina la certezza assoluta che il sillogismo dovrebbe garantire attraverso la deduzione logica, ed al pensiero di Popper che insistendo sull'insufficienza della verifica per poter confermare una teoria, ha minato l'altro pilastro della logica classica: l'induzione¹⁶⁹. Con queste argomentazioni, ricche di esempi e di spunti, Edgar Morin annuncia in questo testo la necessità di avviare e consolidare un paradigma di complessità che possa far fare un passo in avanti alla conoscenza dell'uomo. Al pari della svolta linguistica, la svolta epistemologica permette di lavorare su fenomeni complessi come la conoscenza e la cultura,

l'individuo e la società con un nuovo lessico, quello di derivazione scientifico-biologica. In tal senso, Morin raccoglie l'eredità della cibernetica¹⁷⁰ di Heinz Von Foster¹⁷¹, dell'ecologia antropologica di Gregory Bateson¹⁷², della Scuola di Palo Alto, della neurobiologia costruttivista di Humberto Maturana¹⁷³ e Francisco Varela, ma anche degli studi di psicologia di Piaget, dell'epistemologia di Kuhn, Feyerabend e Hofstadter. Scienze che hanno definitivamente abbandonato l'ideale cartesiano dell'onniscienza o della scienza perfetta, basata su un luogo d'osservazione fondamentale, privilegiato, oggettivo, per riconoscere al contrario proprio la molteplicità irriducibile dei punti di vista *costruiti* dai soggetti. La riflessione sulla storia dei concetti e l'eredità concettuale delle scienze della complessità, oltre ad essere centrale nei cinque volumi del *Méthode*, permette anche a Morin di portare avanti una critica all'epistemologia tradizionale, mettendo in luce proprio quanto questa sia condizionata dall'errore e dall'illusione. Per Morin, come scrive nei *Sette saperi del futuro*¹⁷⁴, la conoscenza non è lo specchio delle cose o del mondo esterno, ma tutte le percezioni sono nello stesso tempo traduzioni e ricostruzioni cerebrali (*epistemologia costruttivista*). La proiezione delle paure e dei desideri che il soggetto quotidianamente compie, insieme alle perturbazioni mentali provocate dalle emozioni, moltiplica gli errori di ogni processo di conoscenza (dato questo che spiega anche gli innumerevoli errori di percezione che non permettono una conoscenza oggettiva). Se non si può dedurre da un sapere, l'azione umana ha comunque bisogno di un fondamento morale. L'intenzione morale però non è sufficiente a rassicurare l'individuo sulla correttezza delle proprie azioni, la volontà morale può avere conseguenze immorali, e viceversa. Entra in crisi il senso di auto-legittimazione

morale dell'azione: quel che è giusto fare spesso non è né semplice né evidente, ma incerto e aleatorio. Nell'ultimo volume del *Metodo, L'Éthique complexe*, Morin s'interroga proprio sui limiti e sulle possibilità dell'etica come "travailler à bien penser". Su di una nuova etica complessa, ambigua, difficile da definire¹⁷⁵. L'unico fondamento rimane il dialogo ed il linguaggio tra gli individui, un discorso morale pubblico, che costruisca una società internazionale. In una sorprendente analogia con Gadamer, infatti, Morin pensa alla conoscenza come al frutto di una traduzione-ricostruzione attraverso i mezzi del linguaggio e del pensiero umano del mondo sensibile, una conoscenza quindi che ha ben poca corrispondenza con la realtà fenomenica ma è frutto di un lungo processo d'interpretazione da parte del soggetto conoscente (si veda anche a tal proposito Luhmann¹⁷⁶). Negli esseri umani, inoltre, lo sviluppo dell'intelligenza è inseparabile dall'affettività e dall'emozione, come anche dall'illusione e dall'auto-referenzialità, divenendo la conoscenza stessa, più che un'esperienza di verità, una costruzione immaginifica¹⁷⁷.

Un proseguimento delle tesi di *Verità e metodo* si trova in una raccolta di saggi che, proprio in quegli anni, Gadamer andava scrivendo: *La ragione nell'età della scienza*¹⁷⁸. Vicini alle analisi di Gadamer, troviamo filosofi analitici o post-analitici come Rorty e McDowell, e filosofi dell'area continentale come Vattimo, Habermas, Grondin. Quello che opponeva Morin e Luhmann all'approccio adottato da Gadamer in *Verità e metodo* era l'immagine di una scienza modellata sulla base di uno stereotipo vetero-positivistico. Gadamer rivendica, al contrario, rispetto a quel modello di scienza, il valore dell'esperienza di verità presente nell'arte e nella conoscenza storica¹⁷⁹. La demolizione del modello di scientificità, avvenuta ad opera del-

l'epistemologia post-positivista (Popper, Kuhn, Feyerabend), rendeva obsoleta, per i filosofi della complessità, la proposta di Gadamer. Ma, a ben guardare, l'emergere della dimensione della storicità anche all'interno della conoscenza scientifica sembra dar ragione a Gadamer¹⁸⁰. La stessa storicità della scienza e della medicina, della tecnologia e dello studio biologico costituisce una sorprendente prova di veridicità per la prospettiva gadameriana. Filosofi come Kuhn e Lakatos finiscono, loro malgrado, per diventare importanti alleati di Gadamer¹⁸¹. L'importanza dei saggi raccolti in *La ragione nell'età della scienza* risiede nel fatto che in essi Gadamer cerca di delineare il suo progetto di un'ontologia ermeneutica incentrata sul fenomeno del linguaggio, ma allo stesso tempo mostra una notevole apertura di Gadamer nel recepire le critiche e le temperie culturali del proprio tempo. Gadamer, Morin, Foucault e Luhmann condividono lo stesso *Zeitgeist*: il successo novecentesco della medicina e dell'ingegneria genetica. Anzi, per Morin, proprio queste scienze ed il mito del progresso e del benessere che esse assicurano ad una fetta crescente della popolazione umana costituisce un mito sociale. Se pensiamo al testo, *L'esprit du temps. Essai sur la culture du masse* (1962), dove Morin mette in luce come i miti ed i simboli dell'immaginario fungono da collante sociale di ogni comunità umana, possiamo capire come anche le scienze contribuiscono a produrre il loro contributo di miti. Scrive Morin:

Si può asserire che una cultura costituisce un corpo complesso di norme, simboli, miti ed immagini che penetrano l'individuo nella sua intimità, strutturano gli istinti, orientano le emozioni. Questa penetrazione si effettua grazie a degli scambi intellettuali di proiezione e di identificazione polarizzati sui simboli, miti ed immagini della cultura come

sulle personalità mitiche o reali che incarnano i valori (gli antenati, gli eroi, gli dei). Una cultura fornisce dei che incarnano i valori (gli antenati, gli eroi, gli dei). Una cultura fornisce dei punti d'appoggio pratici alla vita immaginaria: nutre l'essere metà reale, metà immaginario, che ciascuno elabora all'interno di sé (la sua anima); l'essere metà reale, metà immaginario che ciascuno elabora all'esterno di sé e con cui si ricopre (la sua personalità)¹⁸²

Nella dimensione immaginifica dei soggetti emerge la dimensione egocentrica del sociale ed il bisogno d'auto-justificazione degli individui costretti a mentire agli altri per poter mentire anche a se stessi. In pratica, non solo la socialità è per Morin lo spazio della menzogna piuttosto che della verità, ma anche la stessa memoria individuale è fonte di errori, di bugie e di alterazioni della Verità. In sintesi, dovrebbe essere l'epistemologia della complessità ad individuare le fonti degli errori e delle illusioni, a distinguere l'allucinazione dalla percezione, a produrre una conoscenza diversa sospettosa delle verità sociali pre-costituite¹⁸³. Scrive Morin, e vale la pena leggerlo sul testo originale: «L'individu se trouve voué à la recherche errante de l'amour ainsi qu'aux déceptions et chagrins de l'amour perdu, aux dégradations rapides du sentiment amoureux. Il ressent de plus en plus, à l'âge adulte, l'angoisse de la frustration d'amour ou la crainte de la perte d'amour»¹⁸⁴. Edgar Morin ipotizza un'auto-etica, una *l'auto-éthique*, dove «véritable culture psychique, plus difficile mais plus nécessaire que la culture physique». I recenti progressi delle scienze cognitive e delle neuroscienze, «le continent le moins scientifiquement exploré demeure l'esprit humain, et chaque esprit individuel demeure pour lui-même sa suprême ignorance»¹⁸⁵. Da una parte, c'è la razionalità costruttiva, che deve restare aperta a ciò

che la contesta, altrimenti si chiude in dottrina e diviene *razionalizzazione*, dall'altra parte c'è la razionalità critica che si esercita sugli errori. Morin, in questo modo, distingue una razionalità buona (che è apertura) da una cattiva, intesa come *razionalizzazione* (che è invece una chiusura della mente). Amleticamente, la prima ci permette di distinguere tra veglia e sonno, ed è l'attività razionale della mente, che fa appello al controllo dell'ambiente, della cultura, della socialità; essa trova il suo fondamento biologico nella corteccia cerebrale e, oscillando tra istanza logica e istanza empirica, dialoga con il reale che le resiste¹⁸⁶. La seconda, invece, la *razionalizzazione*, ignora gli esseri umani, la soggettività, l'affettività, la vita, la dimensione ludica dell'umano. Morin formula l'ipotesi di una *razionalità complessa*, intendendo con la razionalità complessa il principio di incertezza e di ambivalenza presente nello iato tra razionalità e razionalizzazione. La complessità è nel dialogo, è nel tentativo di spostare le frontiere di ciò che è razionalizzabile, fino a ciò che non può essere razionalizzato, per tentar di sondare il mistero dell'essere. In pratica, sia quella di Morin sia quella di Luhmann sono teorie che, riconoscendo un principio d'incertezza razionale, ipostatizzano una razionalità limitata ed il mondo come un prodotto di un'attività della ragione consapevole dei propri limiti¹⁸⁷. Morin si propone non solo di riflettere sulle acquisizioni delle scienze ma anche di attingere al loro lessico e alla loro terminologia per spiegare e trattare i temi tradizionali della filosofia. Il tentativo di trovare una risposta alla domanda se la simulazione possa essere una fonte d'informazione per la scienza e di convalidare l'approccio computazionale alla scienza, conduce ad una nuova interpretazione della natura. Nel *Metodo*, le acquisizioni delle scienze esatte, della biologia, dell'evoluzionismo,

della fisica, della cibernetica convergono in un lavoro in cui le categorie d'analisi e concettuali non sono più né scientifiche, né filosofiche in senso tradizionale. Egli utilizza i risultati delle varie scienze esatte in relazione ai problemi dell'uomo (cosmologia, microfisica, scienza della terra, biologia, preistoria, ecologia), cercando di superare i loro presupposti (e quindi anche i loro risultati) che sono fortemente riduttivi. In tutto il lavoro di Morin, all'attenzione per le scienze segue anche una critica alla «mentalità scienziata». Accanto all'uso in senso filosofico e storico-sociale delle nuove categorie della scienza però tutta l'opera di Morin è anche una critica serrata alla «mentalità scientifica». Nel terzo volume del *Metodo*, *La conoscenza della conoscenza*¹⁸⁸, vi sono le domande fondamentali che ci si deve porre se si vuole conoscere le fonti degli errori e delle illusioni. Che cos'è un cervello capace di produrre una mente capace di concepirlo? E che cos'è una mente capace di concepire un cervello che la produce? La ricerca di Morin sulle possibili risposte ai «paradossi della conoscenza» diviene pertanto la scoperta delle limitazioni inerenti a ogni forma di sapere costituisca la grande forza, e non la grande debolezza, della conoscenza e dell'umanità contemporanee. Qualche anno più tardi, nel testo *Terre-patrie*¹⁸⁹ scritto con Anne Brigitte Kern, Morin critica «l'intelligenza parcellizzata, compartimentata, meccanicistica, disgiuntiva, riduzionistica che rompe il complesso del mondo in frammenti disgiunti, fraziona i problemi, separa ciò che è legato, unidimensionalizza il multidimensionale». Già nel suo diario di lavoro del 1969, *Il vivo del soggetto*, Morin afferma che «l'affermazione chiave è l'esigenza del pensiero multidimensionale»¹⁹⁰, un pensiero che permette di ricongiungere, riunire, riorganizzare e riarticolare i vari elementi che le scienze particolari divi-

dono. La dimensione profonda dell'umano rimane sconosciuta all'uomo stesso, e non tanto per ignoranza, bensì per cattiva scienza, proprio perché il soggetto è una realtà estremamente complessa, che può essere indagata, analizzata, conosciuta solo in una prospettiva multidimensionale¹⁹¹. Morin, inoltre, attinge anche alla letteratura, alla poesia e all'arte, analizzati non solo come mezzi d'espressione estetica, ma anche come «mezzi di conoscenza» che permettono all'uomo l'introspezione e la ricerca interiore. Come scrive nel *Metodo 5, Identità umana* sull'introspezione: «Se è vero, come ha sostenuto Montaigne, che ogni individuo singolare "porta in sé l'intera forma della forma della condizione umana" questi deve essere incoraggiato a cercare in se stesso verità di valore universalmente umano». In realtà, la metodologia di sintesi elaborata da Morin vuole essere un'alternativa a quel genere di «saggezza» che era tipica dei filosofi classici, dell'artista e del poeta. Per Morin, è un mistero non solo il fatto che la mente umana si sia biologicamente evoluta e formata, ma anche il fatto che essa possa sondare tale mistero, ricordando l'intuizione mistico-poetica di Giovanni della Croce, secondo cui la nostra mente rimane: «Il nembo oscuro da cui viene ogni luce»¹⁹². Morin vuole in questo modo decostruire i miti della modernità, tra cui il mito dell'onnipotenza della ragione e quello del progresso garantito, insinuando un dubbio sull'esistenza di una razionalità superiore o di una ragione umana (quella che dovrebbe per Foucault operare la *cura di sé*). In conclusione, per Morin, la natura complessa dell'identità umana sfugge all'uomo stesso e, nonostante il sapere abbia fatto notevoli progressi, gli esseri umani continuano a rimanere un mistero per se stessi: un mistero che concede poco spazio alla chiarezza scientifica e che oscura il senso della

vita e dell'identità umana, un mistero che rimane insondabile anche per la stessa ragione del soggetto. In termini sistemici ed epistemologici, il *senso sociale* non è visto come giacente in ogni parte della rappresentazione, ma come una vera costruzione conseguente alle operazioni di osservazione e produzione di risposte informazionali. Dalle scienze della complessità anche Luhmann ricava alcuni concetti centrali del suo lavoro, come quello di *autopoiesis*¹⁹³, di *accoppiamento strutturale* («strukturelle Kopplung»¹⁹⁴) e di cognizione («Kognition»¹⁹⁵), intesa come *la capacità di adattamento ambientale* («Anpassungsmöglichkeit»¹⁹⁶). Concetti che fin dagli anni Settanta, Maturana aveva sviluppato come risultato del suo lavoro sulla percezione visiva e l'organizzazione del vivente. Inoltre, l'approccio "autopoietico" di Maturana include anche le teorie dell'osservazione e le sue implicazioni epistemologiche, fino a configurarsi metodologicamente come una vera e propria nuova epistemologia o modalità di conoscenza¹⁹⁷. Maturana, infatti, dimostrando che le basi dell'attività di distinzione cognitiva separano l'osservatore dalla cosa osservata, giunge alla conclusione che le origini della coscienza rimangono oscure, anche se questa continua a lavorare come agente che crea differenza. Sia Luhmann che Morin hanno sviluppato le idee di Maturana in relazione al pensiero sistemico, lavorando sulla relazione tra gli aspetti biologico-fisiologici e gli aspetti psicologici ed educativi¹⁹⁸. In sintesi, possiamo vedere come questi autori hanno individuato tre differenti modelli di acquisizione della conoscenza che possono essere individuati nel dominio che mette in relazione la *cognizione* e la *scienza*: la modalità empirica, quella "constructive", e quella sintetica. Il metodo con cui si costruisce il sapere nel dominio virtuale (il modello sintetico) non è il solo modo in cui

funziona la nostra cognizione (ad esempio, pensare gli esperimenti, fare dei piani, elaborare variabili, etc.). Questo diviene enormemente importante sul piano delle scienze naturali (*natural science*) nella forma della simulazione e virtualizzazione degli esperimenti. La riflessione sul modo con cui si pensa e si fa ricerca scientifica, diviene pertanto altrettanto importante per i filosofi della complessità degli stessi esperimenti empirici. Il lavoro di Maturana prosegue con le ricerche del biologo cileno Francisco Varela¹⁹⁹ a cui è legato molto del dibattito e della letteratura sulla neuro-fenomenologia. Per Varela «individual and world create each other»²⁰⁰. Varela s'interroga sulla possibilità di relazione tra le scienze cognitive ed un approccio all'esperienza umana che si fonda sulla riflessione fenomenologica²⁰¹, sviluppando un approccio in cui la costituzione del sé e dei suoi dispositivi immunitari, per quanto riguarda la difesa dei confini sistemici degli organismi viventi²⁰² diviene centrale nella relazione sistema ambiente²⁰³. Come auspicato da Morin, Luhmann, rifacendosi a Varela, sostituisce il riduzionismo scientifico con il ricorso a modelli virtuali, che funzionano come modelli astratti, a cui si conforma l'agire dei singoli attori sociali. Infatti, i teorici del costruttivismo sociale²⁰⁴, nonostante qualche voce critica²⁰⁵, sembrano comunque aver individuato un principio appropriato per modellare le relazioni tra l'interno e l'esterno del sistema, descrivendo gli attori sociali come agenti che costruiscono e modellano gli stessi sistemi sociali che vanno ad abitare²⁰⁶. In tal senso, va intesa anche l'idea dell'automa e del robot come metafora di un soggetto completamente assoggettato²⁰⁷ (si veda su tale traccia di ricerca il lavoro di Bruno Latour²⁰⁸ e di Gunther Teubner²⁰⁹). Contro il modello dell'automa, è facile condividere l'obiezione di Gadamer, come già avanzata da Hegel,

che nega la possibilità di un soggetto senza passato. Per Gadamer il ruolo che il passato svolge nella formazione e nell'auto-apprendimento e nello sviluppo della coscienza è essenziale. Non può esservi soggetto senza tradizione. A differenza dei modelli di Morin e di Luhmann, che sono modelli in cui il passato sembra avere scarsa influenza sulle condizioni del presente, perché in fondo, il sistema e l'ambiente sono sempre co-presenti, per Gadamer il passato restaurato non è più quello originario e bisogna, invece, percorrere la via dell'integrazione del passato nel presente²¹⁰. L'ermeneutica tradizionale era condizionata dal miraggio dell'oggettività e, quindi, non riconosceva pienamente il carattere storico del comprendere, che si costituisce, come aveva mostrato Heidegger, a partire da una pre-comprensione che anticipa il senso di quel che dev'essere interpretato. I sistemi, al contrario, per Luhmann, si trovano in un rapporto reciproco di interpenetrazione («*Interpenetration*»)²¹¹, che permette loro di porre in comune la rispettiva complessità interna²¹². La stabilizzazione e l'organizzazione della vita sociale necessita di strutture, cioè di una formalizzazione normativa delle relazioni e delle interdipendenze che condiziona la vita di ogni individuo. La struttura delle relazioni sociali dove i singoli sono imbrigliati inevitabilmente, produce dei *vincoli sociali*. I vincoli del tempo più importanti che bloccano la contingenza della vita: sono la proprietà che rende disponibile un bene in un tempo fisso ed il diritto²¹³ che assicura la durata dei contratti e il rispetto delle norme secondo una linea storica di consuetudine. Ma i vincoli del tempo, che permettono la struttura del diritto e della proprietà, producono anche il *processo* di temporalizzazione («*Temporalisierung*») delle forme di vite, e producono *rischio sociale* per ogni azione umana²¹⁴. Il tempo per Luhmann

produce pre-giudizi, come forme di pre-conoscenza che gli individui usano per rapportarsi alle strutture sociali. Per Gadamer, al contrario, considerato che l'interpretazione consiste nel mettere alla prova la legittimità della propria pre-comprensione nel rapporto che di volta in volta s'istituisce con il passato, per gli esseri umani si rendono disponibili sempre aperture di possibilità e opportunità di mediazione. Se è vero che la società produce le forme di vite dei soggetti, in pratica, il modo con cui queste stesse strutture sono interpretate non è socialmente determinato²¹⁵. In questo consiste il cosiddetto *circolo ermeneutico*, che include, dunque, come costitutivo e dotato di funzione positiva, il pre-giudizio. Contro il valore del pregiudizio, Luhmann oppone la possibilità della decisione («*Entscheidung*²¹⁶»), la quale se da un lato blocca il proliferare delle possibilità e permette l'azione, dall'altro lascia sempre aperta anche la realizzazione della possibilità esclusa. Quindi ogni nuova azione ed ogni nuova decisione proprio perchè contingenti aumentano il rischio sociale («*Risikogesellschaft*»²¹⁷). Inoltre, è proprio la costruzione sociale di un tempo sistemico (il tempo dell'economia, del matrimonio, della legge, dell'educazione, etc.) che dà ordine e forma al tempo di vita degli individui. La costruzione sociale del tempo (ogni sistema costruisce una propria forma temporale) determina la possibilità per gli individui di farne esperienza e di dare significati agli eventi della loro vita, l'«*esperienza vissuta*» (*Erlebnis*). L'interiorizzazione della semantica temporale e della sua dimensione da parte degli attori sociali permette la creazione di una struttura di aspettative («*Erwartung Strukturen*»²¹⁸). In questo modo, il sistema persona ed il sistema sociale costruiscono quindi modelli di aspettative che ne guidano la condotta e ne assicurano l'adattamento cognitivo all'ambiente («*Anpas-*

sung»²¹⁹). Infatti, le *aspettative cognitive* sono capaci di modificarsi per auto-apprendimento, a differenza della aspettative normative che in caso di delusione devono prevedere il cambiamento di norme e regole. Infine, va ricordato il concetto di autoriferimento (*Selbstreferenz*²²⁰) una categoria centrale nella riflessione luhmanniana, come i concetti ad esso correlati: di costruzione del sé (*Selbstaufbau*) tramite auto-osservazione (*Selbstbeobachtung*²²¹), auto-descrizione (*Selbstbeschreibung*²²²) e riflessione (*Reflexion*²²³). La logica auto-riflessiva sarà presente anche nella determinazione dei ruoli («*Rolle*»²²⁴), dei programmi («*Programme*»²²⁵) e dei valori sociali («*social Werten*»²²⁶). In pratica, se l'Illuminismo aveva svalutato i pregiudizi, considerati frutto di precipitosità o abdicazione all'autorità, è anche vero, secondo Gadamer, che lo stesso Illuminismo aveva finito per soccombere al pregiudizio contro i pregiudizi e, in generale, contro la tradizione (in questo la posizione di Gadamer sembra vicina a quella de *La dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer²²⁷). Di per sé, invece, il termine «pregiudizio» significa solo un giudizio pronunciato prima di aver effettuato un esame completo e definitivo di tutti gli elementi rilevanti, ma questo non significa che necessariamente questo giudizio sia falso o infondato. In quanto esseri finiti, gli uomini sono sempre inseriti in un orizzonte di pregiudizi e, quindi, entro una tradizione. Ma per Gadamer pregiudizi e tradizioni non sono sempre entità negative, delle quali è necessario liberarsi totalmente (ammesso che sia possibile farlo). Se per Morin bisogna individuare non solo gli errori intellettuali che derivano dai nostri sistemi di idee (teorie, ideologie), ma anche quelli che proteggono le illusioni in essi iscritti²²⁸, al contrario per Gadamer, errori e pregiudizi racchiusi nelle opere del passato rappresentano possibilità positive, possono

essere rivalutate e tolte da quella condizione di discredito in cui le ha confinate l'Illuminismo («*Die Skreditierung des Vorteils durch die Aufklärung*»,²²⁹). A differenza dell'epistemologia della complessità di Luhmann e Morin che cercano di smantellare ogni pregiudizio ed ogni *apriori storico-sociale*, Gadamer compie una rivalutazione del pregiudizio e della tradizione²³⁰. Il rapporto col passato per Gadamer non è definito in primo luogo dall'esigenza di staccarsi e liberarsi di esso – come si avverte leggendo le opere di Foucault che invece vuole rompere con una modernità punitiva e negativa²³¹. Se per Foucault bisogna seguire una sorta di “liberazione” dalle strutture sociali precostituite (prigioni, manicomii, discorsi sessuali o sulla devianza, etiche, etc.²³²), per Gadamer bisogna liberare il pregiudizio. Nel difendere la tradizione, vichianamente concepita come un dato oggettivo e imm modificabile, al pari delle entità naturali (in questo vicino alle posizioni di Croce), Gadamer cerca un legame ancora vivo con il passato: cerca la comprensione («*Verstehen*») del passato²³³. La vera comprensione («*Verstehen*») può avvenire, infatti, solo in questo incontro tra l'attualità dell'interpretazione (il tempo in cui vive l'interprete) ed il passato (il tempo in cui visse l'autore). Nell'interpretazione in pratica si esplicita quell'incontro tra due momenti ed orizzonti: tra l'individuo-interprete ed il testo del passato; un passato che alla luce del presente può quindi essere finalmente liberato da errori e pregiudizi. Per Gadamer il tempo e la storia producono una *nuova Verità* contro l'errore²³⁴. In sintesi, la pretesa di verità nell'incontro con l'alterità, che rappresenta una socialità che chiede di essere interpretata, non avviene fuori dal tempo, ma si colloca in quella che Gadamer chiama «storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte*). Come per Heidegger, anche per Gadamer, l'es-

sere è qualcosa di storico, di temporale, che si rende disponibile al mutamento incessante, che vive in un passato mai fedele a se stesso, che continuamente chiede di essere *reinterpretato*. A differenza dell'apertura di Morin verso la scienza, la biologia, la fisica ed il loro bagaglio di concetti e metafore, per Gadamer solo l'ermeneutica, in quanto scienza del senso, è l'unico vero e autentico mezzo di comprensione e gli altri metodi (soprattutto quello scientifico) non hanno pari validità²³⁵. Alla *Verità* di Gadamer, Morin contrappone il gioco di verità ed errore dei paradigmi epistemologici. Sia Morin che Luhmann cercano infatti un nuovo paradigma di conoscenza²³⁶. Un paradigma può essere definito la promozione o selezione dei concetti dominanti dell'intelligibilità (ordine, materia, spazio e struttura sono concetti che escludono gli antinomici disordine, spirito, materia ed evento)²³⁷. Il livello paradigmatico è quello del principio di *selezione delle idee*. Il paradigma è nascosto sotto la logica e seleziona le operazioni che diventano preponderanti; e si fonda e si esprime nell'assioma. Il paradigma svolge un ruolo sotterraneo e sovrano: è inconscio, ma irriga il pensiero cosciente, lo controlla e, in questo senso, è anche sovra-cosciente. Per esempio, per Morin, nella relazione «uomo-natura», c'è un paradigma che include l'umano nella natura e uno che disgiunge questi termini. Entrambi adottano un paradigma più profondo: *la semplificazione*; mentre solo un paradigma complesso permette di concepire l'«unidualità» dei termini: la distinzione cartesiana tra il soggetto e l'oggetto. Soggetto e oggetto agiscono ciascuno nella propria sfera: il primo nella filosofia e nel pensiero riflessivo; il secondo, nella scienza e nella ricerca empirica²³⁸. Così il paradigma può nello stesso tempo chiarire e accecare, rivelare e occultare. In pratica, nel pensiero di Gadamer la

dialettica dell'assoggettamento riemerge prepotente dal linguaggio come mezzo dell'esperienza ermeneutica («*Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung*»,²³⁹), dove si compie la fusione dell'orizzonte del soggetto con quello dell'oggetto, cioè «la fusione di orizzonti» (*Horizontverschmelzung*²⁴⁰). La dimensione della relazione individuo-società chiamata da Morin «incorporazione», da Luhmann «inter-penetrazione», diviene – in quest'accezione gadameriana – proprio questa «fusione di orizzonti». Per Gadamer, la fusione di orizzonti si configura come la comprensione bidimensionale della verità che emerge sia dal testo sociale e dalle intenzioni dell'autore, sia dall'operazione ermeneutica del soggetto. Questo determina un circolo ermeneutico, come continuo rimando tra soggetto e testo, che cattura l'interprete e l'interpretato modificandoli reciprocamente²⁴¹. In pratica possiamo leggere il concetto di *fusione di orizzonti* tra interprete e testo, come la possibilità di estendere il circolo ermeneutico all'intero orizzonte delle interazioni possibili tra i parlanti. Il continuo colloquio dell'interprete ermeneutico con le diverse culture ed i diversi individui realizza una doppia fusione, lungo l'asse temporale, tra l'attuale e lo storico, tra la tradizione e la modernità. Un colloquio in cui il linguaggio non è mezzo, o strumento esterno, ma è la materia stessa del contendere²⁴². La dimensione costitutiva dell'uomo – come apertura all'essere – è quindi ancora una volta il linguaggio ed il gioco semantico che da esso deriva. Gadamer – come farà poi Habermas – prescrive la ricerca di un'armonia individuo-collettività nel «dialogo»²⁴³. Ma se, per Gadamer, la *fusione d'orizzonti* ravvisava nella *linguisticità* l'unica possibilità di intesa, conoscenza e tolleranza, il *dialogo etico* per Luhmann è una ricetta debole, un debole compromesso tra relativismo ed universal-

simo umanistico. Contro Luhmann, Gadamer asserisce che «condurre un dialogo significa mettersi sotto la guida dell'argomento che gli interlocutori hanno di mira»²⁴⁴. In pratica, in ogni testo si nasconde una domanda e questa domanda proviene sempre da un passato sociale e collettivo, da un tempo storico. In questo senso, ogni testo richiede di essere vissuto, riattualizzato emotivamente e interpretato con altri soggetti. Ogni nuova interpretazione ermeneutica si inserisce pertanto nella «catena dell'ontogenesi del comprendere» (*Wirkungsgeschichte*) come un ulteriore anello e trasforma il linguaggio in una vera e propria esperienza ermeneutica. Di qui scaturisce la necessità di pensare, come aveva mostrato Heidegger, anche a quanto era stato ignorato dallo stesso autore del testo²⁴⁵. L'interpretazione non è soltanto la ricostruzione e riproduzione dell'opinione, del pensiero, dell'emozione altrui, ma è un'integrazione rispetto a quel che è detto nel testo²⁴⁶. L'interpretazione aggiunge qualcosa al testo ed in questo modo permette al soggetto di appropriarsi del testo sociale. Per Gadamer, infatti, un dialogo autentico va al di là dell'intenzionalità degli interlocutori, che loro malgrado non sono più guidati da uno *script* o da un copione sociale precostituito. Nel dialogo autentico, socratico, maieutico si rompono contemporaneamente i legami di *assoggettamento* sia al linguaggio, sia al sistema sociale. Nel dialogo si esprime qualcosa che non appartiene soltanto ad uno dei due interlocutori, all'autore del testo o a chi lo interpreta, ma si esplicita l'elemento comune all'*interprete* e all'*interpretato*. In tal modo, la *fusione di orizzonti* che accade nel linguaggio non è uno strumento di cui si possa disporre arbitrariamente, ma è il luogo in cui l'essere e le cose si danno all'uomo (Heidegger)²⁴⁷. In conclusione, nel processo ermeneutico la «*fusione d'oriz-*

zonti» si articola come una struttura dialogica, facendo ancora una volta tornare in superficie il neo-platonismo di Gadamer²⁴⁸.

3. ONTOLOGIE DEL SOCIALE

Morin parla di «un'ambivalenza della relazione tra società ed individuo»²⁴⁹. Nel quinto volume del *Metodo, L'identità umana*, Edgar Morin prospetta una nuova trinità: la trinità individuo/società/specie ed il suo radicamento cosmico e biologico. Il volume è, da un lato, un'analisi dei processi di umanizzazione, dall'omizzazione ad oggi (già presenti nelle prime opere dell'Autore: cfr. il *"Paradigma perduto"*, il *"Vivo del soggetto"*, *"L'uomo e la morte"*, ecc.); dall'altro, una ricerca sull'identità umana polimorfa, dal *sapiens-demens* alle altre "grandi identità": quella sociale (con il proprio nucleo arcaico), quella storica, ed infine quella planetaria²⁵⁰. Morin s'interroga sui fondamenti di un'ontologia del sociale²⁵¹, in altre parole sull'insieme delle pratiche e delle strutture profonde che persistono e caratterizzano antropologicamente le comunità umane. Il filosofo francese setaccia il sapere antropologico e filosofico alla ricerca delle reazioni e i comportamenti del singolo e della collettività di fronte alla morte. Nella coscienza della morte, le comunità umane condividono quanto di più personale, biologico e individuale vi sia: la vita. In tal senso, la morte rappresenta sia un momento naturale e biologico, sia culturale. Nel modo con cui gli esseri umani socializzano con la morte si esplicita anche il rapporto tra individuo e società. Scrive Morin che «è nei suoi atteggiamenti e nelle sue credenze di fronte alla morte che l'uomo esprime ciò che la vita ha di più fondamentale»²⁵². Ogni individuo subisce la morte e comprende di vivere per la morte, eppure la nega grazie alle sue credenze sociali di natura religiosa

o nella credenza nell'aldilà, così dalla morte nascono la maggior parte dei miti, dei riti e delle religioni. La nostra società, nota Morin, sembra aver rimosso l'idea della fine; eppure, esiste per la morte, con la morte e dentro la condizione della morte. Imparare a convivere con la morte implica quindi un profondo rinnovamento della condizione umana. Riflettendo contemporaneamente sui progressi straordinari della lotta condotta dalla scienza – genetica e biologica – contro la morte, e sulla minaccia del nucleare e della degradazione ecologica della biosfera, Morin mette in luce il paradosso di una contemporaneità dove la relazione dialettica tra la vita e la morte invita a "vivere di morte, morire di vita" (Eracleito). Quella di Morin non è però la ricerca di un distaccato erudito, ma uno studio appassionato condotto con intensa partecipazione, per cercare le strutture profonde della civiltà umana. Se Luhmann inizia ad interrogarsi su quanto già proposto da Lévi-Strauss, per il quale «il concetto di struttura non si riferisce alla realtà empirica, ma ai modelli costruiti a partire da essa»²⁵³, Morin indaga sul campo queste strutture. Pertanto, Luhmann più che sviluppare una teoria tendente ad individuare quali sono e come funzionano le strutture antropologiche del sociale (come fa Morin²⁵⁴), sviluppa ed analizza come queste vengono prodotte ed interpretate (in realtà Luhmann in questo si serve, anche se non esplicitamente delle teorie del *Costruttivismo sociale*). Da un lato, quindi, Luhmann ci propone un'analisi delle interpretazioni delle strutture, dall'altro, pur riferendosi a modelli astratti, considera l'esistenza di «una realtà empirica» produttrice di «modelli»²⁵⁵. Modelli culturali o socialmente costruiti, al fine di produrre interpretazioni delle strutture profonde delle comunità umane, erano già stati proposti da Marx e, prima di lui da Hegel; ma le loro erano sempre interpretazioni

riduttive, potendo presumere che la realtà sociale fosse facilmente spiegabile o con un semplice determinismo economico o con modelli dicotomici come la dinamica di classe Borghesia-Proletariato o quella hegeliana Servo-Padrone. Luhmann, partendo dal concetto di sistema, delinea la nozione di struttura in chiave sistemica:

Se l'analisi s'imbatta in strutture, questo non può essere ascritto solo all'analisi stessa. Essa porta costantemente in sé la coscienza della propria contingenza, la sua disponibilità nei confronti di altre possibilità, ed è appunto per questo che è costretta, quando s'imbatta in strutture, ad imputare questo fatto non a se stessa, ma alla realtà. Proprio la radicalizzazione della coscienza della contingenza dell'analisi porta ad un atteggiamento in cui la realtà s'inscrive quasi necessariamente, in quanto riduzione di una complessità indeterminata, completamente aperta.²⁵⁶

Ci rendiamo conto, pertanto, che il problema della struttura è legato anche alla metodologia di conoscenza del sociale, alla sua epistemologia. Per Morin, lo sviluppo della conoscenza scientifica è un potente mezzo d'individuazione degli errori e di lotta contro le illusioni, e le «tecnoscienze»²⁵⁷ rappresentano il futuro della stessa specie umana. Ogni conoscenza, se vera, è conoscenza del limite. Ogni conoscenza fa esperienza della molteplicità di cose e linguaggi che la vita sociale dischiude. Il limite della conoscenza non è fuori di sé, ma dentro le stesse cose conosciute: lo spazio dell'illimitato molteplice, dell'infinita finitezza dell'alterità e del misterioso. Morin scrive: «la mente controlla le macchine sempre più perforanti che ha creato. Ma la logica di queste macchine perforanti controlla sempre più la mente dei tecnici, degli scienziati, dei sociologi, dei politici, e in senso più ampio, di tutti coloro che sottostando alla supremazia del calcolo, ignorano tutto ciò che non è quantifi-

cabile [...] Questa logica si espande a tutta la società»²⁵⁸. Morin ancora una volta s'interroga sul vero potere della ragione umana, per cui «la mente dispone del più grande potere e soffre della più grande deformità»²⁵⁹. Morin diffida della ragione e sostiene che «la mente onnipotente comprende sempre meno»²⁶⁰. Tuttavia, se guardiamo all'uomo nel suo radicamento alla terra, come esponente di una specie, o nel suo protendersi verso l'inconoscibile, come spiritualità, poesia, filosofia o ancora nella sua dimensione storica, per Morin, la nostra conoscenza si rivela sempre e comunque come una conoscenza parcellizzata, mono-prospettica che ci porta ad una consapevolezza ottusa, cieca su ciò che effettivamente siamo. Però questo anelito alla ricerca di una diversa spiritualità e di un legame tra spiritualità e conoscenza, anche se spesso trascurato, è presente in tutta l'impostazione teorica di Foucault sul soggetto come *understatement* costante. Nel suo tentativo di recuperare una sorta di teologia o spiritualità senza per questo rifarsi alla tradizione del Cristianesimo, il filosofo del *Collège de France* si propone di cercare una «riflessione razionale destinata, a partire dal Cristianesimo naturalmente, a fondare una fede con una vocazione a sua volta universale, istituiva al contempo il principio di un soggetto conoscente in generale, un soggetto cioè che trovava in Dio il suo modello, il suo punto di compimento assoluto, il suo più alto grado di perfezione, e al tempo stesso il suo creatore e proprio per questo il suo modello»²⁶¹. Ancora prima del razionalismo cartesiano, il vincolo tra spiritualità e conoscenza, si esprimeva nelle pratiche d'ascesi care alla tradizione della spiritualità orientale e proto-cristiana. In pratica, il rapporto tra il soggetto e le pratiche di cura della propria anima si spezza a causa di un «soggettivismo» di matrice teologica. D'altra parte,

Foucault non è certo il primo ad avere messo in luce il fatto che l'idea cartesiana di soggetto sia di derivazione teologica. Morin, a differenza di Foucault, non condivide un umanesimo che vuole riaffermare il dominio dell'uomo sulla natura; anzi, dal suo lavoro emerge un senso d'inferiorità dell'umano rispetto alla natura, che si esprime in un "anti-umanocentrismo", che lo porta a collocare il soggetto umano al centro di tre «infiniti»: l'infinitamente grande, l'infinitamente piccolo e l'infinitamente complesso (in quest'ultimo convergono i primi due). Al contrario di Foucault, per Morin, più conosciamo, meno comprendiamo l'essere umano. Le stesse strutture profonde della società sono sconosciute all'uomo. Considerando che, nel corso della ricerca sociale, s'incontrano delle strutture sociali, si deduce che esse esistano; in tal modo, Luhmann dissolve ogni dubbio sull'epistemologia della conoscenza che è rimasta imbrigliata nelle riflessioni sia di Kant sia di Hegel, nelle cui teorie (della trascendenza – Kant – e della dialettica – Hegel) confluiscono elementi della teoria strutturalista.²⁶² Questo non significa che una struttura esista indipendentemente dagli elementi di cui si compone, ma che essa può sussistere anche cambiando questi stessi elementi. L'identità della struttura sociale può sopravvivere alle innovazioni, ai cambiamenti, al mutamento dei suoi elementi costitutivi. Se applichiamo tale tipo di riflessione alla società, ci accorgiamo che il concetto di "struttura" può spiegare allo stesso tempo il mutamento e l'identità delle forme sociali; la struttura, infatti, opera da selettore tra le infinite possibilità sociali.

Le relazioni acquistano valore strutturale perché le relazioni di volta in volta realizzate rappresentano una *selezione tra una molteplicità di possibilità di combinazioni*, e solo in questo modo recupereremo i vantaggi, con

connessi i rischi, di una riduzione selettiva. Soltanto questa selezione può mantenersi costante di fronte alla sostituzione degli elementi vale a dire può essere riprodotta con elementi nuovi.²⁶³

Ecco che allora giungiamo alla definizione di struttura che emerge dal lavoro di Luhmann, per il quale «una struttura, qualunque altra cosa essa sia, consiste dunque in una limitazione delle relazioni ammesse nel sistema». Includere il concetto di "limitazione" nella definizione di "struttura" significa porsi sulla base concettuale della *normatività* (nel suo valore sia di regolamentazione, sia di restrizione). Il concetto di "limitazione" entrerà in gioco, come vedremo, nella teoria dell'azione sistemica²⁶⁴ e dell'agire sociale, teoria che non considera più le aspettative come mere proprietà dell'azione (Parsons²⁶⁵). Al contrario, nella prospettiva luhmaniana, il consenso sui valori non è un'eredità storico-culturale ma un processo interno al sistema; i sistemi stessi producono il proprio orientamento normativo, in senso costruttivista. Secondo il principio sistemico dell'*order from noise principle*²⁶⁶, il consenso sui valori non è frutto di trasmissione sociale («*Übertragung*»²⁶⁷), bensì è generato dal sistema stesso, tanto che Luhmann dirà che «se non esistesse il consenso sui valori lo si inventerebbe»²⁶⁸. Criticando l'impostazione teorica di Parsons, Luhmann vuole spiegare e mettere in evidenza da un lato l'autonomia dell'individuo rispetto alla società, dall'altro il suo agire in essa in senso ordinato e socialmente accettato, senza dover ricorrere, come fa Parsons, alla soluzione di un riferimento esterno, come il contesto normativo. Parsons aveva ipotizzato che i soggetti si confrontassero con i bisogni da essi prodotti (non quelli naturali) e che dipendessero gli uni dagli altri per il loro soddisfacimento. Egli pertanto aveva formulato l'idea che in ogni individuo coesistessero l'*orga-*

nism (bisogni naturali-biologici), un *behavioral system* (bisogni relazionali e di interazione sociale verso gli altri) e una *personality* (bisogni di controllo emotivo-intellettuale verso se stessi). Luhmann critica questa tripartizione, che ritiene una semplice differenziazione delle possibilità di azioni, e non elementi sufficienti a spiegare l'orizzonte infinito di possibilità di azione permesso dall'interazione. Come potrebbero i bisogni individuali del singolo attore sociale permettere il coordinamento di azioni collettive e costruire organizzazioni sociali stabili? La soluzione trovata da Luhmann è individuare nel rapporto tra attore sociale e contesto socio-normativo un legame di doppia contingenza («*doppelte Kontingenzen*»,²⁶⁹), in cui l'interazione *Ego-Alter* è in rapporto con un potenziale aperto di determinazione del senso che si presenta sotto forma di orizzonte dell'azione. Un sistema psichico che vive l'esperienza del senso, vive anche l'esperienza dell'Altro ed è vincolato a questa esperienza. Fino a quando una persona non incontra un altro sistema capace di libera scelta, non può dirsi in una situazione d'interazione²⁷⁰. L'interazione comporta un adeguamento del comportamento degli agenti coinvolti²⁷¹. Più semplicemente, non basta un incontro perché la doppia contingenza entri in funzione. Solo quando due sistemi possono determinare il senso infinitamente aperto (senza incontrare la limitazione da parte o di un terzo sistema o, come nella teoria di Parsons²⁷², di un'eredità culturale-valoriale) in modo contingente si costituisce un sistema sociale d'interazione («*Interaktionssysteme*»,²⁷³). La contingenza («*Kontingenzen*»,²⁷⁴), in tal senso, non è una minaccia per il sistema, ma una risorsa²⁷⁵, legata all'organizzazione della vita sociale e alla dialettica Individuo-Società²⁷⁶. Conseguentemente, non sono più i soggetti al centro del problema della doppia contingenza, non sono questi gli artefici

delle possibilità di azione; non è più l'interazione frutto di «azione reciproca» o «riflessa», di «reciprocità di aspettative» o di «prestazione»²⁷⁷ ma bensì è la Società stessa che tramite la sua articolazione in sistemi e sotto-sistemi richiede l'adeguamento attivo dei soggetti. La società può essere definita, infatti, anche come concordanza o divergenza sulle prospettive interpretative degli eventi verificatisi in un ambiente comune ai diversi attori sociali. Il *sociale* in pratica dà luogo alla ricerca di una necessaria armonizzazione selettiva delle azioni dell'individuo a quelle degli altri individui, ed è quindi sia individuale, che collettivo allo stesso tempo. Infatti, Luhmann ritiene inadeguato l'assunto per cui il sociale derivi dai comportamenti dei singoli individui. Ci troviamo di fronte così ad una svolta di tipo epistemologico: provare a pensare la società senza un'*ontologia dell'individualità*. Non è un caso che Luhmann scriva che «non è l'uomo che può comunicare, solo la comunicazione può comunicare»²⁷⁸. Ma pensare una società senza individui significa pensare una società dove sono rimaste «accese» solo le interazioni comunicative tra di essi, in pratica una società dove non sono più gli individui a comunicare, ma dove solo la comunicazione può comunicare se stessa («*Nur die Kommunikation kann kommunizieren*»,²⁷⁹). Diverso è invece il contesto cartesiano e kantiano in cui Foucault colloca la rottura tra spiritualità e conoscenza. «Mi sembra vi sia stato un certo momento», scrive il filosofo del Collège de France, «in cui il legame tra l'accesso alla verità [...] e l'esigenza di una trasformazione del soggetto [...] è stato, credo definitivamente, spezzato»²⁸⁰. Foucault vuole dimostrare come l'attenzione per la *cura di sé* e la *conoscenza di sé* hanno a lungo avuto uno sviluppo parallelo, fino a che il loro legame non si è definitivamente interrotto. Nella modernità, con l'affermarsi della

teologia aristotelico-tomista prima e del pensiero di Cartesio e Kant poi non si è spezzato il legame tra *cura di sé* e *conoscenza di sé*. Secondo il filosofo francese, nonostante con l'età moderna si raggiunga il culmine teologico-gnoseologico, in questa stessa epoca la pratica della verità come conoscenza si distingue dalla pratica della verità come «necessità spirituale di un lavoro del soggetto su se stesso» (pensiamo alla pratica della *confessione*); pertanto, bisogna rilanciare il legame tra queste due dimensioni²⁸¹. Scrive Foucault:

In alcuni testi che dovremo esaminare, la regola del «conosci te stesso» risulta formulata all'interno di una sorta di subordinazione rispetto al precetto della cura di sé. Lo *gnothi seauton* («conosci te stesso») appare infatti, in maniera piuttosto chiara e in una serie di testi nient'affatto secondari, nel quadro più generale dell'*epimeleia heautou* (cura di se stessi), come una delle forme, come una delle conseguenze, e come una sorta di applicazione concreta, precisa e particolare, della regola generale: è necessario occuparsi di se stessi, è necessario non dimenticarsi di se stessi, è necessario prendersi cura di se stessi. È solo nel contesto di tutto ciò che appare e viene formulata la regola «conosci te stesso», proprio come se si trattasse del momento culminante di tale cura²⁸².

Difficile pensare che si possa raggiungere una conoscenza di se stessi quando la conoscenza stessa è di per sé un'operazione che rimane incerta, in quanto – come direbbe Morin – l'errore e la follia sono proprie della dimensione umana. In altre parole, la conoscenza di sé «assoggetta l'individuo ma può anche emanciparlo»²⁸³. Per Morin, «la società possiede l'individuo ma egli può esserne anche possessore beneficiando dei propri diritti civili e partecipando alla sua organizzazione»²⁸⁴. L'uomo di Morin, «uno-e-molteplice», in funzione di un principio bipolare d'inclusione-esclusione nelle strutture sociali, si muove tra l'«auto-

nomia dipendente» e l'uomo quale «macchina non banale»²⁸⁵. La mente umana, con la più alta espressione dell'esser uomo, solo se costituisce un punto di incontro e sintesi tra la sfera biologica e quella culturale autoprodotta, può essere libera. Ma in un insieme correlato e reciprocamente determinato da rapporti, influenze e condizionamenti, che senso ha parlare di libertà? «La nostra coscienza è una piccola fiamma vacillante – scrive Morin – e sebbene suscettibile di farsi ingannare dalla falsa coscienza, resta pur sempre il lumino di cui dispone la nostra esistenza sonnambula»²⁸⁶. Morin conclude: «noi viviamo ora come risvegliati ora come sonnambuli».

3.1 Individualizzazione e socializzazione tra Tradizione e Modernità

Morin sostiene che le società molto complesse comportano tuttavia molteplici asservimenti e assoggettamenti; in esse «le libertà della mente sono limitate»²⁸⁷ e «l'individuo non è perfettamente libero se non nel grado in cui è capace di contestare la società»²⁸⁸. Anche nelle società complesse e differenziate ci sono quelle che Morin chiama le mega-macchine: «santuari del sacro, imprinting profondi, molteplici pregiudizi; [le quali] permangono e talvolta dominano conformismi [...] e all'interno delle mega-macchine la normalizzazione non smette di reprimere le devianze»²⁸⁹. Nel *Metodo 4, Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Morin espone la sua teoria del *cultural imprinting*. Ogni essere umano, fin dai primi anni, subisce un forte *imprinting* che rimarrà invariato nel tempo. L'innovazione, in tutti i campi, viene facilitata dalla capacità di non subire passivamente questo *imprinting*, bensì di sfidarlo continuamente, di fuggire da esso²⁹⁰. Luhmann invece, ragiona sulle qualità ne-

cessarie al sistema sociale per assolvere le proprie “prestazioni” («*Systeme Leistungen*»²⁹¹). Queste non sono innate (ascritte), ma devono essere acquisite tramite il processo di socializzazione e di educazione. Con la modernità, gli status *ascriviti* vengono sostituiti da *status acquisitivi*. Le società differenziate funzionalmente hanno bisogno di contributi più specifici, originali, spontanei e soprattutto motivati da parte dei sistemi psichici. Per fare ciò è necessario che le loro prestazioni siano originali, specifiche e spontanee, così da poter offrire «una complessità più elevata del sistema sociale»²⁹². A tal scopo, la società ricorre alle persone enfatizzandone l'*individualità*. George Simmel²⁹³ è stato il primo ad intuire come il processo di individualizzazione operato dalla società possa determinare la vita psichica degli esseri umani²⁹⁴ (*La metropoli e la vita dello spirito*²⁹⁵). Ma è soprattutto con *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen* (1980), che egli individua la relazione tra la differenziazione della società e la differenziazione degli individui.

Entro certi limiti, quindi l'interesse del singolo a differenziarsi come un tutto, non può portare ad una condizione diversa da quella a cui porta l'interesse della totalità a che egli si differenzi come un membro del gruppo. Dove sia però questo limite, dove il desiderio del singolo di varietà interiore coincida con le stesse esigenze avanzate nei suoi confronti dalla collettività, vogliono stabilirlo, fondamentalmente, solo coloro che credono di poter sostenere un'esigenza assoluta, derivante dall'essere in sé delle cose. È comune compito della civiltà allargare costantemente quei limiti e configurare sempre più i compiti sociali e individuali in modo che sia necessario per entrambi lo stesso grado di differenziazione²⁹⁶

Proprio perché non esiste una dimensione autentica dei soggetti, è difficile stabilire cosa essi siano per se stessi e cosa

essi siano per effetto della *differenziazione* a cui li sottopone la società. Per Simmel²⁹⁷, la *civilizzazione* o *culturalizzazione* non offre solo una differenziazione di natura sociale (per cui la società ed il sapere si differenziano in parti e funzioni) ma anche individuale (per cui gli stessi individui si differenziano gli uni dagli altri). Nella tradizione delle scienze sociali, infatti, si è spesso trascurata la *differenziazione psichica degli individui*. Certo, sono stati introdotti diversi termini per designare il processo con cui alcuni sistemi simbolici *individualizzano* i soggetti facendoli agire all'interno dei margini di manovra che essi stessi predispongono (dall'*interpellation* di Althusser alle *techniques de soi* di Foucault ai *dispositivi* di Agamben). Si sono designati i sistemi simbolici prodotti dalla società come «sovrastutture di classe» (Marx) o «ideologie»²⁹⁸ (Mannheim) oppure come «ordine del discorso» (Foucault), ma non si è mai veramente cercato di analizzare la differenziazione degli individui. Per Morin, «l'uomo generico di Marx era privo di soggettività, di affettività, di amore, di follia, di poesia. Era essenzialmente un *homo faber* ed *oeconomicus*»²⁹⁹. Luhmann, invece, riprendendo l'analisi di Simmel e definendo gli individui stessi come “sistemi psichici”, rende la differenziazione degli individui una dimensione fondante della loro coscienza sistemica («*Bewusstseinsysteme*»³⁰⁰). I sistemi psichici, in quanto sistemi auto-poietici, sono sistemi chiusi, che attraverso una propria chiusura operativa («*operative Geschlossenheit*»³⁰¹), s'immunizzano nei confronti all'assoggettamento messo in atto dai sistemi sociali («*Immunsysteme*»³⁰²). La relazione tra sistemi psichici e sistemi sociali non è, infatti, riducibile al confronto tra apparati economici o politici di potere ed individui *indifesi* e *vuoti* – come sostengono le teorie di matrice marxista. Per Luhmann, al contrario, l'individualità non può essere al-

tro che «la circolarità chiusa della riproduzione auto-referenziale»³⁰³, il cui corollario è quindi che ogni sistema psichico è alla continua ricerca d'*individualità*. Anche la ricerca da parte del sistema psichico del miglior adattamento ambientale possibile («*Umweltanpassung*»)³⁰⁴ è un'attività individuale. La tradizione umanista (da Hegel, fino a Marx) aveva fatto dell'*individualità* il processo per cui l'uomo si riempie di *universale*, per cui «l'impegno ultimo della nostra esistenza è quello di corredare il concetto di umanità nella nostra stessa persona»³⁰⁵, come scriveva Von Humboldt. Von Humboldt riassume così l'ideologia della *Bildung* (nata in Germania nel XVIII secolo ed il cui emblema è stato il Faust goethiano), secondo la quale è impossibile l'*individualità* senza *la cultura* («*Kultur*»³⁰⁶) e senza un sapere il più ampio possibile³⁰⁷. Secondo Luhmann, però, in questo modo l'umanità dell'uomo si era ridotta ad una semplice «questione di cultura»³⁰⁸. Per Morin, invece «la cultura impone il suo *imprinting* e nello stesso tempo conferisce le sue abilità, saperi e conoscenze che sviluppano l'*individualità*; ammette nelle società pluraliste, l'autonomia delle idee e l'espressione delle credenze e dei dubbi personali. Da cui la sua ambivalenza radicale: la cultura assoggetta e autonomizza»³⁰⁹. L'ideologia della *Bildung* prescriveva agli individui di lavorare ad una perenne crescita intellettuale, ad una formazione continua, ad un sapere come unica possibilità della piena realizzazione del sé. Gadamer ricostruisce tale concetto nel primo paragrafo di *Verità e Metodo*: «Significato della tradizione umanista»³¹⁰. Essa presupponeva che l'individuo doveva realizzare il generale (la Cultura) nel particolare (la sua singolarità) sotto forma di «auto-realizzazione» («*Selbstverwirklichung*»³¹¹). Con la postmodernità, però, viene a cadere il programma della *Bildung tedesca*³¹². L'eccesso di saperi e di

produzione culturale, l'eccesso di forme della produzione artistica ed estetica, l'eccesso d'informazioni disponibili, non permette più un «riempimento di sé», anzi trasmette un continuo senso di mancanza e di vuoto. Il sistema sociale cerca di riempire il crescente bisogno di conoscenze specializzate con un'offerta disorganizzata di saperi ed informazioni, lasciando poi agli utenti il compito di ricomporle all'interno di una cornice di senso.

3.2 Dall'individuo all'utente

Pertanto il modello dell'*agire razionale* allo scopo, proposto dalla *Human Agency Theory*, entra in crisi³¹³. La nuova «ecologia dell'azione» proposta invece dalle scienze della complessità re-interpreta e declina diversamente la teoria dell'azione. Nella prospettiva sistemica «non appena un individuo intraprende un'azione, quale che sia, questa incomincia a sfuggire alle sue intenzioni. L'azione entra in un universo di interazioni e alla fine è l'ambiente circostante a impadronirsene»³¹⁴. A questo punto potrebbe essere utile il confronto ed il riferimento al principio di *razionalità ridotta* che emerge nella teoria dei sistemi di Ludwig von Bertalanffy che in parte soggiace anche al pensiero ed al lavoro di Luhmann; l'autore di *Teoria generale dei sistemi*, infatti, scrive:

Il principio di razionalità si adatta non tanto alla maggior parte delle azioni umane, quanto, piuttosto, al comportamento «senza ragionamento» degli animali. Gli animali e gli organismi, in generale, funzionano in modi ed in forme razionali, massimizzando i valori, quelli legati alla conservazione, al soddisfacimento, alla sopravvivenza, ecc.; essi in generale scelgono ciò che è biologicamente opportuno, e preferiscono avere quantità maggiori di una certa derrata (ad esempio il cibo) piuttosto che sentirne la

mancanza. D'altro canto il comportamento umano è di gran lunga insufficiente rispetto al principio di razionalità.³¹⁵

Nel modello sistemico, entra in crisi sia il modello utilitarista ed economicista (Locke), per cui l'individuo agisce in vista di un *utile*, sia il modello dell'agire in base a degli *interessi* o *motivazioni* consapevolmente razionali, modello che prevede una razionalità di tipo weberiano indirizzata alla conoscenza esatta e veritiera da parte dell'agente degli scopi dell'azione. Nel modello della teoria dell'agire sociale di Max Weber, l'attore sociale agisce in base ad un processo di inferenza razionale sul comportamento degli altri e dopo una analisi razionale della situazione. In termini weberiani, possiamo dire che l'azione è razionale in base allo scopo, cioè che la ragione dell'azione è nello scopo che l'attore si prefigge. Il successo o insuccesso delle azioni rispetto allo scopo determinerà le azioni future, modificherà l'intenzione di agire e produrrà un feedback sull'efficacia dell'azione. La teoria sistemica, invece, opera su di un diverso paradigma. Innanzitutto, l'area delle possibilità d'azione è circoscritta all'ambiente in cui il sistema opera. Il sistema non può uscire dal confine simbolico-culturale del suo ambiente o contesto di vita. L'ambiente rappresenta un limite che gli impedisce di avere accesso a possibilità di azioni a cui non ha accesso o a livello cognitivo o a livello di capitale sociale³¹⁶. Per Luhmann, a differenza di Weber, la razionalità è solo una pretesa, una «*Ansprüche an Rationalität*», non esiste nessun modello razionalista dell'azione sociale³¹⁷. L'azione pensata e l'azione agita non corrispondono; c'è sempre uno scarto di imprevedibilità, che si verifica nell'*attualizzazione* tra il pensiero-immagine dell'azione e l'azione stessa. Questo scarto sfugge al controllo intenzionale dell'individuo; se, se-

condo la teoria dell'agire razionale agli scopi, l'essere umano agisce razionalmente per perseguire i propri scopi in vista della propria positiva auto-affermazione, per la teoria dei sistemi, invece, l'uomo agisce per conservare la propria identità e per rispondere a scarti differenziali tra interno ed esterno, tra sistema ed ambiente. Per Luhmann, non è il feedback sull'azione svolta a determinare la struttura della razionalità, ma bensì la struttura delle aspettative soggettive ed individuali. Alle categorie weberiane della razionalità finalistica e della razionalità legata ai valori³¹⁸, Luhmann sostituisce la struttura delle aspettative. Pertanto, invece che lo scopo, sono le aspettative dell'attore sociale ad assumere un ruolo fondamentale al fine della decisione all'azione. Le aspettative sono desideri immediati con un orizzonte temporale molto breve. Non sono sistemi di razionalità, ma di immediata attesa; sono inferenze possibili sulla riuscita di una determinata azione. L'azione sociale deve tener presente l'*auto-rappresentazione* che si fa della situazione l'attore sociale. L'azione sistemica è infatti un processo costante con il quale il sistema garantisce la continuità della propria autopoiesis, la differenziazione di se stesso rispetto all'ambiente, e la propria unità³¹⁹. Alla luce di uno scetticismo sull'intenzionalità dell'azione, assume nuova luce, l'affermazione di Michel de Montaigne: «È meglio una testa ben fatta che una testa ben piena». Luhmann e Morin hanno intuito che le società a capitalismo avanzato e con sistemi mediali e comunicativi sempre più potenti sono di fronte ad un eccesso d'informazioni superiore alle stesse capacità degli individui di elaborarlo. Nelle parole di Morin, mancano «dei principi organizzatori che permettano di collegare i saperi e di dare loro senso»³²⁰. Infatti, nelle società complesse e pluristratificate del XXI secolo, la differenziazione fun-

zionale incoraggia gli individui a rivendicare la propria individualità come pretesa «di un riconoscimento» e come «pretesa di essere sostenuti in ciò che si ha voglia di fare»³²¹. Il motto citato da Luhmann, «*new right to be what one pleases*», richiama il diritto ad essere quello che più piace, che già Alexis de Tocqueville aveva individuato alla base dell'allora nascente cultura americana dell'uguaglianza³²². Luhmann aggiunge che «se un individuo avanza determinate pretese, non avrà difficoltà a farsi venire in mente anche i meriti necessari»³²³, l'individuo in questo modo avanza le proprie pretese fondandole sulla propria individualità³²⁴. La costruzione auto-riferita del sé riguarda anche i modelli di emulazione, i modelli proposti dalla società tramite i media³²⁵. I media rappresentano quelli che Foucault chiama luoghi di *eterotopia*³²⁶, luoghi lontani dal vissuto e dalle esistenze concrete degli individui. Luoghi del rapporto del potere con gli apparati collettivi; luogo del potere ed asserviti al potere, luoghi che il potere usa per controllare gli spazi sociali più diversi ed imprevedibili, che sembrano liberi ed auto-organizzati in modo spontaneo, ma che invece sono i luoghi dell'assoggettamento. Per intenderci, per Foucault, le *eterotopie* sono i non-luoghi della società contemporanea – i cimiteri, gli specchi, i musei e le biblioteche, le feste – ma anche, paradossalmente, lo spazio virtuale del linguaggio³²⁷, dove s'interiorizzano le pratiche del potere economico-capitalista o politico-governamentale. Il potere assoggettante si nasconde dietro la *prosa del mondo*³²⁸ e realizza quelle «strategia dell'accerchiamento», di cui più volte Foucault parla nei suoi interventi e conversazioni³²⁹. Al contrario invece, per Luhmann, nella modernità riflessiva³³⁰, l'individuo è cosciente dei processi d'imitazione e d'identificazione su cui costruisce la propria personalità e organizza il proprio

sviluppo cognitivo, non a caso Luhmann sviluppa il concetto di «*homme-copie*»³³¹. Gli individui divengono soggetti consapevoli di essere «*cognitive chain workers*», lavoratori cognitivi e, come tali capaci, di copiare («*copiren*»³³²) solo individualmente i modelli sociali. «Nessuno – scrive Luhmann – vorrà contestare l'individualità nemmeno ad una Emma Bovary»³³³. Contro le logiche egalarie di Foucault, secondo Luhmann, l'idea che proprio la socializzazione o l'interazione sociale tra individui dello stesso livello tra uguali, «possa servire alla realizzazione dell'uomo come uomo, si dimostra alla fine come un'illusione caratteristica della società moderna»³³⁴. Ed un'illusione si era rilevata quella di pensare l'individuo non come una parte della società, ma una come totalità³³⁵ (secondo la durkheimiana *conscience collective*³³⁶). Nella relazione interpersonale, Alter sa che anche Ego è un mix di elementi individuali ed elementi sociali, e proprio questa consapevolezza dà vita a forme sociali di interazione e comunicazione³³⁷. Rimane da chiedersi allora, ancora una volta, da dove deriva l'individualità dell'individuo? Nel suo testo-testamento, *Gesellschaft der Gesellschaft*, Luhmann parla di una fuga nella soggettività («*Flucht ins Subjekt*»³³⁸), cioè di una fuga nel soggetto. Il paradosso dell'identità («*Die Paradoxie der Identität*») è tale proprio perché, seguendo le continue differenziazioni e specializzazioni che i sistemi sociali offrono all'individuo, questi è sempre più *individuo*, ma allo stesso tempo sempre più soggettivizzato dai sistemi stessi. In pratica, il paradosso è che, mentre si credono soggettive ed originali le caratteristiche dell'identità («*Das Subjekt kehrt unter einem Pseudonym auf die Bühne zurück*»³³⁹), in realtà queste si sviluppano attraverso un numero sempre maggiore di distinzioni dovute alla differenziazione funzionale della società

(«*Entfaltung durch Unterscheidungen*»³⁴⁰). Per cui, la ricerca da parte dei soggetti di una maggiore soggettività («*der Logik einer Mehrheit von Subjekten*»³⁴¹) si rivela in definitiva una fuga in se stessi, e quello che gli utenti credono essere *una soggettività* ma è un'*alterità*.

Il «sé» nel riferimento al sé non è mai la totalità di un sistema chiuso, né il riferimento in quanto tale. Si tratta sempre e soltanto di fattori che concorrono alla costituzione dei sistemi aperti, che si fanno carico della sua autopoiesis: di elementi, di processi, del sistema stesso³⁴².

Come teorizzato dalla *Teoria dei Sistemi* ogni apertura si basa su di una chiusura («*l'ouvert s'appuie sur le fermé*» scrive Morin³⁴³). La chiusura del sistema permette a questo di elaborare al proprio interno le informazioni e la comunicazione³⁴⁴. Gli utenti devono essere sempre pronti a rispondere alla comunicazione con la comunicazione («*Mit Kommunikation über Kommunikation wird man immer rechnen müssen*»³⁴⁵). Quindi l'unico modo per dare validità («*Selbstvalidierung*»³⁴⁶) e stabilità («*Selbststabilisierung*»³⁴⁷) alla propria identità è produrre costantemente comunicazioni su di sé: cioè auto-rappresentazione ed auto-osservazione. In questo modo si garantisce la riproduzione delle coscienze («*Reproduktion des Bewusstseins*»³⁴⁸). Infatti, contro ogni determinazione sociale, Luhmann propone una lettura degli individui come *sistemi psichici autopoietici*³⁴⁹. Il concetto di sistema autopoietico, caro ai pensatori della complessità, permette di spostare il dibattito dal fuori al dentro dell'individualità. Non sono però mancate le critiche al concetto di *autopoiesis* proposto da Luhmann³⁵⁰ ed ai suoi paradossi³⁵¹. Bisogna chiedersi se il concetto di *autopoiesis*³⁵², di derivazione biologico-evoluzionista, possa essere ap-

plicato anche ai sistemi sociali³⁵³. In pratica, è possibile attribuire agli agenti sociali caratteristiche epistemologiche e cognitive, solo dopo che si sia riuscito a dimostrare che i sistemi sociali hanno elementi comuni con gli organismi biologici, cosa tutt'altro che scontata. Rimane però ancora valida l'eredità concettuale di Luhmann e dei pensatori della complessità raccolta dal *costruttivismo sociale*. Come consta il costruttivismo sociale, la conoscenza è processo di codifica di dati da parte di operatori che entrano in relazione comunicativa. Tramite il processo di codifica di dati si riesce a stabilire le condizioni che permettono di *operativizzare* a livello sociale le aspettative dei singoli; in modo da individuare le operazioni con cui si realizzano e si mettono alla prova le aspettative sociali così prodotte³⁵⁴. Usando i principi teorici del costruttivismo, si riesce a capire perché la realtà sociale come fenomeno sia in realtà tanto oggettiva quanto prodotta dagli attori sociali, in quell'operazione di mediazione tra il *sé-individuale* ed il *sé-sociale* (Mead). In questo modo, è utile applicare il concetto di funzione sistemica ai sistemi sociali ed individuare lo spazio di azione all'interno di queste funzioni lasciate ai singoli. Questo processo di mediazione individuo-società avviene sul piano simbolico della comunicazione, come vero luogo di "socializzazione". Non può esistere società umana senza sistemi di comunicazione. In questo modo, la *comunicazione sociale* diviene l'obiettivo di adattamento ambientale e quindi sociale dei sistemi psichici (Glanville³⁵⁵). Sul piano della comunicazione, si gioca il piano d'azione, formazione, ma anche defezione o rivolta dei singoli. Se, per l'approccio sistemico, ogni attore sociale costruisce il proprio senso tramite il processo d'identificazione tra la *rappresentazione* ed il *rappresentante* nell'operazione cibernetica d'elaborazione delle informazione am-

bientali, per Gadamer, il concetto di rappresentazione («*der Begriff der Darstellung*»³⁵⁶) abbraccia sia il gioco, sia l'immagine («*Der Spiel wie Bild*»³⁵⁷). Questa fusione uomo-società avviene quindi nella «*Kommunion wie Repräsentation*»³⁵⁸, cioè nella forma del dialogo che ricostruisce le potenzialità di *ri-semanticizzare* le categorie del sociale (in pratica l'operazione che faceva Socrate). Un dialogo³⁵⁹ che però chiede di essere elaborato alla luce dell'*Erlebnis* dei singoli e della loro complessità individuale. In pratica, sulla possibilità dell'arte o della rappresentazione artistica di fornire un orizzonte di libertà individuale, si consuma un altro strappo tra i teorici della complessità (Morin, Luhmann) ed il filosofo dell'ermeneutica (Gadamer). Per i primi, in fondo, ai sistemi psichici si offrono soluzioni che questi pensano essere proprie ed originali ma che in realtà sono anch'esse circoscritte all'interno del *frame* delle rappresentazioni sociali. I sistemi sociali ed i sistemi psichici sono necessariamente iscritti in una cornice temporale (Kant), per cui ogni artefatto mediale o artistico rappresenta un dispositivo di *temporalizzazione*³⁶⁰. Questa interpretazione della fruizione artistica si esplicita nell'affermazione luhmanniana per cui: «non è l'uomo che può comunicare, solo la comunicazione può comunicare»³⁶¹. In tal senso, Luhmann pensa l'arte e la comunicazione ed il suo sistema, come *de-soggettivizzante*³⁶², Luhmann, a differenza di Gadamer, considera la fruizione mediale (o in termini gadameriani l'ermeneutica dell'arte) come un processo che passa attraverso gli uomini ma non è prodotto da questi. Come hanno reso evidente Bruno Latour³⁶³ e Günther Teubner³⁶⁴ la riflessione luhmanniana su una *socializzazione* che non necessita di soggetti è anche un'intuizione sugli agenti non-umani (cyborg, robots, avatar)³⁶⁵, e trova una piattaforma fertile di sviluppo nelle ap-

plicazioni digitali delle reti (automi, agenti virtuali, intelligenza artificiale). Togliere la caratterizzazione "umanoide" al processo di interpretazione (che è processo di *attualizzazione* e non uno *stato immobile*), significa rimettere in gioco il concetto di libertà, intendendo la libertà, come la possibilità di scegliere la propria *auto-referenzialità sotto-sistemica*. L'auto-referenza restituisce il ruolo di *player* dei consumi e delle interazioni agli utenti, in quanto *osservatori di ultimo livello*. In tal modo, la differenziazione degli utenti è congeniale alla differenziazione funzionale della società stessa. Sono i sotto-sistemi sociali ad aver bisogno di «specialisti», di «addetti», di «appassionati», ma ciò non basta; nelle parole di Salvatore Natoli, leggiamo:

Ora, se è vero che tutti siamo più o meno «addetti» – o attendiamo a qualcosa –, è altrettanto vero che siamo «fruitori» di qualcosa. Il termine giusto è quello di «utenti». Ma anche in questo – nell'essere, appunto, utenti – è necessario che ci si attenga a certe regole, senza le quali è impossibile l'accesso ai servizi stessi. Credo che questa descrizione mostri come gli individui vengono definiti, di volta in volta, dai sottosistemi in cui entrano e da cui escono. Un dentro/fuori, una sorta di gioco delle parti che rende difficile identificare gli individui per se stessi³⁶⁶.

Da un lato, troviamo le accresciute possibilità di comunicazione ed interazione, che permettono agli individui di selezionare percorsi alternativi e mediare con le imposizioni dettate dai sistemi sociali tradizionali, dall'altro, troviamo la definitiva perdita del mondo come apertura di senso e la sua sostituzione con una molteplicità più o meno connessa di sistemi e sotto-sistemi (virtuali e reali) in cui gli individui vivono perfettamente adattati al proprio ambiente. L'ecosistema che si viene così a creare – e la metafora si presta in modo particolare a designare le dinamiche del Web (ragna-

tela) – è simile alla situazione di dipendenza/indipendenza del ragno dalla mosca³⁶⁷. Questo segna il passaggio fondamentale della contemporaneità: dall'individuo all'utente.

CONCLUSIONI

Al di là della logica della causalità nella relazione Società-Individuo

Nell'*Ermeneutica del soggetto*, Foucault assume come quadro centrale della sua dimostrazione storico-filosofica il periodo ellenistico e romano, caratterizzandolo come l'età dell'oro della *cultura del sé*, il momento di massima intensità delle *pratiche di soggettivazione*, interamente organizzate intorno all'imperativo della costituzione positiva di un sé sovrano e inalienabile ed in opposizione all'*assoggettamento* sociale³⁶⁸. La vera opposizione alla cultura sociale dominante è quella, infatti, che proclamavano gli stoici, che sostenevano le virtù dell'autocontrollo e del distacco dalle cose terrene, cioè l'ideale dell'atarassia, come tecnica di scultura del sé, per raggiungere l'integrità morale e intellettuale. Foucault scrive:

Dovremmo evitare, pertanto, di dar vita a una storia continua dello *gnothi seauton*, una storia che avrebbe inoltre come inevitabile postulato, implicito o esplicito, una teoria generale e universale del soggetto, mentre credo che dovremmo, invece, cominciare con un'analisi delle forme della riflessività che costituiscono il soggetto come tale. Insieme a tale analisi delle forme della riflessività, dovremmo avviare anche una storia delle pratiche che servono loro da supporto, per poter attribuire tutto il suo significato – il suo significato variabile, storico, e mai universale – al vecchio principio tradizionale del «conosci te stesso»³⁶⁹.

Riuscire è un compito individuale, e scaturisce dalla capacità del saggio di disfarsi delle idee e dei condizionamenti che

la società in cui vive gli ha inculcato³⁷⁰. Ma non va trascurato l'ideale stoico secondo cui è il dominio sulle passioni o *apatia* che permette allo spirito il raggiungimento della saggezza. Questa posizione è difficilmente conciliabile con l'ideale d'impegno attivo nella politica e nella società che lo stesso Foucault manifesta nella sua biografia d'impegno sociale e politico³⁷¹. Ma non è un caso che, a sostegno della tesi della cura del sé, Foucault citi autori stoici ed epicurei (da Marco Aurelio a Seneca, da Musonio Rufo a Filone di Alessandria, a Plutarco, etc.), ma tralasci completamente sia i cinici, sia tutta l'altra scuola dell'antichità: gli scettici. Gli scettici, al contrario di quanto pensa Foucault, sono votati, infatti, tutti ad una pratica di *de-soggettivazione*, di diluizione del soggetto o d'incredulità o addirittura di critica rispetto ad un'affermazione dell'individuo. Quindi, se Foucault si può collocare espressamente nel filone stoico, al contrario Edgar Morin va collocato in quello dello scetticismo. Come Hume, infatti, Morin preferisce ad un sapere astratto e metafisico una scienza esatta della natura umana riferendosi agli strumenti e alle metodologie delle scienze³⁷². In pratica, Morin cerca di applicare il metodo sperimentale usato per la realtà fisica alle società umane³⁷³ e all'individuo. Ma sia per Luhmann, sia per Morin la critica ad ogni possibilità di una relazione di causalità tra individuo e società riporta alla critica del rapporto di casualità formulata da Hume. Ogni qualvolta si assiste a due eventi in rapida successione, è logico pensare che ci sia una qualche connessione fra i due eventi, e in particolar modo, che l'evento che viene cronologicamente per primo *produca* il successivo e che quindi l'evento A sia la causa dell'evento B. Ma già Hume aveva dimostrato la fallacia di un punto di vista: che desume B (l'individuo) dato l'evento sociale A. Pertanto, data una struttura sociale, un'istituzione, una religione, una cul-

tura in senso antropologico come possiamo pensare che questa determini l'individuo? In pratica, la critica più efficace ad un rapporto di causalità tra società ed individuo proviene dal filosofo Hume. Pensiamo alla famosa pagina di Hume, in cui l'autore tratta la relazione causa-effetto nelle scienze umane, sociali e filosofiche.

È evidente che tutti i ragionamenti sulle questioni di fatto si fondano sulla relazione di causa ed effetto, e che noi possiamo inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro soltanto se si pone tra loro un nesso mediato o immediato.... La *contiguità* nel tempo e nello spazio è dunque una condizione necessaria dell'azione di ogni causa³⁷⁴

Hume sottolinea come tutti i ragionamenti riguardanti il rapporto causale si fondino sull'esperienza³⁷⁵, e come i ragionamenti umani si basino erroneamente sulla presunzione che il corso della natura continuerà ad essere uniformemente lo stesso; ne concludiamo che cause simili, in condizioni simili, produrranno sempre effetti simili. I ragionamenti basati sull'esperienza non hanno nessuna prova di verità, il fatto che in passato vi sia stato un fenomeno di causa-effetto non prova che ciò vi sarà anche in futuro³⁷⁶. Per Hume, quando vediamo una palla da biliardo muoversi verso un'altra, siamo spinti dall'abitudine a concepire l'effetto solito e anticipare così la rappresentazione probabile del movimento della palla colpita. In pratica, per Hume l'intelligenza anticiperebbe la vista, esprimendo una conclusione conforme all'esperienza passata³⁷⁷. Ma non possiamo non intuire che sono gli osservatori ad introdurre il principio di causa-effetto nella relazione delle due palle da biliardo³⁷⁸. Sulla scia dell'epistemologia dell'osservazione di Hume, sia Morin sia Luhmann criticano il metodo sperimentale della scienza che si fonda sul concetto di causalità, mettendo in

discussione, in questo modo, tutti quei procedimenti di "previsione degli effetti" che sono alla base delle "teorie riduzioniste", in modo tale da contrapporre all'*epistemologia riduzionista* del positivismo, una nuova *epistemologia della complessità*. Come Hume esclude un ragionamento *a priori*, ovvero un'inferenza *necessaria* che ad A fa seguire necessariamente B, in quanto fra due eventi è impossibile ricavare una qualsiasi relazione necessaria, così i filosofi della complessità non fanno seguire all'azione della società sull'individuo necessariamente un assoggettamento. B è la conseguenza di A in quanto il rapporto fra A e B è di *conseguenzialità* e non di *produzione*. Con Hume la ragione scopre di non poter dimostrare con necessità la connessione delle cose ma di poterla soltanto asserire per mezzo dell'immaginazione, Hume ci mette in guardia dal parlare del "*cosa dovrebbe essere*" l'uomo al posto di "*cosa è*" (al contrario della logica stoica e foucaultinana). Ma fra la proposizione descrittiva "essere" e quella prescrittiva "dover essere" si gioca un'altra importante partita tra individuo e collettività e l'impossibilità di derivare il singolo (come effetto) da un modello sociale (come causa). Sia per il suo opporsi ad un riduzionismo che trova verità evidenti e forti, sia per la dimensione della complessità stessa delle cose e dei fatti dell'umano, Hume (come anche Montaigne³⁷⁹) è un precursore sia di Morin che di Luhmann, autori che possono essere collocati in quella corrente carsica della filosofia che è lo scetticismo. Lo scetticismo, più che una scuola di pensiero, va considerato come un atteggiamento morale e mentale, come un metodo epistemologico di ricerca. Non è un caso che al tradizionale rapporto tra *Natur* e *Kultur*³⁸⁰ della tradizione filosofica tedesca, Luhmann sostituisce quello tra *Natur* e *Semantik*³⁸¹, relativizzando e storicizzando la *Kultur*. Relativizzare la cul-

tura significa assumere un atteggiamento agonistico rispetto al sapere consolidato e pre-esistente. Così come gli scettici greci si opponevano al “dogmatismo” degli stoici e dei neo-platonici (in tal senso si possono leggere anche Gadamer, Foucault), Luhmann e Morin si oppongono ad ogni concezione che postula valori eterni ed universali. Se Nietzsche aveva operato una «transvalutazione di tutti i valori», Weber ne ha concettualizzato il «politeismo»³⁸², Luhmann e Morin ne hanno inficiato l'esistenza stessa. L'assunto luhmanniano della doppia contingenza («*dopplette Kontigenz*») del reale nega che i valori siano trascendenti, in quanto questi sono sempre inseriti nelle «condizioni di possibilità»³⁸³. Inoltre, non vi sono più azioni destinate ad uno scopo consapevole (Weber). Non esistono fini ultimi, non esistono dimensioni a-storiche di senso, o un senso che non sia selezione contingente tra un eccesso di possibilità tutte simultaneamente legittime. Dal *sensu sociale* (Weber), come senso basato sui valori dominanti o vincenti nella lotta per i valori, si passa ad una concezione di senso sistemico (Luhmann) basata sulla distinzione sistema/ambiente. Infatti, se Weber aveva già dimostrato come la «razionalità rispetto al valore» nell'accumulazione capitalistica è sostituita da una «razionalità rispetto allo scopo», così Luhmann sostituisce «la razionalità rispetto ad uno scopo» con «la non razionalità dei sistemi»³⁸⁴, definendo la razionalità solo un *anspruch*, una pretesa della mera affermazione del sistema sul proprio ambiente. Per Morin, la razionalità dell'*homo complexus* si mescola con la dimensione fantastica dell'*homo imaginificus*. La fantasia, l'emozione e l'empatia permettono al soggetto di liberarsi dai vincoli dello spazio e del tempo e ad accedere ad una dimensione estetica e mitopoietica. Morin legge in questa dimensione – al contrario della *prospettiva panoptica* di

Foucault – più che una manipolazione ed un'imposizione dell'immaginario collettivo sulle possibilità immaginifiche dei singoli, un processo di vivificazione dell'esperienza di vita scandita dal quotidiano. L'immaginario vivifica la dimensione materiale e quotidiana che viene in questo modo vivificata ricevendo nuova linfa e vigore. Non si tratta di sovrastrutture, bensì di condizioni esistenziali, nelle quali siamo più vicini alla comprensione della nostra stessa identità. Nel momento stesso in cui Morin considera la natura umana come *demens* piuttosto che *sapiens*, dominata dalla dimensione affettiva e non da quella razionale, l'essere umano appare come «un animale isterico posseduto dai suoi sogni». In questo modo, Morin teorizza quel particolare mix d'immaginazione e poesia, da un lato, e di oggettività e calcolo, dall'altro, che è alla base della teorizzazione dell'*homo complexus*. Ciò che spinge l'uomo all'azione non è una *scelta razionale* (Weber), ma uno stimolo proveniente da sorgenti diverse, sia razionali che emotive, che non consentono di analizzare le motivazioni dell'azione³⁸⁵. Se l'*homo faber* ha un ruolo decisivo nella storia umana, in quanto artefice del progresso scientifico e tecnologico, tuttavia Morin percepisce il pericolo dell'eccessiva manipolazione tecnica³⁸⁶ e ripropone – come aveva fatto anche Luhmann – il problema ecologico³⁸⁷. Per Morin, l'uomo non è solo *faber* ma anche *ludens* e *imaginarius*; non è solo *oeconomicus* ma anche *consumans* ed *aestheticus*; non è solo *prosaicus*, ma anche *poeticus*. L'uomo rimane infantile e adolescente anche da adulto³⁸⁸, soggetto agli umori sociali, al sistema dei media, all'influenza delle «macchine dei sogni sociali». Il soggetto-persona di Morin è sia un individuo isolato sia un animale sociale, è normale e nevrotico allo stesso tempo, è una ingarbugliata matassa di intelligenza con illusioni visionarie. La società capitalista,

infatti, se produce uno sviluppo tecnico-industriale-economico sul piano materiale, produce anche sotto-sviluppo intellettuale-morale sul piano psicologico. In questo senso, il soggetto individuale in questo tipo di società è «ora come giocattolo e ora giocatore senza che si sappia se è più giocattolo che giocatore»³⁸⁹. La sociologia a cui pensano i teorici della complessità, non è più una scienza dei fatti sociali, come la fisiologia sociale di Durkheim, non si basa più sull'esistenza di una legge necessaria che è causa e spiegazione dei fenomeni sociali, ma è una riflessione sulla possibilità stessa della conoscenza della società – si pensi al *Metodo 3. La conoscenza della conoscenza*³⁹⁰ – è alla *sociologia come osservazione* («*Soziologie als Beobachtung*»³⁹¹) o *sociologia della sociologia* («*Soziologie der Soziologie*»³⁹²) di Luhmann. Per questi autori, infatti, ogni possibile conoscenza scientifica e sociologica può avvenire solo su un piano contingente e causale di un osservatore che osserva dal proprio punto d'osservazione (*principio della cibernetica di secondo ordine*)³⁹³. Inoltre, così come gli scettici criticavano le concezioni neo-platoniche che stabilivano un'idea universale ed astratta di “bene”, “bello” e “giustizia”, egli ritiene che la tradizionale concezione e semantica vetero-europea (Kant) sia ormai uno strumento inadeguato a render conto della nuova organizzazione delle società occidentali a capitalismo avanzato e funzionalmente differenziate. Ma se tutto è contingente ed incerto, se si deve dubitare della stessa conoscenza sociologica, si potrebbe forse dubitare della stessa validità della teoria di Luhmann e Morin? Pertanto, l'arma retorica, sia degli scettici, sia Luhmann, sia di Morin, resta il paradosso, il cortocircuito critico e l'ironia. Questi strumenti retorici permettono un'astrazione rispetto all'oggetto di studio e rispetto alle critiche che

vengono mosse alla teoria stessa. Ne è un esempio l'opera di Luhmann, che è attraversata da logiche tautologiche e paradossali, dal tentativo di rendere produttive antinomie e contraddizioni (tratto tipico della concezione postmoderna)³⁹⁴. L'opera di Morin presenta accoppiamenti dialogici di concetti ossimorici (egosociocentrismo, terra-patria, etc.), o vicinanze semantiche e paradossi («energia, ecologia, sociologia», «l'imperativo ecologico», «principi di speranza nella disperazione»).

In conclusione, possiamo dire che per l'essere che è nel linguaggio, e l'essere che è nel sociale, sono state usate due categorie diverse. Le categorie del pensiero della complessità (Morin); quella della neuro-biologia riflessiva e della teoria generale dei sistemi (Luhmann), quella del lessico strutturalista (Foucault) e quelle della tradizione heideggeriana (Gadamer) ruotano intorno alla coppia dicotomica individuo e società, individuo e linguaggio. In tal senso, l'unica vera opposizione all'heideggerismo dominante dell'Accademia del dopoguerra viene dal pensiero della complessità, che si configura come pensiero della riflessività e della circolarità, della tautologia e del paradosso, ma cerca di avere un riferimento fuori di sé come prova di controllo: il mondo sociale e le sue strutture. Nonostante tutti i tentativi di immaginarsi una preistoria, gli uomini non possono pensarsi senza società, così come non possono pensare di esistere senza la comunicazione (linguistica, semiotica, mitica, simbolica, giornalistica, televisiva, etc.). I sistemi d'interazione («*Interaktionssysteme*»³⁹⁵) costituiscono le forme del sociale. Certo non possiamo essere d'accordo con quanto scrive Pietro Barcellona: «tutte le teorie sul carattere convenzionale e stipulativo del linguaggio sono pure fantasie»³⁹⁶, ma spesso la filosofia del linguaggio perde di vista i temi a favore delle parole. Queste teorie,

possono continuare all'infinito a dire, e a ridire, a interpretare come una «ghiottoneria intellettuale» sia una poesia ermetica o «letterarissima», che una partita di calcio. La filosofia che nella sua ricerca metafisica perde il riferimento dialettico con la società concreta, le sue istituzioni e le sue strutture antropologiche di fondo, diviene un'operazione puramente intellettuale. Sul pericolo di una filosofia immaginata come auto-medicazione o auto-liberazione del soggetto, una sorta di ascesi auto-controllata dal soggetto stesso che la pratica valga l'avvertimento di Nietzsche³⁹⁷. Bisogna pensare se la pratica di ascesi proposta da Foucault, come scrive Nietzsche, invece di essere «naturale; invece di mirare alla negazione, mirare al rafforzamento; una ginnastica della volontà», non produca invece «*Dîners chez Magny*: tutti ghiottoni intellettuali con lo stomaco rovinato; una casistica dell'azione in relazione alla opinione che abbiamo delle nostre forze» o meglio produca un inutile «tentativo con avventure e pericoli volontari»³⁹⁸. Su questo scacco della conoscenza dell'uomo sull'uomo stesso, ed il perdersi in discorsi e costruzioni di discorsi con pretese scientifiche, in sorta di genealogia critica dei concetti, scrive Foucault nel testo *L'archeologia del sapere*:

infine, quando più recentemente le ricerche della psicanalisi, della linguistica, dell'etnologia hanno decentrato il soggetto in rapporto alle leggi del suo desiderio, alle forme del suo linguaggio, alle regole della sua azione o ai meccanismi dei suoi discorsi mitici o favolosi, quando fu chiaro che l'uomo stesso, interrogato su ciò che era, non poteva spiegare la propria sessualità e il proprio inconscio, le forme sistematiche della sua lingua, o la regolarità delle sue fantasie, si è ridata validità al tema della continuità della storia³⁹⁹.

Il linguaggio è una creazione sociale che non ha nessuna spiegazione causale,

nessuna determinazione naturalistica, perché il linguaggio rende possibile la presenza di ciò che non è presente, rende possibile il simbolo e l'immagine di ciò che non è. L'uomo non può fare esperienza del mondo se non attraverso il linguaggio, ed è attraverso il linguaggio che egli è interpellato dalla tradizione. Il linguaggio ha in sé il senso ed il carattere dell'evento. Il linguaggio non è semplicemente una capacità umana di comunicazione e mediazione con la realtà (Luhmann⁴⁰⁰), ma un veicolo con cui si manifesta la tradizione con le sue connotazioni sociali e antropologiche. Tramite il linguaggio, la tradizione riemerge e si trasforma, e per l'uomo diventa possibile afferrare il senso del passato (Gadamer)⁴⁰¹. Nei testi della tradizione vive un passato che non *passa*, un passato ancora vivo che trasforma l'interprete (posizioni teoriche queste di Gadamer molte vicine a quelle di Vico, Croce ed in generale dello storicismo). Questa è la struttura fondamentale di tutto quel che "può essere oggetto" del comprendere, cosicché Gadamer può concludere con la nota affermazione che «l'essere, che può venire compreso, è nel linguaggio». Come scrive Gianni Vattimo nella sua introduzione a *Verità e Metodo*, per Gadamer «il linguaggio è storia: la sua assolutezza coincide con la sua finità. I singoli discorsi non sono mai solo articolazioni di possibilità già presenti nel vocabolario, ma ne modificano continuamente la struttura, arricchendola e trasformandola»⁴⁰². Linguaggio e comprensione sono, dunque, costitutivi d'ogni rapporto dell'uomo col mondo, dell'individuo con la socialità. In questo modo, il linguaggio assume una portata ontologica universale, è il luogo in cui può avvenire ogni esperienza della verità, cosicché l'ermeneutica, portando alla luce questa struttura fondamentale del rapporto dell'uomo col mondo, assume una dimensione universale. Questo

processo di creazione dei significati è l'unico vincolo che gli uomini hanno rispetto alla mancanza di senso. Per Gadamer, dirà ancora Vattimo, «prima di ogni individuazione di relazioni definite tra io e mondo sta quell'unità di base che è il mondo-linguaggio, il linguaggio come "orizzonte del mondo"»⁴⁰³. In tal senso, la mediazione totale tra io e mondo è costituita dal linguaggio vero luogo di relazione sociale, al contrario di quanto sostenuto dalla "microfisica del potere" di Foucault. Se per il filosofo del *Collège de France* il potere «non è qualcosa che si divide tra coloro che lo possiedono o coloro che lo detengono esclusivamente e coloro che non lo hanno o lo subiscono»⁴⁰⁴, secondo Luhmann, (si vedano i testi *Organisation und Entscheidung*⁴⁰⁵ e *Macht*⁴⁰⁶), il potere è essenzialmente potere di compiere «generalizzazioni simboliche» («*symbolische generalisierte Kommunikationsmedien*»⁴⁰⁷). Come scrive Salvatore Natoli:

Nelle società moderne il potere è tanto più potere quanto meno limita e quanto più fa fare. Ciò vuol dire che ha la forza – appunto il «potere» – di influenzare le condotte senza la necessità di costringere. Ora il potere è capace di «influenzare» se e quando presenta le sue decisioni come soluzioni. Esotica, così, i singoli dal peso di dover decidere, specie in situazioni in cui non si sentono affatto all'altezza. Il che, in una società ad alta complessità e a forte indeterminazione, vuol dire «quasi sempre». Ciò spiega perché, nelle democrazie, il consenso su cui tali decisioni si fondano è in genere più un atto di fiducia che frutto di una scelta razionale⁴⁰⁸.

Proprio riprendendo il pensiero della complessità, Natoli scrive un paragrafo molto interessante per il nostro discorso dal titolo *In tutti i luoghi e da nessuna parte: come essere "soggetti" in una società complessa*. Natoli, sottolinea come «l'agire è sempre selettivo rispetto agli oggetti e agli

ambiti di scelta: lo è di fatto, perché non possiamo fare scelte alternative contemporaneamente; e lo è anche perché ogni scelta è operata entro uno scarto costante tra l'attuale e il possibile»⁴⁰⁹. La contrapposizione tra la possibilità di soggetto di agire e quella di subire, viene qui riletta in una dimensione eminentemente moderna dove, nel *fare*, Natoli individua il motivo per cui «l'uomo permane in se stesso, come *soggetto*, pur portandosi costantemente oltre di sé. Restiamo noi stessi essendo sempre da essere»⁴¹⁰. In pratica, contro Foucault, o magari seguendo la sua linea di pensiero sulla soggettività fino alle estreme conseguenze, a partire dal moderno non è più possibile sapere dove si trova il potere assoggettante, proprio perché il potere è «sempre più diffuso, pervasivo, dovunque e da nessuna parte. Un potere che assoggetta i corpi, ma non li limita affatto, anzi li attiva e, attivandoli, li controlla, in un'escalation di cui non si vede la fine»⁴¹¹. Nella società che Natoli definisce la «società del fare» si compie quanto profetizzato da Foucault in *Sorvegliare e punire*⁴¹², cioè «l'esercizio, divenuto elemento in una tecnologia politica del corpo e della durata, non culmina in un al di là, ma tende verso un assoggettamento che non ha mai finito di compiersi»⁴¹³. Se per Foucault «il potere deve essere analizzato come qualcosa che circola, o meglio come qualcosa che funziona solo a catena. Non è mai localizzato qui o lì, non è mai nelle mani di alcuni, non è mai appropriato come una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare»⁴¹⁴, per Luhmann il potere si concretizza nel sistema dei media o in quelle agenzie che hanno il compito di costruire immaginari sociali, valori e pratiche che estendono poi a tutta la comunità. Ancora una volta, la concezione secondo cui gli uomini non sanno come vivere (Hobbes), ma lo impa-

rano nella socialità: che indica non tanto un'adeguatezza strutturale degli esseri umani alla vita, ma la povertà irriducibile della «nuda vita» (Foucault). Per Adorno: «la società è un insieme di soggetti e la loro negazione», così conclude Morin, in linea con Foucault, e sempre per il sociologo della complessità «la cultura, l'organizzazione sociale, lo Stato emancipano e assoggettano»⁴¹⁵. Per Morin, «l'essere individuale umano può realizzarsi come individuo solo all'interno di una cultura ma, all'interno di una cultura, rimane incompiuto poiché non può realizzare tutte le sue possibilità né tutti i suoi desideri. L'individuo può esiliarsi, fuggire la sua società, può isolarsi come Robinson potrà sopravvivere solo perché è stato formato culturalmente»⁴¹⁶. La socialità permette l'emergere dalla dimensione puramente vitale del significato e del senso⁴¹⁷. *Significati e senso* sono qualcosa di sempre già socialmente determinato, agli individui spetta solo il compito di selezionarli, sceglierli, attribuirli. Il mondo pre-sociale o pre-linguistico è una pura astrazione del pensiero. Gli individui sono già sempre individualizzati e non possono non esserlo; innanzitutto, perché la facoltà di linguaggio che è propria di ogni cultura, li determina fin dalla nascita. Il pre-sociale è pertanto uno sfondo inesauribile di opacità e pertanto non può essere né indagato, né conosciuto, è il mondo dove si può esercitare – come scrive Beniamino Placido – il più vibrante ed affascinante «chiacchiericcio filosofico»⁴¹⁸. Mentre proprio un sociologo come Raymond Aron, scrive che «per un'ambivalenza, che sappiamo ormai essere caratteristica della società stessa, la disciplina cui l'individuo sarà soggetto è nel contempo una disciplina voluta ed in un certo senso amata, perché è quella del gruppo»⁴¹⁹. Raymond Aron sottolinea in questo modo un altro aspetto fondante della dimensione comuni-

taria, il fatto che «nell'attaccamento al gruppo l'uomo scopre la necessità tanto quanto la devozione, in pari tempo, della disciplina»⁴²⁰. La disciplina, la cura di sé (Foucault), l'autoregolazione non è una scelta dei singoli soggetti ma una necessità per la vita di comunità. Se ci chiediamo cosa c'è prima del sociale, stiamo già ponendoci nel luogo del linguaggio per Gadamer, invece, per Foucault «il ruolo di colui che parla non è quello del legislatore e nemmeno del filosofo»⁴²¹, perché il soggetto che parla lo fa o alla luce di rapporti di forza sociali pre-esistenti o «per lo sviluppo stesso di questi rapporti di forza», in entrambi i casi la possibilità di verità e di saggezza individuale «esclude il soggetto che parla – il soggetto che parla del diritto e cerca la verità»⁴²². Per Foucault il «soggetto che parla è un soggetto non tanto polemico, quanto propriamente guerreggiante»⁴²³. Com'è già stato notato⁴²⁴, negli ultimi testi, lo stesso Foucault si rende conto che «in fin dei conti, ogni strategia di scontro sogna di diventare rapporto di potere, e che ogni rapporto di potere sia che segue la sua linea di sviluppo, sia che vada a cozzare contro delle resistenze frontali, tende a diventare una strategia vincente»⁴²⁵. In pratica, a differenza di quanto egli stesso sosteneva in *La société punitive* (1972-1973), dieci anni dopo Foucault deve ammettere che ogni lotta non è altro che l'affermazione di una parte su di un'altra. Per Foucault si tratta di analizzare «la fabbrica dei soggetti piuttosto che la genesi del sovrano»⁴²⁶. La categoria del conflitto permea la vita sociale, al contrario della visione integralista e funzionalista di Luhmann. L'individuo è chiamato in primis a dare *senso sociale* al suo agire, cioè a compiere un investimento cognitivo, affettivo, psichico – sempre originario – mediante il quale istituire la relazione (costitutiva della *socializzazione*) fra il mondo in-

terno ed il mondo esterno, tra sé come sistema e l'ambiente a cui adattarsi, tra le costruzioni valoriali di un mondo privato e quelle sociali dei sistemi sociali in cui opera, all'interno di un orizzonte temporale che ne caratterizza l'agire sia a livello biologico, sia a livello dell'esperienza storico-sociale. Relazione che Morin chiama l'«anello individuo-società»⁴²⁷ – segnando con il ricorso ad un segno extra-linguistico – come la freccia bi-direzionale – tutta la ricchezza e la complessità di questa relazione costitutiva della specie umana. Per

Morin, «non esiste una natura pura, e non vi è mai stata una società pura»⁴²⁸. Infine, la relazione tra individuo e società, si presenta in modo dialogico, in altre parole sia secondo logiche di complementarità, sia di antagonismo, ma entrambe riconducibile ad un processo originario di *de-soggettivazione*. Proprio perché la stessa singolarità degli individui è data dalla cultura (linguaggio, mente, simboli, miti, tradizione), essa ha una natura prettamente sociale e comunitaria⁴²⁹.

NOTE

1. Negli anni Settanta nella riflessione filosofica il linguaggio viene considerato come l'agente che struttura la società e l'azione umana. Questa svolta nel pensiero filosofico, prenderà poi il nome di *linguistic turn*, termine con cui si indicano le opere ed i testi che direttamente o indirettamente si rifanno alla strutturalismo di Ferdinand de Saussure e che sono alla base del *revival* post-strutturalista che caratterizza il pensiero americano e francese di questi anni. Si pensi al lavoro di autori come Judith Butler, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Michel Foucault e Jacques Derrida.

2. «Olim humani artus, cum ventrem otiosum cernerent, ab eo discordarunt, conspiraruntque ne manus ad os cibum ferrent, nec os acciperet datum, nec dentes conficerent. At dum ventrem domare volunt, ipsi quoque defecerunt, totumque corpus ad extremam tabem venit: inde apparuit ventris haud segne ministerium esse, eumque acceptos cibos per omnia membra disseverere, et cum eo in gratiam redierunt. Sic senatus et populus quasi unum corpus discordia pereunt concordia valent» Livio, Il lib.

3. Luhmann invece scrive che «il senso consente alla coscienza di comprendere e riprodurre se stessa nella comunicazione e consente inoltre, per converso, di imputare la comunicazione alla coscienza dei partecipanti. In questo senso il problema della coscienza si sostituisce a quello di *animal socialis*».

4. Foucault Michel, *Biopolitica e liberalismo: detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, a cura di Ottavio Marzocca, Medusa, Milano 2001.

5. Oltre il contributo dei «philosophes» dell'illuminismo, il concetto di individuo si avvale delle opere di John Locke su individuo e libertà politica, Montesquieu, Kant e gli illuministi francese, John Stuart Mill

e gli economisti scozzesi, Adam Smith: produzione di ricchezza e come produzione di libertà, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville: un viaggio nella libertà dei popoli, e solo per citare gli italiani, Benedetto Croce, Luigi Einaudi, ed infine Isaiah Berlin, Friedrich Von Hayek e la Scuola di Vienna.

6. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, op. cit. 49.

7. È una distinzione che si può leggere sia in *Le Methode 5*, L'identità umana, pp. 145-158 anche in *Le Methode 2*, pp. 236-254, ma anche in *Sociologia della sociologia*, Laterza, Roma.

8. Morin E., *Le Methode 5. La Vita della vita*, (ed. orig. *La Vie de la vie* 1980), p. 145.

9. Foucault M., *Sorvegliare e punire*, Oscar Mondadori, 2009.

10. Edgar Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 149.

11. Morin, *Il vivo del soggetto*, Moretti & Vitali, Milano, 1998, p. 154.

12. *Ivi*.

13. Si vedano i testi Edgar Morin, *Il vivo del soggetto*, Moretti & Vitali, Milano, 1998 dove l'autore francese parla del suo rifiuto del comunismo e della sua crisi politica dopo aver partecipato attivamente alla resistenza francese militando nello stesso partito.

14. Edgar Morin, *Autobiografia*, Moretti & Vitali, Milano, 1974. Sul tema autobiografico Morin è tornato anche recentemente in un testo come Edgar Morin, *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*, raccolto da Pasqualini Cristina per la Franco Angeli 2007 ed un testo di bilanci come quello Edgar Morin, *Lezioni messinesi*, Siciliano, 2006. Ma sono testi-testimonianza e con un tono agiografico e non hanno né la vitalità né

la coscienza problematica che alberga nei testi-diari già citati di *Autobiografia* e del *Il vivo del soggetto*.

15. *Ivi*.

16. Il concetto contemporaneo di complessità affonda le sue radici nelle ricerche fisico-matematiche di Henri Poincaré e in quelli, durante la prima metà del Novecento, di matematici e fisici come Hadamard, Lyapunov, Schrödinger, Kolmogorov, Andronov. Impulsi decisivi al pensiero della complessità furono impressi dal polymath russo Alexander Bogdanov (1873-1928), poi dagli studiosi della cibernetica Weaver, Wiener, von Foerster). Si veda soprattutto il saggio "Science and Complexity", *American Scientist*, 36:536, 1948).

17. Humberto Maturana, *Autopoiesis, Communication ad Society*, op. cit.

18. Niklas Luhmann, *Sistemi sociali*, Mulino, Bologna, 1995, p. 355.

19. *Ibidem*.

20. Luhmann non userà mai la parola "persona". Se nella tradizione umanista l'uomo si collocava all'interno e non all'esterno dell'ordinamento sociale, per il Nostro, l'individuo è per la società la componente ultima e non più dividibile del sociale. Il cambiamento di paradigma è considerare l'uomo parte dell'ambiente della società, quindi dentro-inter-penetrato nella società, e non come parte della società stessa. Non più, la concezione per cui un insieme di uomini compongono la società, ma la società come sistema riconosce gli uomini nel proprio ambiente, gli uomini sono ambiente del sistema sociale.

Concezione veteroeuropea della Concezione sistemica della relazione uomo-società relazione uomo-società.

21. Questa teoria compare per la prima volta esposta in modo sistematico nell'articolo Niklas Luhmann, *Interpenetration: zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme*, in «Zeitschrift für Soziologie» 6, 1977, pp. 62-76.

22. Niklas Luhmann, *Che cos'è l'ordine sociale*, p. 121 e ss.

23. Humberto Maturana, *Cognition*, in Peter M. Heil, Wolfram K. Köck e Gerhard Roth (a cura di), *Wahrnehmung und Kommunikation*, Frankfurt 1978, pp. 29-49.

24. Kellerman Paul, *Kritik einer Soziologie der Ordnung: Organismus und System bei Comte, Spencer und Parsons*, Freiburg, 1967.

25. Niklas Luhmann, *Sistemi sociali*, p. 361.

26. Niklas Luhmann, *Sistemi sociali*, pp. 352-402.

27. Niklas Luhmann, *Com'è possibile l'ordine sociale*, p. 123.

28. Niklas Luhmann, *Com'è possibile l'ordine sociale*, p. 120.

29. Morin Edgar, *Il metodo. Vol. 4: Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Cortina Raffaello, 2008.

30. *Sistemi sociali*, p. 363.

31. Sia la riflessione di Luhmann, sia la riflessione di Morin si basano su di una linea di pensiero che intreccia risultati sperimentali e problematiche epistemologiche e si è concretizzata con il contributo teorico decisivo delle ricerche di W. Mc Culloch, J. Piaget, H. Von Foerster, G. Bateson, H. Maturana, F. Varela ed H. Atlan.

32. Edgar Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, op. cit., pag. 149. Sono pochi gli studiosi che hanno colto una vicinanza teorica tra questi due teorici della complessità e delle sue dinamiche sociali. Come già ricordato entrambi sono debitori di un'eredità "biologista", in modo particolare Morin, nel già citato, *Il Metodo 2. La vita della vita*. I processi dell'evoluzione scientifica entrano a far parte di una riflessione teorica più ampia. Altro riferimento è Morin Edgar. *Il metodo. Vol. 4: Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Raffaello Cortina, 2008.

33. Edgar Morin, *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1989 (ed. orig. *La méthode. III. La connaissance de la connaissance/1*, 1986).

34. Si veda sia *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Verlag: Suhrkamp Verlag; Auflage: 7, 1998. Sia *Sistemi Sociali*, op. cit.

35. Foucault Michel, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente* (a cura di Dalla Vigna P.), Mimesis, 1994.

36. Niklas Luhmann, *Sistemi sociali*, op. cit., p. 386.

37. Niklas Luhmann, *Sistemi sociali*, op. cit., p. 387.

38. Vittorio Cotesta, *Linguaggio potere individuo: saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari 1979.

39. Foucault Michel, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino, 2004.

40. Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, (a cura di A. Galeotti) Donzelli, Roma, 1996 e M. Foucault, *Tecnologie del sé* (trad. di S. Marchignoli), Bollati Boringhieri, Torino 1992.

41. Binswanger Ludwig; Foucault Michel, *Sogno ed esistenza*, 1993, SE; si veda anche il testo, *Il sogno*, Cortina Raffaello, 2003.

42. Foucault Michel, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, 2010, Feltrinelli.

43. Pier Aldo Rovatti, *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986.

44. Foucault Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, 2005, Einaudi.

45. Foucault Michel, *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti (1970-1984)*, 2008, Marietti.

46. Foucault Michel, *Vita degli uomini infami*, Mulino, Bologna, 2009.

47. L'idea del *partage* è sia confermata dalla storia, perché nelle epoche precedenti la pazzia era considerata come qualcosa di misterioso ma anche di prodigioso e talvolta sacro e ai folli era permessa la vita di comunità, con la nascita dell'era moderna essi vengono medicalizzati, la follia diventa malattia da curare, deviazione dalla norma da recuperare.

48. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 595.

49. *Ibidem*, p. 489.

50. Foucault Michel, *La società disciplinare*, 2010, Mimesis.

51. Implicata con la nascita della soggettività è, ad esempio, l'istituzione della follia: il potere-discorso ha bisogno della figura del folle come antagonista a cui contrapporre il potere della razionalità nascente, che si può definire, così, come norma, in contrapposizione all'a-normalità del folle.

52. Foucault Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, 2005, Einaudi.

53. Anche le cronache degli ultimi mesi sulla rivolta antigovernativa libica hanno seguito questo copione sociale.

54. «Ci diamo tanto da fare per avere una lampada fatta da un bravo designer e poi non ci preoccupiamo di noi stessi», Foucault.

55. Foucault Michel, *Storia della sessualità. Vol. 3. La cura di sé*, 2001, Feltrinelli.

56. Foucault Michel, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Milano, 1992.

57. Tali organizzazioni di sapere sono intrinsecamente collegate ai rapporti di potere: il *discorso* è per Foucault il luogo dall'articolazione produttiva di potere e sapere, *Ibidem*.

58. *Ibidem*, p. 118.

59. John Rajchman, *Michel Foucault: la libertà della filosofia*, Armando, Roma 1987.

60. Foucault Michel, *La nascita della clinica*, op. cit.

61. *Ibidem*.

62. Foucault Michel, *Perché studiare il potere? La questione del soggetto*, in M. Foucault, *Potere e strategie*, Mimesis, Milano 1994, p. 104.

63. E. Morin, *La methode*, vol. I, ed. originale, p. 48, (tr. it. *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1984) che riprende anche Jean-Louis Le Moigne, *La théorie du système général: théorie de la modélisation*, Paris, 1997.

64. Morin, *Il metodo 2. La vita della vita*, p. 126.

65. Morin, *Il metodo 2. La vita della vita*, p. 126.

66. *Ivi*, p. 126.

67. Idea chiave che emerge in tre convegni degli anni Sessanta sul tema dei *Self-Organizing System* (Yovitis, Cameron, 1960, Yovitis, Jacobi, Goldstein, 1962, von Foerster, 1962).

68. Maturana, Varela, Uribe, 1972.

69. Ci riferiamo ad autori quali: Gunther, von Foerster, Atlan, von Neumann.

70. Von Neumann, *Theory of Self-reproducing Automata*, University of Illinois press, Urbana (IL) 1966.

71. Brown Gorge Spencer, *Laws of Form*, Bantam Books, Toronto, New York-London, 1973.

72. Prigogine Ilya; Stengers Isabelle, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino, 1999.

73. Gembillo Giuseppe, Giordano Giuseppe, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Stramandino Flavia, 2004, Siciliano.

74. Luhmann N., *Il paradigma perduto*, Meltemi, Roma, 2005.

75. Le origini del costruttivismo, come di tutte le correnti filosofiche soggettiviste e relativiste, possono in parte ricondursi alla scuola sofista (V secolo a.C.) che, come tramandatoci da Platone nel *Teeteto*, afferma con Protagora: «L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono per quello che sono, di quelle che non sono per quel che non sono». Ancor prima (a partire dal VI secolo a.C.) in Oriente si sviluppa il pensiero buddista che fonda la saggezza sul principio di vacuità, secondo il quale i fenomeni non hanno esistenza intrinseca (oggettiva), ma esistono per pura convezione, solo nominalmente. Anche Giambattista Vico può iscriversi in tale prospettiva di pensiero con il suo *verum et factum*. Contemporanei di Luhmann sono invece Ernst von Glasersfeld, Heinz von Foerster, Humberto Maturana, Francisco Varela, Edgar Morin, Jean-Louis Le Moigne, Paul Watzlawick, Peter L. Berger and Thomas Luckmann.

76. K. Merten, S.J. Schmidt, S. Weischenberg (Hrsg.) *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.

77. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 277.

78. Gehlen Arnold, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, a cura di Pansera M. T., Armando Editore, 2003; si veda anche il testo Gehlen Arnold, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di Rasini V Mimesis, Milano, 2010.

79. Bateson Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1977.

80. Morin Edgar, *I miei demoni*, 2004, Meltemi.

81. Edgar Morin, *Autocritica*, Moretti & Vitali, Milano, 1974.

82. Foucault Michel, *L'ermeneutica del soggetto*, p. 70.

83. Foucault M., *Tecnologie del sé*, (trd. Marchignoli S.), Bollati Boringhieri, Milano, 1992.

84. Foucault M., *Tecnologie del sé*, (trd. Marchignoli S.), Bollati Boringhieri, Milano, 1992.

85. *L'ermeneutica del soggetto*, p. 70 *Ibidem*.

86. «Ma che c'è dunque di tanto pericoloso nel fatto che la gente parla e che i suoi discorsi proliferano indefinitamente? Dov'è dunque il pericolo? Quale civiltà, in apparenza, ha avuto più della nostra, rispetto per il discorso? Dove lo si è meglio e più onorato? Dove lo si è, pare, più radicalmente liberato dalle sue costrizioni e più universalizzato? Ora mi sembra che dietro questa apparente venerazione del discorso, dietro questa apparente logofilia, si celi una sorta di timore [...]. C'è sicuramente nella nostra società [...] una profonda logofobia, una sorta di sordo rancore contro questi eventi, contro questa massa di cose dette, contro il sorgere di tutti questi enunciati, contro tutto ciò che ci può essere, in questo, di violento, di discontinuo, di battagliero, di disordinato e di pericoloso». Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, 1976.

87. *Ibidem*. Il confronto Luhmann-Foucault meriterebbe ben altro approfondimento. Ma quello che vogliamo qui sottolineare, è una differenza concettuale di fondo.

88. Evidente il riferimento a Michel Serres, *Parasite*, Parigi, 1980. Luhmann riprenderà il concetto di "parassitismo dei media", proprio dall'intellettuale francese.

89. Ecco una critica alla teoria del proiettile magico o degli effetti immediati che tanta importanza hanno avuto nella ricerca sugli effetti dei media, i media insegnano ad osservare un osservatore – e li si osserva nel modo e nella situazione con cui essi osservano essi stessi. Si ritorna al concetto di osservatori di secondo ordine.

90. *Soziale Systeme*, p. 481.

91. «Wenn nicht die Umwelt stets anders variierte als das System, würde die Evolution in einem "optimal fit" ein rasches Ende finden», *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 433.

92. Niklas Luhmann, *The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society*, in J.C. Alexander, P. Colomy (Eds.), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, Columbia University Press, New York: 409-440, 1990.

93. Morin Edgar, *Il metodo. Vol. 4: Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Cortina Raffaello, 2008.

94. *Ibidem*.

95. Niklas Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, Gesellschaft Struktur und Semantik, Bd 3, Frankfurt, 1989, pp. 149-258.

96. Max Weber, *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaft*, in *Logos*, VII, 1917, pp. 40-88, tr. it. *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociali e economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, intr. e tr. di Paolo Rossi, Mondadori, Milano, 1974, pp. 328-33.

97. Si fa qui riferimento a *Truth and Method (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 5th ed., 1975) del *Gesammelte Werke*, 10 vols., Tübingen: J.C.B. Mohr. Abbiamo qui fatto riferimento all'edizione integrale con testo a fronte curata da Gianni Vattino per Bompiani, 2010. Gadamer, H.G., *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2010.

98. Se si legge il Gadamer Hans G., *L'inizio della filosofia occidentale*, (a cura di V. De Cesare), Guerini e Associati, Milano, 1997, si intuisce l'importanza che Gadamer dà al linguaggio nella nascita e nello sviluppo della filosofia.

99. Ottaviani Osvaldo, *Esperienza e linguaggio. Ermeneutica e ontologia* in Hans-Georg Gadamer, 2010, Carocci.

100. Niklas Luhmann, *Sistemi sociali*, p. 359.

101. Ancora una volta in analogia con il Morin Edgar, *Il metodo. Vol. 4: Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Cortina Raffaello, 2008.

102. «I confini di un sistema possono essere integrati nella sfera operativa dell'altro». *Sistemi sociali*, p. 359.

103. Per Thompson (1998, pp. 58-64), la ricezione: è un'attività e non qualcosa di passivo: i destinatari possono rielaborare i contenuti in modi piuttosto lontani dagli obiettivi e dalle intenzioni di chi li ha prodotti; va collocata in un contesto storico-sociale preciso; va considerata un'attività di *routine*, una delle pratiche consuete della vita quotidiana; costituisce una funzione esperta, nel senso che dipende da un ventaglio di capacità e conoscenze acquisite; è un processo ermeneutico, d'interpretazione, attraverso cui gli individui attribuiscono un significato ai prodotti dei media. Thompson, J.B. (1998), *Mezzi di comunicazione e modernità*, il Mulino, Bologna.

104. Si veda il paragrafo di *Verità e Metodo* dal titolo «Schleiermacher Entwurf einer universalen Hermeneutik», ed. orig. Parte II, p. 386.

105. Intesa nel senso disciplinare del termine, l'ermeneutica è un prodotto essenzialmente moderno. È in quest'epoca, infatti, che Friedrich Schleiermacher apre la strada a quella che stava per diventare una disciplina filosofica vera e propria.

106. Questa sembra essere anche la traccia in cui si muove un autore come Maurizio Ferraris, nell'in-

tento di l'esplicito programma di scambiare epistemologia con l'ontologia.

107. Gadamer H.-G., *Verità e metodo*, Bompiani 2000, p. 561.

108. Ausgewählte Schriften, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Tübingen 1960), Unveränd. Nachdr. d. 3. erw. Aufl. Tübingen 1975, *Lob der Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983. *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.

109. Tigano Alessandra, *Autobiografia e tradizione in Hans Georg Gadamer*, Sciascia, 2009.

110. Luhmann N., *Sistemi sociali*, pp. 358-359.

111. Gadamer, H.-G., *Verità e Metodo*, op. cit., p. 893.

112. Bourdieu Pierre, *Risposte*, op. cit., p. 76.

113. Niklas Luhmann, *Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme*, in Hans Rudi Fischer et al. (Eds.), *Das Ende der großen Entwürfe*, Frankfurt: 117-131, 1992.

114. Gadamer, *Verità e Metodo*, op. cit., p. 61.

115. *Ibidem*, p. 87.

116. *Ibidem*.

117. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, p. 44.

118. *Ibidem*, p. 45.

119. In queste prospettive il problema dell'interpretazione era concepito come proprio delle cosiddette scienze dello spirito, in primis della storiografia.

120. Nell'Ottocento l'ermeneutica si era posta l'obiettivo di capire un autore meglio di quanto si fosse egli stesso compreso (caso tipico era stato quello di Schleiermacher con Platone).

121. In questo caso va pensata un'idea estensiva di cosa si intende per medium. In parte è il concetto e la riflessione McLuhaniana ad aver maturato il concetto, sulla scia del concetto di «medium» non più come luogo della semplice comunicazione ma bensì come *luogo dell'abitare e dell'interazione*, proprio della riflessione benjaminiana, fino al concetto di dispositivo di un filosofo come Agamben, si veda Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, 2006 Roma. Paradossale è pertanto il fatto che un altro testo con lo stesso titolo, Deleuze Gilles, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli, 2007, re-interpreta e riconcettualizza il concetto di dispositivo avvicinandolo ad un'idea di «medium» più che di «oggetto».

122. Luhmann, *La realtà dei mass media*, p. 104.

123. Si veda «Irritationen und Werte» in Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., pp. 785-787.

124. Luhmann, N., *La realtà dei mass media*, p. 40.

125. Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 118.

126. Simondon Gilbert, *L'individuazione psichica e collettiva* (a cura di P. Virno), DeriveApprodi, Roma, 2006.

127. Se è possibile pensare come fa Simondon che vi sia una dimensione pre-individuale, una pre-individualizzazione linguistica del soggetto umano, *L'individu et sa genèse physico-biologique (The Individual and its Physico-Biological Individuation)*, 1964), che si pensa solo al momento che si può pensare come individuo collettivo, e come questa, come egli scrive nel precedente saggio di filosofia della tecnologia *Du mode d'existence des objets techniques (On the mode of existence of technical objects)*, 1958), sia in relazione con le complesse dinamiche di ambiente e tecnologia. Tutta la riflessione di Simondon si basa sull'idea che l'individuo non sia un *dato di fatto* ma un *processo*. Si vedano anche i concetti Simondoniani di "concretization" e "milieu della socializzazione".

128. Gadamer H.-G., *Lettura, scrittura e partecipazione*, (a cura di Dottori R.), Transeuropa, Milano, 2007.

129. Gadamer H.-G., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, Testo tedesco a fronte (a cura di Demarta), G. B. Bompiani, 2006.

130. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 51.

131. Gadamer H., *Verità e metodo*, op. cit.

132. Grondin J., *Gadamer. Una biografia*, (a cura di Demarta G. B.), Bompiani, Milano, 2004.

133. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988. H.G. Gadamer, *Hermeneutik*, in J. Ritter, *Historisches Wortebuch Philosophie*, a cura di J. Ritter, Basel-Stuttgart, Schwab e co., 1974, vol. III 1061-1073; Id., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr 1960; trad.it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 1983; Id., *Text und interpretation*, in P. Forget, a c. di, *Text und interpretation*, München Fink 1984; trad. it. di F. Vercellone, *Testo e interpretazione*, in *Aut aut*, n. 217-18, 1987.

134. Foucault M., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di Bertani M., Einaudi 2001.

135. Si veda Gadamer, H. *Verità e metodo*, op. cit.

136. Manghi Sergio, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, Centro Studi Erickson, 2009.

137. Bianco Franco, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, 2004.

138. Per esperienza individuale, si deve pertanto intendere non un rispecchiamento oggettivo e distaccato del soggetto (individuo) nell'oggetto (comunità), ma un essere toccati e modificati dall'oggetto.

139. Gadamer Hans G., *Linguaggio*, a cura di Di Cesare D., Laterza, 2006.

140. L'esperienza dell'arte è abitualmente dominata (a partire da Kant), da quella che Gadamer chiama differenza estetica.

141. Gadamer Hans G., *Scritti di estetica*, Aesthetica, Palermo, 2002.

142. Gadamer Hans G., *Linguaggio* (a cura di D. Di Cesare), Laterza, Bari, 2006.

143. Luhmann, N. *Illuminismo sociologico*, p. 116.

144. Gadamer Hans G., *Scritti di estetica*, Aesthetica, Palermo, 2002.

145. Per quanto riguarda il concetto di «Selbstbeobachtung» und «Selbstbeschreibung» si veda Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 879-892.

146. «Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien», IV: Selbstvalidierung 393 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 316-393.

147. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 217 e pp. 1124-1125.

148. È da notare che al processo di «modernizzazione», Luhmann dedica le ultime pagine del suo *Die Gesellschaft der Gesellschaft* pp. 1082-1887. Per Luhmann la modernizzazione è un processo storico consequenziale ad un discorso teorico di un migliaio di pagine, e non è la base della sua riflessione teorica. La modernizzazione non è un dato storico, ma il risultato del lungo processo di differenziazione sociale della comunicazione che ha implementato l'auto-descrizione della società.

149. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 1016.

150. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 360-369.

151. *Ivi*, p. 682.

152. De Giorgi, R., Luhmann, N. *Teoria della società*, op. cit., p. 63.

153. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 335.

154. Non a caso, il linguaggio usato è denotativo e neutro, oppure ironico e leggero, l'importante è non usare toni che possono comportare una messa in gioco del sistema psichico. Deve in pratica, esse garantita, la coerenza all'interno di ciascun livello descrittivo in modo che il significato per i diversi osservatori sia univoco e non dia alito a risentimenti o conflitti che significherebbe un'immediata esclusione dal *social network*. Per linguaggio condiviso non si intende l'accordo sull'interpretazione bensì la descrizione delle azioni e dei modi delle azioni in termini neutri.

155. Gadamer Hans G., *Scritti di estetica*, Aesthetica, Palermo, 2002.

156. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 335.

157. Si veda a tal proposito l'analisi, ormai un classico del pensiero sociologico, proposta da Roger Callois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano, 2000.

158. Gadamer H., *Verità e Metodo*, p. 227.

159. Gadamer dedica a questo tema il II paragrafo della Parte I dal titolo «L'ontologia dell'opera d'arte e il suo significato ermeneutico».

160. Aristotele, *Politica*, VIII, 3, 1337, b 39.

161. Si veda il primo volume di *Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I - Wahrheit und Methode*, ed. originale, op. cit., p. 107.

162. Gadamer H., *Verità e Metodo*, p. 47.

163. Foucault Michel, *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, trad. Andrea L. Carbone e Andrea Inzerillo, a cura di Salvo Vaccaro, con una postfazione di Michel Senellart, :duepunti editore, Palermo 2009.

164. Gadamer H., *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli, 2004.

165. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, p. 117.

166. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, p. 117.

167. Giuseppe Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze, 2008 si veda anche il testo di un'allieva di Gembillo, Anselmo Annamaria, Edgar Morin. *Dalla sociologia all'epistemologia*, Guida, Napoli, 2006.

168. La parte finale del *Metodo 4* è interamente dedicata alla fallacia della logica come base del pensiero razionale. Secondo il concetto di razionalità classica, una contraddizione rende assurdo il pensiero in cui compare. Nel corso del '900 la microfisica è però giunta in modo razionale di fronte ad un'importante contraddizione relativa al fondamento stesso della realtà empirica e al fondamento della coerenza logica quando è risultato che la particella si comporta ora come un'onda, ora come un corpuscolo. Quando Niels Bohr ha accettato l'accoppiamento delle nozioni contrarie di onda e corpuscolo dichiarandole complementari, si è compiuto il primo passo di una formidabile rivoluzione epistemica: l'accettazione di una contraddizione da parte della razionalità scientifica. L'associazione complementare onda/corpuscolo non è nata quindi da un illogicismo del pensiero, bensì da un illogicismo della realtà. Un secondo colpo alla logica è avvenuto molto prima della rivoluzione quantistica, con il famoso paradosso del Cretese (attribuito a Epimenide) secondo il quale tutti i Cretesi sarebbero dei mentitori. In effetti, se quel cretese dice la verità, mente e se mente, dice la verità. Bertrand Russell pensò di trovare la soluzione nella teoria dei tipi logici,

fondata sul principio in base al quale ciò che ingloba tutti gli elementi di un insieme non può essere membro di questo insieme.

169. Morin Edgar, *Il metodo. Vol. 4: Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Cortina Raffaello, 2008.

170. Goldammer, Eberhard von & Spranger, Heinz Kybernetik und Systemtheorie: Aus der Sicht der Medizin. Kognitive Netzwerke als geschlossene und offene Systeme in: Kybernetik und Systemtheorie – Wissenschaftsgebiete der Zukunft. M. Wessels: Greven, 1991. Goudsmit, Arno Leo (Autonomy and language in Maturana's theory of living systems Chapter 2 in "Towards a negative understanding of psychotherapy", Rijksuniversiteit Groningen, the Netherlands, 1998; Grössing, Gerhard Comparing the Long-Term Evolution of "Cognitive Invariance" in Physics with a Dynamics in States of Consciousness Foundation of Science, special issue "The Impact of Radical Constructivism on Science", vol. 6, no. 4: 255-272, 2001.

171. Foerster, Heinz von (1967) *Time and Memory* in: Roland Fischer (ed.) *Interdisciplinary Perspectives of Time*. New York Academy of Sciences: New York, pp. 866–873; Foerster, Heinz von (1972) *Perception of the Future and the Future of Perception*, *Instructional Science* 1 (1): 31–43; Foerster, Heinz von (1973) *On Constructing a Reality*, International Conference on Environmental Design Research on April 15, 1973, at the Virginia Polytechnic Institute in Blacksburg, Virginia. In: F. E. Preiser (ed.) (1973) *Environmental Research Design*, Vol. 2. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson & Ross, pp. 35-46. Reprinted in: Heinz von Foerster (1984) *Observing Systems*, Intersystems Publications, pp. 288-309; Foerster, Heinz von (1995) *Ethics and second-order cybernetics*, *Stanford Humanities Review*, volume 4, issue 2: *Constructions of the Mind*.

172. Ruesch, J., Bateson, G. (1951). *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*. W.W. Norton & Company, Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, University Of Chicago Press (ed. it. Bateson Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 2004); Bateson Gregory, *Mente e natura*, Adelphi, 1984.

173. Maturana, Humberto & Varela, Francisco Social, *Phenomena and Communication* in: *The Tree of Knowledge*, pp. 193-194; Maturana, Humberto R. (1970) *Biology of Cognition*, Biological Computer Laboratory Research Report BCL 9.0, Urbana IL: University of Illinois. Reprinted in: Maturana and Varela (1980) *Autopoiesis and Cognition*, pp. 5-58; Maturana, Humberto R. (1978) *Biology of Language: The Epistemology of Reality* in Miller, G. A. & Lenneberg, E. (eds) *Psychology and Biology of Language and Thought:*

Essays in Honor of Eric Lenneberg. New York: Academic Press, pp. 27-63. In questo saggio Maturana affronta il tema del linguaggio nell'interazione comunicativa tra due sistemi. Egli pone due fondamentali questioni di natura biologica ma non solo: 1. Quale tipo d'interazione prende posto in un organismo al fine di stabilire un dominio linguistico con un altro organismo? 2. Quale processo prende posto in un'interazione linguistica che permette ad un organismo di descrivere e prescrivere gli eventi di cui potrebbe fare esperienza? Maturana, Humberto R. (1978) *Cognition* In: Hejl, Peter M., Wolfram K. Köck, and Gerhard Roth (eds.), *Wahrnehmung und Kommunikation*. Frankfurt: Peter Lang, pp. 29-49; Maturana, Humberto R. (2000) *The effectiveness of mathematical formalisms*, *Cybernetics & Human Knowing* 7 (2-3): 147-150.

174. Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001.

175. Morin Edgar, *Il metodo. Vol. 6: Etica*, Raffaello Cortina, 2005.

176. Luhmann Niklas, *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari, 2002.

177. Morin Edgar, *Il metodo. Vol. 6: Etica*, Raffaello Cortina, 2005, dove scrive «L'individu humain, dans son autonomie même, est à 100% biologique et à 100% culturel. Il est le point d'hologramme qui contient le tout (de l'espèce, de la société), tout en étant irréductiblement singulier».

178. Gadamer H., *La ragione nell'età della scienza*, Il melangolo, Genova, 2007.

179. Gadamer H., *La ragione nell'età della scienza*, Il melangolo, Genova, 2007.

180. Gadamer H., *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli, 2004.

181. Gadamer H., *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli, 2004.

182. Edgar Morin, *Lo spirito del tempo*, Meltemi, 2005.

183. Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001.

184. Edgar Morin, *Le Methode 6, Ethique*, p. 22.

185. Edgar Morin, *La Méthode 5*, pp. 94-103.

186. Edgar Morin, *Il metodo. Vol. 6: Etica*, Raffaello Cortina, 2005.

187. Una riflessione che s'inserisce nella lunga tradizione di pensiero che risale al *verum est factum* di Giambattista Vico ed al *esse est percipere* del filosofo irlandese George Berkeley. Si veda anche Glaserfeld, E. v. (1996) *Cybernetics and the Art of Living, Cybernetics and Systems*, 27 (6): 489-497; Glaserfeld, E. v. (1997) *Homage to Jean Piaget*, *Irish Journal of Psychology* 18 (2): 293-306; Glaserfeld, E. v. (1998) *The Incommensurability of Scientific and Poetic Knowledge* *Methodologia* 17: 1-7. Glaserfeld, E. v. (1998)

Obituary: Silvio Ceccato (1914-1997) Cybernetics and Systems 29 (3): 213-214; Glaserfeld, Ernst von (1984) *An introduction to Radical Constructivism* in Paul Watzlawick (ed.) *The Invented Reality*. New York: Norton; Glaserfeld, Ernst von *Cognition, Construction of Knowledge, and Teaching Syntheses* 80 (1): 121-140, 1989.

188. Morin Edgar, *Il metodo. Vol. 3: La conoscenza della conoscenza*, Raffaello Cortina, 2007.

189. Edgar Morin, Anne Brigitte Kern, *Terre-patrie*, Seuil, 1996.

190. Morin Edgar, *Il vivo del soggetto*, 1998, p. 192.

191. Si veda a tal proposito proprio la parte IV "Il complesso dell'umano" del *Metodo* 5, p. 251-291.

192. Per avvalorare la tesi secondo cui nell'uomo sono riuniti tutti i misteri, Morin scrive in *L'identità umana*: «Non solo ci troviamo in un'avventura ignota. Siamo abitati dal nostro stesso ignoto. Il volo della rondine, il saltellare del passero, il balzo del giaguaro, la luce di uno sguardo, non c'è nulla in questo mondo che non porti in sé mistero». *Il metodo 5, L'identità umana*, p. 277.

193. Sono proprio Maturana e Varela a fornire una prima definizione di *Autopoiesis* e a coniarne la parola che significa letteralmente "auto-creazione" (dal greco *auto* for "auto"; e *poiesis* per "creazione o produzione"), questo concetto esprime la fondamentale relazione dialettica tra la funzione e la struttura degli organismi viventi.

194. Sul concetto di *Strukturelle Kopplung* Luhmann ritorna anche nell'ultimo testo di sintesi teorica *Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 778 dove si legge «Wir ersetzen dieses Schema durch die Unterscheidung von Autopoiesis und struktureller Kopplung».

195. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 120.

196. Niklas Luhmann, *Sozial Systeme*, p. 481.

197. Kügler Peter, *Konstruktivistische Unzulänglichkeiten Aufklärung und Kritik* 1/2002 S. 89-95; Moreno, Alvaro, Merelo, Juan Julian & Etzeberria, Arantza (1992) *Perception, Adaptation and Learning* In: McMullin, B. (ed.) Proc. of the Workshop "Autopoiesis and Perception", Dublin City Univ., Aug. 25-26 1992; Mpodozis, Jorge, Letelier, Juan Carlos, and Maturana, Humberto (1995) *Nervous System as a Closed Neuronal Network: Behavioral and Cognitive Consequences* In: José Mira and Francisco Sandoval (eds.) *From Natural to Artificial Neural Computation. Lecture Notes in Computer Science* 930, Springer Verlag, pp. 130-136.

198. Come Brockman John (1995), *Francisco Varela – The Emergent Self*, Chapter 12 in *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*. Simon &

Schuster; Cobern, W. W. (1996) *Constructivism And Non-Western Science Education Research Education Research*. International Journal of Science Education, 4(3): 287-302; Dennett, D. C. (1993) Review of F. Varela, E. Thompson and E. Rosch, *The Embodied Mind* American Journal of Psychology, 106:121-126; Günther, Gotthard & Foerster, Heinz von (1967) *The Logical Structure of Evolution and Emanation* In: Roland Fischer (ed.) *Interdisciplinary Perspectives of Time*. New York Academy of Sciences: New York, pp. 874–891;; Kaehr, Rudolf & Goldammer, Eberhard von (1990) *Problems of Autonomy and Discontextuality in the Theory of Living Systems* In: D.P.F. Moeller & O. Richter (eds.) *Analyse dynamischer Systeme in Medizin, Biologie und Ökologie*. Springer: Berlin, pp. 3–12; Kaehr, Rudolf (1999) *Zur Logik der Second Order Cybernetics*, Presentation at "Kybernetische Visionen – (Re)Vision der Kybernetik", Institute für Kybernetik and Gesellschaft für Kommunikationskybernetik, Berlin 26-28 Nov. 1999; Kempf, Herve (1998) *Le cerveau n'est pas un ordinateur: on ne peut comprendre la cognition si l'on s'abstrait de son incarnation. Entretien avec Francisco J. Varela* La Recherche. No. 308, Avril 1998, pp. 109-112.

199. Varela, Francisco J. & Shear, Jonathan *First-person methodologies: what, why, how?* Introduction to: F. Varela and J. Shear (eds.) *The View from Within: First-Person Methodologies*. Imprint Academic: London, 1999; Varela, Francisco J. (1992) *Autopoiesis and a Biology of Intentionality*, in: McMullin, B. (ed.) Proc. of the Workshop "Autopoiesis and Perception", Dublin City Univ., Aug. 25-26 1992.

200. Varela F., *The certainty of Uncertainty*. Imprint Academic, Exeter, UK, 2004.

201. Husserl, E. (1929), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge [Cartesian Meditations and the Paris Lectures]*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

202. Varela, *Self and Non-sense: An Organisms Centred Approach to Immunology*, in «Medical Hypotheses», 4, 1978, pp. 231-267.

203. Varela, Francisco J. (1995), *Heinz von Foerster, the scientist, the man*, Stanford Humanities Review, volume 4, issue 2: *Constructions of the Mind*; Varela, Francisco J. (1996) *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem* Journal of Consciousness Studies (special issue on the hard problems, edited by J. Shear) 3 (4): 330-349.

204. Schwegler, Helmut *Physics Develops Unaffected by Constructivism* Foundation of Science, special issue "The Impact of Radical Constructivism on Science", vol. 6, no. 4: 241-253, 2001.

205. Schmidt, Siegfried J. (1993), *Zur Ideengeschichte des Radikalen Konstruktivismus* In: Florey, Ernst & Breidbach, Olaf (eds.) *Das Gehirn – Organ*

der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie. Akademie-Verlag: Berlin, pp. 327-349. Schmidt, Siegfried J. (1996) *Was leistet ein Vertreter einer historisch-kritischen Hermeneutik für die Kritik am Radikalen Konstruktivismus und an der Empirischen Literaturwissenschaft?* Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 70 (2).

206. Thompson, P. W. (1995) "Constructivism, Cybernetics, and Information Processing: Implications for Technologies of Research on Learning", in: Constructivism in Education, ed. By L.P. Steffe and J. Gale, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1995, 123-133; Scott, Bernard (1996) *Second Order Cybernetics as Cognitive Methodology Systems Research* 13 (3): 393-406; Searle, John R. *Was ist Realismus?* Aus Kapitel 7: Existiert die wirkliche Welt? Teil 1: Angriffe auf den Realismus. In: John R. Searle: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit.* Zur Ontologie sozialer Tatsachen. Deutsch von Martin Suhr. rowohlts enzyklopädie 55587. Reinbek bei Hamburg 1997. S.162-170. Umpleby, Stuart A. (1990) *The Science of Cybernetics and the Cybernetics of Science* Cybernetics and Systems 21 (1): 109-121.

207. Ad analizzare e discutere i differenti approcci all'interno delle scienze cognitive e l'intelligenza artificiale le prospettive del costruttivismo radicale è Ziemke, Tom (2001) *The Construction of 'Reality' in the Robot: Constructivist Perspectives on Situated Artificial Intelligence and Adaptive Robotics* Foundation of Science, special issue "The Impact of Radical Constructivism on Science", vol. 6, nos. 1-3: 163-233. Egli analizza le basi teoriche di autori come von Uexküll, Piaget, come Maturana and Varela. In particolare negli ultimi lavori sulle nuove forme dell'*Intelligenza Artificiale* sui sistemi robotica adattivi e legami intelligenti. Noi discutiamo in dettaglio il ruolo dei processi costruttivi sia nei robots sia negli organismi viventi, pensiamo ad esempio a Zitterbarth, Walter (1991) *Der Erlanger Konstruktivismus in seiner Beziehung zum Konstruktiven Realismus.* Chapter 7 In: Peschl, M. F. (ed.) (1991) *Formen des Konstruktivismus in Diskussion.* Wien: WUV-Universitätsverlag, pp. 73-87.

208. Lator B., *We have never been modern* (tr. by Catherine Porter), Harvard University Press, Cambridge Mass., USA, 1993; *Aramis, or the love of technology*, Harvard University Press, Cambridge Mass., USA, 1996; *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*, Harvard University Press, Cambridge Mass., USA, 1999 e il più recente, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (tr. by Catherine Porter), Harvard University Press, Cambridge, Mass., USA, 2004.

209. Gunther Teubner, "Rights of Non-humans? Electronic Agents and Animals as New Actors" in Po-

litics and Law. In: *Journal of Law and Society* 33, 2006, 497-521 e *Dealing with Paradoxes of Law: Derida, Luhmann, Wiethölter.* ("Storrs Lectures 2003/04", Yale Law School). in: Oren Perez and Gunther Teubner (eds.), *On Paradoxes and Inconsistencies in Law*, Hart, Oxford 2006, 41-64.

210. Se confrontiamo il concetto luhmanniano di paradosso e lo mettiamo a confronto con quello di Derrida, *Ibidem*, p. 45.

211. Il concetto di *interpenetration* ritorna sia nel Luhmann di *Sozial Systeme*, p. sia di *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 108 e p. 378. Abbiamo cercato di collocare il concetto di interpenetrazione all'interno di un'analisi sia biologica (Morin) sia linguistico-filosofica (Gadamer).

212. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 108 e pp. 176-180.

213. Luhmann, Niklas and Martin Albrow. 1985. *A sociological theory of law.* London; Boston: Routledge & Kegan Paul.

214. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 997 e ss.

215. Gadamer Hans G., *Linguaggio* (a cura di D. Di Cesare), Laterza, Bari, 2006. Si veda anche Marino Stefano, *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità. Un itinerario nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Mimesis, Milano, 2009.

216. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 830 e p. 997.

217. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 1088.

218. Luhmann N., *Soziale Systeme*, pp. 391-396, e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 417 e p. 791.

219. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 445.

220. Luhmann N., *Social Systeme*, pp. 57, 182, 493-593, ed in *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., pp. 64, 141, 866-868.

221. Luhmann, N., *Social Systeme*, pp. 51-63, 360-377, 618, ed in *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., pp. 77, 86-88.

222. Luhmann, N., *Social Systeme*, pp. 227-247.

223. Luhmann, N., *Social Systeme*, p. 373, ed il concetto di Reflexivität, p. 601-610, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 757.

224. «Ist die Differenz von Person und Rolle einmal etabliert, ändert sich dadurch die Umwelt psychischer Systeme», *Soziale Systeme*, p. 432.

225. «Während auf der Ebene des Codes, also im Mechanismus der Selbstvariation, die Systeme durch Eigenwerte bestimmt sind, denn das definiert ihren Unterschied im Verhältnis zu anderen Systemen, sind sie auf der Eben der Programme anpassungsfähig», *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 564.

226. *Soziale Systeme*, p. 433 e p. 575-586, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 408, p. 797, p. 848, p. 1122.

227. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi (nuova edizione) 2010.

228. Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001.

229. Gadamer H., *Verità e metodo*, op. cit., p. 562.

230. In questo senso si spiega perchè Gadamer non proceda a quella distruzione e superamento della metafisica, progettati da Heidegger, e ritenga invece di poter instaurare un proficuo legame di continuità con le filosofie di Platone e Aristotele.

231. Pensiamo solo ai testi da poco riediti o tradotti in italiano che sottolineano e riprendono proprio l'attenzione di Michel Foucault per questo tipo di istituzioni sociali della modernità. Foucault Michel, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano, 2010; Foucault Michel, *La società disciplinare* (a cura di Vaccaro S.), Mimesis, Milano, 2009 ed infine la riedizione del corso del 1974/1975 al Collège de France tradotto da Marchetti V.; Salomoni A. con *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano, 2009.

232. Maurice Blanchot, *Michel Foucault come io l'immagino*, 1986, trad. Viana Conti, Costa & Nolan, Genova 1988.

233. Grondin, Jean, 2002, *The Philosophy of Gadamer*, trans. by Kathryn Plant, New York: McGill-Queens University Press; Grondin, Jean, 2003, *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, trans. Joel Weinsheimer, New Haven: Yale University Press.

234. Paul Veyne, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo e la morale*, trad. Massimiliano Guareschi, Ombre corte, Verona 1998.

235. Gadamer indica in sostanza che l'attività dell'interpretazione e della comprensione è connaturata con la condizione stessa dell'esistenza umana, per cui questo movimento gnoseologico in cui consiste l'ermeneutica e il modo più naturale e aderente alla realtà che possa esistere. In questo modo il soggetto è già sempre sottoposto agli effetti della storia e decide anticipatamente di quel che si presenta a questi come problema o come oggetto di ricerca.

236. Luhmann N., *Il paradigma perduto*, Meltemi, Roma, 2005.

237. Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001.

238. *Ibidem*.

239. Si veda in modo specifico la Parte terza "Dall'ermeneutica all'ontologia il filo conduttore del linguaggio" in *Verità e Metodo*, op. cit., p. 783.

240. Si fa qui riferimento a *Truth and Method (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen*

Hermeneutik, 5th ed., 1975) del *Gesammelte Werke*, 10 vols., Tübingen: J.C.B. Mohr. Abbiamo qui fatto riferimento all'edizione integrale con testo a fronte.

241. Marino Stefano, *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità. Un itinerario nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Mimesis, Milano, 2009.

242. Gadamer Hans G., *Linguaggio* (a cura di D. Di Cesare), Laterza, Bari, 2006.

243. Gadamer H., *Verità e Metodo*, p. 807.

244. *Ibidem*.

245. Gadamer Hans G., *Linguaggio* (a cura di D. Di Cesare), Laterza, Bari, 2006.

246. Di Cesare Donatella, *Gadamer*, Mulino, Bologna, 2007.

247. Gadamer Hans G., *Linguaggio* (a cura di D. Di Cesare), Laterza, Bari, 2006.

248. Si veda la già ricordata opera giovanile dell'autore tedesco, *L'etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo* ed il testo *L'inizio della filosofia occidentale*, cit.

249. Morin E., *Il metodo 5, L'identità umana*, p. 261.

250. Emerge in tal senso, il legame culturale di Foucault con la fenomenologia francese contemporanea (Bataille, Blanchot, Deleuze, Klossowski), attraverso la decisiva lettura che ne ha dato Lacan. Il soggetto o alla soggettività viene assegnata: una posizione fondamentale, anche e addirittura fondativa, da parte della filosofia dominante in Francia negli anni sessanta, una filosofia incapace, secondo Foucault, di recepire una idea di soggetto diversa da quella, appunto fenomenologica, di «donatore di senso».

251. Searle John R., *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, 2009, e si veda anche *Coscienza linguaggio società* (a cura di Perone U.), Searle John R., 2009, Rosenberg & Sellier.

252. Edgar Morin, *L'uomo e la morte*, Meltemi, 2002.

253. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Strutturale. Dai sistemi del linguaggio alle società umane*, Saggiatore, Milano. Si veda sempre dello stesso autore anche, *Il pensiero selvaggio*, Saggiatore, Milano. Rilevare strutture profonde nell'organizzazione delle comunità umane, è stato il grande contributo dato alle scienze sociali dal padre dell'antropologia francese.

254. De Siena Santa, *La sfida globale di Edgar Morin*, Besa, 2002.

255. Luhmann N., *Sistemi sociali*, Mulino, Bologna, pp. 445.

256. Corsivo nostro. L'idea di radicalizzazione della coscienza, sottintende l'idea che vi sono diversi livelli di coscienza, dai più superficiali ai più «radicali», e che nell'analisi noi ci muoviamo a diversi livelli di co-

scienza delle strutture, ne siamo consapevoli a diverso livello, ci muoviamo all'interno delle strutture sociali (classi, genere, atteggiamenti, tecniche, etc.) ma non possiamo pensare che la conoscenza della strutture sociali arrivi ad un punto di perfetta sovrapposizione tra gli schemi di analisi del soggetto studioso-ricercatore e la Società. Questo punto è essenziale. Le strutture sociali sono aperte nel loro essere ma chiuse solo per noi che le andiamo a studiare, per l'epistemologia della conoscenza, si può avere conoscenza solo di ciò che possiamo pensare, chiuso, stabile, concluso. *Ibidem*, p. 447.

257. Morin Edgar, *Il Metodo 5. L'identità umana*, p. 244.

258. Morin Edgar, *Il Metodo 5*, p. 245.

259. *Ibidem*.

260. *Ibidem*.

261. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, p. 23.

262. Vi è anche da dire che Luhmann non fa mai cenno alla teoria filosofico-strutturalista della scuola francese, ad autori che in diversi modi si sono soffermati su tale problematica, come Gilles Deleuze, il cui testo *Strutturalismo*, Edizioni SE, Torino, 2004 è in realtà anche un testo di sintesi, e quindi una sorta di manifesto del problema strutturalista, ma anche alle prospettive sia convergenti sia divergenti di filosofi come Michele Foucault, sia di un autore decostruzionista come Derrida, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1998. Tutto sommato il riferimento alla teoria strutturalista di Luhmann è monco ed acefalo, ma per l'autore è solo un punto di partenza per avviare il suo discorso e per superare in parte la teoria "strutturalista".

263. Luhmann N., *Sistemi sociali*, p. 450.

264. Pier Paolo Donati. *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano, 1991. Un testo in cui Donati si confronta con la sociologia funzionalista di J.C. Alexander e N. Luhmann a partire dalla svolta costruttivista che la teoria dell'autopoiesis ha introdotto nelle scienze sociali. In dialogo con l'opera di Achille Ardigò, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Roma-Bari, 1988, Donati presenta una "sociologia relazionale" che intende superare le contrapposizioni fra teorie dell'azione e teorie del sistema sociale.

265. Parsons Talcott, *Per un profilo del sistema sociale*, Meltemi (a cura di Bortolini M.), Roma, 2001, ma si veda soprattutto *Prolegomeni a una teoria delle istituzioni sociali*, Parsons Talcott, 1995, Armando Editore ed il testo, Parsons Talcott (a cura di Sciortino G.), *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, 1987.

266. Approfondiremo nelle pagine successive tale concetto di *order from noise* a proposito dei problemi comunicativi della ridondanza e dell'irritazione («*Irritationen*») create dai sistemi comunicativi, vedi anche *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 785.

267. «Damit ist auch gesagt, dass eine "Übertragung" von Information von einem Lebewesen auf ein anderes (bzw. von einem Bewusstseinssystem auf ein anderes) unmöglich ist», *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 194.

268. *Sistemi sociali*, p. 207.

269. «Dies ist nur möglich, wenn doppelte Kontingenz durch persönliche Zurechnung operationalisiert wird», *Soziale Systeme*, pp. 304-306.

270. Si guardi anche a cosa scrivono Maturana e Varela a proposito dell'interazione in Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis e Cognizione*, Marsilio Editore, Venezia, pp. 75. «Un organismo può modificare l'interazione con un altro organismo in due modi fondamentali: a) Interagendo con esso in maniera che diriga entrambi gli organismi l'uno verso l'altro in modo tale che il comportamento di ciascuno di loro che ne segue dipenda strettamente dal comportamento seguente dell'altro, per esempio corteggiamento e lotta. Una catena di comportamenti allacciati può essere così generata dai due organismi. b) Orientando il comportamento dell'altro organismo verso qualche parte del suo dominio di interazioni differente dall'interazione attuale, ma comparabile all'orientamento di quella dell'organismo orientante. Ciò può avere luogo solo se i domini di interazione dei due organismi sono largamente coincidenti; in questo caso non viene messa in luce nessuna catena intrecciata di comportamento perché la condotta susseguente dei due organismi dipende dall'esito di interazioni indipendenti, sebbene parallele».

271. Abbiamo visto che in forma analoga lo stesso problema si presentava nel processo comunicativo e che in parte esso ricomprende le dinamiche del processo interattivo.

272. È doveroso ricordare che se è vero che Parsons parla di *social actors*, egli non specifica la natura di questi attori, che comunque hanno sempre una natura individuale, mentre per Luhmann gli attori sociali non corrispondono mai a semplici individui o persone, ma vengono definiti sistemi psichici. «Chiameremo *persone* quei sistemi psichici che vengono osservati da altri sistemi psichici o da sistemi sociali » Luhmann, *Sistemi sociali*, pp. 211.

273. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 814.

274. *Soziale Systeme*, pp. 148, 411, 570, 603 e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 322, 327, 397.

275. Luhmann, riportando parte della definizione aristotelica, scrive: «va quindi considerato contingente ciò che non è né necessario né impossibile, ciò che, di conseguenza, può essere così come effettivamente è (era, sarà) ma è possibile anche diversamente», *Sistemi sociali*, p. 207.

276. Niklas Luhmann, *Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen*, in Peter Fuchs, Andreas Gibel (Eds.), *Der Mensch - das Medium der Gesellschaft*, Frankfurt/M: 40-56.

277. Se è vero che l'azione riflessa proponendo la metafora dello specchio, ripropone sempre una nozione di soggettività (l'immagine riflessa non è mai l'immagine riflettente) è anche vero che questo tipo di concezione rivela la relazione autoreferenziale. .

278. Luhmann, De Giorgi, *Teoria della società*, op. cit.

279. „Was ist Kommunikation?“ in *Soziologische Aufklärung 6 Auflage. Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag - Köln und Opladen, 1995, p. 113.

280. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, pp. 22-23.

281. «Riconsiderate tutta quanta la filosofia del XIX secolo – o almeno una buona parte: in ogni caso Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, lo Husserl della Krisis, e anche Heidegger – e potrete vedere come persino all'interno di questa tradizione, sia essa squalificata, svalutata, presa di mira criticamente, o al contrario esaltata come nel caso di Hegel, sempre la conoscenza – l'atto di conoscenza – rimanga legata alle esigenze della spiritualità. In tutte queste filosofie, infatti, una determinata struttura di spiritualità tenta di connettere la conoscenza, l'atto di conoscenza, le condizioni di tale atto di conoscenza, e infine i suoi effetti, a una trasformazione nell'essere stesso del soggetto», M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, p. 25.

282. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* (2001), Edizione stabilita da F. Gros, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

283. Morin E., *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 261.

284. Morin E., *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 261.

285. Morin E., *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 264.

286. Morin E., *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 276.

287. Morin E., *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 260.

288. Morin E., *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 260.

289. Morin E., *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 260.

290. Morin E., *Il metodo. Vol. 4: Le idee: habit, vita, organizzazione, usi e costumi*, Raffaello Cortina, 2008.

291. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 757.

292. Luhmann N., *Sistemi sociali*, p. 608.

293. Simmel Georg, *Individuo e gruppo*, Armando Editore, Roma, 2006.

294. Luhmann N., „Individuum, Individualität, Individualismus“, *Gesellschaftstruktur und Semantik*, Bd 3, Frankfurt, 1989, pp. 149-258.

295. Simmel G., *La metropoli e la vita dello spirito*, op. cit.

296. Simmel G., *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Bunker & Humboldt, Leipzig 1980 (tr. it. *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1998), pp. 164-165.

297. Simmel Georg, *I problemi fondamentali della filosofia*, 2009, SE.

298. Luhmann chiama le ideologie «descrizioni di società»; «individualismo», «socialismo», «comunismo», «liberalismo» non sono altri che diversi modo di descrivere la società che in epoche storiche diverse s'impongono nel terreno della semantica sociale, ma non sono caratteristiche strutturali del rapporto individuo-società. V. *Sistemi Sociali*, p. 417.

299. Edgar Morin, *Il Metodo*, p. 279.

300. Sul concetto di *coscienza sistemica* si veda *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 874-885.

301. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., pp. 92-97.

302. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 875.

303. Luhmann N., *Sistemi sociali*, op. cit., p. 423.

304. Niklas Luhmann, „Individuum, Individualität, Individualismus“ *Gesellschaftstruktur und Semantik*, Bd 3, Frankfurt, 1989, pp. 149-258.

305. Wilhelm von Humboldt, *Theorie der Bildung des Menschen*, werke, vol. I, Darmstadt, 1929, pp. 325 ss.

306. «Kulturen in modernen Sinne ist immer die als Kultur reflexivierte Kultur, also eine im System beobachtete Beschreibung», *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 880, si veda anche Burkart Günter, Runkel Gunter, *Luhmann und die Kulturtheorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2004.

307. Si veda a tal proposito anche il testo di Burkart Günter, Runkel Gunter, *Luhmann und die Kulturtheorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2004.

308. Luhmann N., *Sistemi sociali*, p. 417.

309. Morin E., *Il metodo 5*, p. 261.

310. Gadamer H., *Verità e Metodo*, p. 45.

311. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1067.

312. Luhmann N., *Sistemi sociali*, p. 417.

313. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 174-175.

314. Morin E., *Introduzione al pensiero della complessità*, p. 81.

315. Ludwig von Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi*, Mondadori, Milano, p. 188.

316. Come scrive Morin «l'azione presuppone la complessità, vale a dire l'alea, caso, iniziativa, decisione, coscienza delle derive e delle trasformazioni», Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, p. 81.

317. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 171.
318. *Illuminismo sociologico*, p. 92.
319. Si veda anche l'articolo Niklas Luhmann, *Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung*, "Zeitschrift für Soziologie", n° 11 del 1982, Ferdinand Enke Verlag Stuttgart, pp. 366-379.
320. Edgar Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
321. *Sistemi sociali*, p. 429.
322. «Ciò che ci crea problemi in Europa sono le persone che, nate di rango sociale inferiore hanno ricevuto un'educazione tale da suscitare in loro il desiderio di uscirne, senza che essa gliene fornisca i mezzi. In America, questo inconveniente dell'educazione praticamente non esiste. L'istruzione fornisce sempre i mezzi naturali per arricchirsi e non crea alcun malessere sociale» *Alexis de Tocqueville, Cahiers n. a.2/3* probabilmente scritto il 22 Settembre 1831. Facciamo riferimento al testo in edizione originale.
323. *Sistemi sociali*, p. 429.
324. Niklas Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, Gesellschaft Struktur und Semantik, Bd 3, Frankfurt, 1989, pp. 149-258.
325. Luhmann N., *La realtà dei mass media*, pp. 75-79.
326. Foucault Michel, *Eterotopia*, Mimesis, Milano, 2010.
327. *Ibidem*.
328. Foucault M., *La prosa del mondo*, BUR Rizzoli, 2009.
329. Foucault M., *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi (1975-1984)*, duepunti editore, Palermo, 2009.
330. Luhmann N., *Essays on self-reference*, Columbia University Press, 1990S.
331. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 366.
332. Un neologismo che povertà Luhamnn a usare il verbo «Copieren», *Soziale Systeme*, p. 430.
333. N. Luhmann, *Sistemi sociali*, p. 431.
334. N. Luhmann, *Com'è possibile l'ordine sociale*, p. 88.
335. Simmel G., *Sociologie*, p. 25 e ss. e anche *Grundfragen der Soziologie*, p. 72.
336. Un concetto che era una compresenza di elementi individuali e sociali nella coscienza, diviene in Simmel, il costituirsi di ogni persona in parte in modo puramente personale, in parte in modo puramente sociale, e che essa percepisca porprio ciò anche nell'altro.
337. Bisogna tenere presente che per Luhmann, la socializzazione è la prestazione *per excellence* della modernità. «18. Jahrhundert kommt es, zunächst in den "bürgerlich" Schichten, zu neuen Formen der Sozialisation, die nicht mehr voraussetzen, dass das Kind durch Herkunft schon definiert ist und nur gegen Verführungen und Korruption geschützt und mit statusbezogenen Fähigkeiten ausgestattet werden müssen» *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 741.
338. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 1016.
339. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 1031.
340. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 1061.
341. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., p. 1031.
342. Luhmann N., *Sistemi Sociali*, p. 682.
343. Edgar Morin, *La Méthode*, vol. 1, op. cit., p. 201.
344. Luhmann N., *Soziale Systeme*, p. 614.
345. Luhmann N., *Soziale Systeme*, p. 614.
346. «Symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedien können, wie alle Kommunikation, nur di Gegenwart benutzen, um die Differenz von Spezifikation und Generalisierung (Kondensation und Konfirmation) zu überbrücken. Und dies, kann nur mittels einer Führung durch die Erwartung geschehen, die dass Medium selbst produziert und reproduziert. Insofern kann man von Selbstvaliderung sprechen», *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 396.
347. Si veda Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit.
348. «Alles Elemente des Bewusstsein sind auf Reproduktion des Bewusstsein hin angelegt, und dies Undsowweiter kann ihnen nicht abgesprochen werden, ohne dass ihnen Charakter als Element des autopoietischen Reproduktionzusammenhanges verlören», *Soziale Systeme*, p. 374.
349. «In diesen Diskussionstand hat Humberto Maturana mit dem Begriff der Autopoiesis ein neues Moment eingeführt. Autopoietischen Systeme sind Systeme, die nicht nur ihre Strukturen, sondern auch die Elemente, aus denen sie bestehen, ihm Netzwerke eben dieser Elemente selbst erzeugen», Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 65.
350. Rasch William, *Niklas Luhmann's Modernity: The Paradoxes of Differentiation*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.
351. Bühl, Walter L. (2000) *Luhmanns Flucht in die Paradoxie* In: P.-U. Merz-Benz & G. Wagner (eds.) *Die Logik der Systeme: Zur Kritik der systemtheoretischen Systemtheorie* von Niklas Luhmann. Universitätsverlag Konstanz, pp. 225-256.
352. Bühl, Walter L. *Grenzen der Autopoiesis*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39: 225-254 e Dimitrov, Robert, *Interpersonal Auto-*

poiesis, Vladimir & Ebsary, 2000, pp. 51-60.

353. Luhmann, N. "The Autopoiesis of Social System" in: F. Geyer and J. van der Zouwen (eds.), in *Sociocybernetic Paradoxes*, Sage, London, 1986, 172 pp.

354. Glanville, Ranulph, *The Self And The Other: The Purpose Of Distinction* in: Trapp, R. (ed.) *Cybernetics and Systems '90*. World Scientific: Singapore, 1990; Glanville, Ranulph *Chasing The Blame* In: Lasker, G. (ed). *Research on Progress – Advances in Interdisciplinary Studies on Systems Research and Cybernetics* Vol. 11, IIASSRC. Windsor: Onta, 1995; Robin McKinnon-Wood and Gordon Pask: *A Lifelong Conversation Cybernetics & Human Knowing*. A Journal of Second Order Cybernetics & Cyber-Semiotics, Vol. 3, n. 4.

355. Glanville, Ranulph, "A Ship without a Rudder" in: Glanville, R. and de Zeeuw, G. (eds.) in *Problems of Excavating Cybernetics and Systems*. BKS, Southsea, 1995.

356. Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 156.

357. *Ibidem*.

358. *Ibidem*.

359. Il gioco che in inglese sembra più evidente tra «representation», «represented» e «representer» and «representee» caratterizza questo tipo di approccio. Il processo di comunicazione sistemica considera i due partecipanti al processo comunicativo come attori del «cybernetic system» nella dinamica del «representer» e del «representee» che condividono una «representation» (fatta di rappresentazioni di rappresentazioni e così ripresentata «represented»). Glanville, Ranulph, *A (Cybernetic) Musing: The Gestation of Second Order Cybernetics, 1968-1975 - A Personal Account Cybernetics & Human Knowing* in *A Journal of Second Order Cybernetics & Cyber-Semiotics*. Volume 5, No. 2 1998.

360. Per un'analisi della costruzione sociale del tempo nella prospettiva sistemica si rimanda al "Kapitel 5: Selbstbeschreibungen" paragrafo XXII- *Temporalisierungen* di *Die Gesellschaft der Gesellschaft* pp. 997-1015.

361. N. Luhmann e R. De Giorgi, *Teoria della società*, 1992, p. 94.

362. Si veda a tal riguardo anche l'"Introduzione" a *Sistemi Sociali*, già citata di Alberto Febbrajo.

363. Lator B., *We have never been modern* (tr. by Catherine Porter), Harvard University Press, Cambridge Mass., USA, 1993; *Aramis, or the love of technology*, Harvard University Press, Cambridge Mass., USA, 1996; *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*, Harvard University Press, Cambridge Mass., USA, 1999 e il più recente, *Politics of Nature:*

How to Bring the Sciences into Democracy (tr. by Catherine Porter), Harvard University Press, Cambridge, Mass., USA, 2004.

364. Gunther Teubner, "Rights of Non-humans? Electronic Agents and Animals as New Actors" in *Politics and Law*. In: *Journal of Law and Society* 33, 2006, 497-521 e *Dealing with Paradoxes of Law: Derrida, Luhmann, Wiethölter* ("Storrs Lectures 2003/04", Yale Law School); anche in Oren Perez and Günther Teubner (eds.), *On Paradoxes and Inconsistencies in Law*, Hart, Oxford 2006, 41-64.

365. Si pensi a quello a cui già facevamo riferimento prima, alla comunicazione tra *non-human* and *animals* così come messa in evidenza da Gunther Teubner, nelle opere e articoli citati.

366. Salvatore Natoli, *Il buon uso del mondo*, Mondadori, 2010.

367. Si veda anche Massimo De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

368. Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 413.

369. *Ivi*.

370. Tra gli stoici più importanti troviamo numerosi filosofi e uomini di stato greci e romani. Il disprezzo per le ricchezze e la gloria mondana la resero una filosofia adottata sia da imperatori (come Marco Aurelio, autore dei *Colloqui con se stesso*) che da schiavi (come Epitteto). Cleante, Crisippo, Seneca, Catone, Anneo Cornuto e Persio furono importanti personalità della scuola stoica.

371. Si veda oltre alla biografia di Foucault di Paul Veyne. Il testo Paul Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Garzanti, Milano, 2010 per un'analisi delle considerazioni politiche dello stesso autori il riferimento è a Sorrentino Vincenzo, *Il pensiero politico di Michel Foucault*, op. cit. ed al libro di Antonella Cutro, *Michel Foucault. Tecnica e vita. Biopolitica e filosofia del bios*, Bibliopolis, Napoli, 2004.

372. In questo senso muovono lo Hume del *Trattato sulla natura umana* con il significativo sottotitolo *Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali*.

373. De Cristofaro Ernesto, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere di Michel Foucault e Niklas Luhmann*, 2007, Ombre Corte.

374. Hume, *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pp. 874-875.

375. «Se io osservo una palla che si muove verso un'altra in linea retta, subito ne deduco che esse si urteranno e che la seconda entrerà in movimento. è questa l'inferenza dalla causa all'effetto, e di tale natura sono tutti i nostri ragionamenti nella pratica quotidiana; su di essa si basa tutta la nostra fiducia negli

avvenimenti storici e ogni scienza, tranne la geometria e l'aritmetica. Se riusciamo a spiegare l'inferenza che facciamo dall'urto di due palle, saremo in grado di giustificare la stessa operazione dello spirito in ogni altro caso», *Ibidem*.

376. *Ibidem*.

377. Hume, *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pp. 875.

378. *Ibidem*.

379. Interessante anche quanto scrive un filosofo come Giacomo Marramao «vi è più Kant che Hegel nell'approccio luhmanniano ai temi della "complessità" e della "contingenza". E, se proprio volessimo proseguire a ritroso nella ricerca dei precursori filosofici, dovremmo forse fare il nome di Leibniz: autore decisivo per affermare il modo in cui Luhmann imposta i rapporti tra realtà e possibilità, "mondo reale" e "mondi possibili", Giacomo Marramao, "Introduzione" a Niklas Luhmann, *Com'è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Bari, 1985.

380. «Kultur in modernen Sinne ist immer die als Kultur reflektierte Kultur, also eine im System beobachtete Beschreibung», *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 880, si veda anche Burkart Günter, Runkel Gunter, *Luhmann und die Kulturtheorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2004.

381. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., si veda in particolare "Kapitel 5: Selbstbeschreibungen", in modo particolare par. XI "Natur und Semantik", pp. 989-996.

382. Il "politeismo dei valori" (espressione che Weber mutua in parte da John Stuart Mill) si declina nell'etica sotto forma del dualismo tra l'*etica dei principi (Gesinnungsethik)* – anche detta etica delle intenzioni o delle convinzioni – e l'*etica della responsabilità (Verantwortungsethik)*. Max Weber, *Tra due leggi* (1916). Se in Marx e in Hegel vi era il "superamento" dialettico, in Weber regna invece l'accettazione, cosicché il suo si presenta come un "individualismo eroico" che accetta come destino il frazionamento dei valori. È evidente che la teoria weberiana dell'origine dello spirito capitalistico è in contrasto con la concezione marxista, dal momento che rovescia il rapporto tra struttura economica e sovrastruttura; del resto, Weber aveva già polemizzato con la concezione materialista della storia negli scritti metodologici.

383. Luhmann N., *Sistemi sociali*, p. 220.

384. Si veda il XI «Ansprüche an Rationalität» in Luhmann N., *Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 17.

385. A tal proposito ed in chiave sistemica è interessante riportare quanto ancora Natoli scrive: «Si consideri un qualsiasi individuo e si cerchi di definirne l'identità. Prendiamo, per esempio, un medico: la sua pratica ha a che fare con la salute e la malattia, e la

sua identità è certamente definita dall'ambito in cui tale pratica viene esercitata e, soprattutto, dal sistema in cui opera (in questo caso, dal sistema sanitario). ora, quando qui parlo d'identità, non mi riferisco solo a quella «autoriflessiva» – a ciò che quell'individuo pensa di sé o all'idea che ha del suo lavoro – ma piuttosto alle aspettative che gli utenti hanno su di lui. A fare sistema, infatti, è proprio il rapporto «prestazione/aspettativa»: è la collocazione sociale – il sistema di appartenenza – che determina l'identità di un soggetto», Salvatore Natoli, *Il Buon Uso del Mondo*, p. 126.

386. Morin E., Nicolas Hulot, *L'an I de l'ère écologique: La Terre dépend de l'homme qui dépend de la Terre*, Tallandier, 2007.

387. Luhmann N., *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Westduetscher Verlag – Köln und Opladen.

388. Si veda anche Morin E., *Lo spirito del Tempo*, op. cit.

389. Si faccia riferimento a quanto sostenuto da Edgar Morin ne *Il Metodo 5. L'identità umana*, op. cit.

390. Morin E., *Il metodo. Vol. 3: La conoscenza della conoscenza*, Raffaello Cortina, 2007.

391. Luhmann N., *Soziale Systeme*, op. cit., p. 457.

392. Si veda l'ultimo capitolo di *Soziale Systeme* di Luhmann Niklas, *Konsequenzen für Erkenntnistheorie*, pp. 647-662.

393. Luhmann N., *Conoscenza come costruzione*, Armando Editore, Roma, 2008.

394. Luhmann N., *Osservazioni sul moderno*, Armando Editore, 2006.

395. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 814.

396. Barcellona P., De Giorni R., Natoli S., *Fine della storia e mondo come sistema*, Edizioni Dedalo, 2003, pp. 118-119.

397. Nietzsche F. *Frammenti postumi. Vol. 5: Inverno-primavera 1875-primavera 1876*, in *Opere*, Adelphi, Milano 2009.

398. Nietzsche F., *Frammenti postumi 1887-1888* in *Opere*, Milano, Adelphi, 1971, vol. VIII, t. II, p. 44.

399. Foucault M., *L'archeologia del sapere*, Bur, Rizzoli, 1999, p. 19.

400. Luhmann N., *Il paradigma perduto*, Meltemi, Roma, 2005.

401. Gadamer H., *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico* (a cura di Mecacci A.), Donzelli, Roma, 2004.

402. Gianni Vattimo, in "Introduzione" a *Verità e Metodo*, p. LII.

403. *Ibidem*, LI.

404. Foucault M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, p. 184.

405. Luhmann N., *Organizzazione e decisione*, Bruno Mondadori, Milano 2005 (ed. orig. *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden, 2000).

406. Niklas Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979 (ed. orig. *Macht*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1975; saggio introduttivo e cura di Danilo Zolo, trad. di Reinhard Schmidt e Danilo Zolo).

407. Si veda il par. XII Kapitel II di *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 393.

408. Salvatore Natoli, *Il buon uso del mondo*, p. 100.

409. *Ibidem*, p. 102.

410. *Ibidem*.

411. *Ivi*, p. 112.

412. Foucault M., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, 1974.

413. *Ivi*, p. 177.

414. Michel Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, p. 184.

415. Morin Edgar, *Il metodo 5. L'identità umana*, p. 152, lo stesso concetto è espresso a p. 319 del *Metodo 1*.

416. *Ibidem*.

417. Jean Baudrillard, *Dimenticare Foucault*, a cura di Pietro Bellasi, Cappelli, Bologna 1977, si veda anche il testo di Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault* (1983), con un'intervista e

due saggi di Michel Foucault trad. Daniele Benati, Mauro Bertani, Ivan Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

418. Come scrive Beniamino Placido, «quel chiacchiericcio diffuso (molto diffuso) che vien fuori dalla lettura combinata di Nietzsche, Derrida, Lacan, Heidegger», in Beniamino Placido, *Nautilus. La cultura come avventura*, Laterza, 2010, p. 201.

419. Raymond Aron, *La storia del pensiero sociologico*, op. cit.

420. Raymond Aron, *La storia del pensiero sociologico*, op. cit.

421. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 51.

422. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 51.

423. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 52.

424. Bertani, M., Fontana, A. in "Note dei curatori" a *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 248.

425. Foucault M., *Dits et écrits*, 1994, vol. IV, p. 242.

426. Foucault M., *Bisogna difendere la società*, p. 45.

427. Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001.

428. Morin E., *Il metodo 2. La vita della vita*, p. 87.

429. Morin E., *Il metodo. Vol. 4: Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Raffaello Cortina, 2008.

