

Indice

Introduzione all'edizione italiana, di <i>Alberto Febbrajo</i>	p. 9
Prefazione	57
Introduzione: Un cambiamento di paradigma nella teoria dei sistemi	65
I. Sistema e funzione	81
II. Senso	147
III. Doppia contingenza	205
IV. Comunicazione ed azione	251
V. Sistema e ambiente	305
VI. Interpenetrazione	351
VII. L'individualità dei sistemi psichici	413
VIII. Struttura e tempo	445
IX. Contraddizione e conflitto	559
X. Società e interazione	627
XI. Autoriferimento e razionalità	671
XII. Conseguenze per la teoria della conoscenza	727
Appendice: Tradurre la complessità. Note bilingui sul lessico <i>luhmanniano</i> , di <i>Reinhard Schmidt</i>	745

eliminato
GOETHE-INSTITUT
BIBLIOTHEK
GOETHE-INSTITUT ROM
- Bibliothek -
Centro Culturale Tedesco

90/401

ISBN 88-15-02489-1

Edizione originale: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984. Copyright © 1984 by Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Copyright © 1990 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Alberto Febbrajo (prefazione, introduzione e capp. 2, 8) e di Reinhard Schmidt (capp. 1, 3-7, 9-12).

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Autoriferimento e razionalità

1. Frutto di un duplice cambiamento di paradigma, la nozione di autoriferimento, collocata al centro della teoria sistemica, è stata il punto di partenza delle nostre indagini. Nel quadro di un'analisi dei sistemi sociali possiamo fare a meno di chiarire che senso avrebbe il tentativo di qualificare come sistemi le forme o gli oggetti che non presentano alcun autoriferimento¹. Possiamo inoltre trascurare una questione generale, rilevante per la teoria della conoscenza (o per la teoria del senso), la questione cioè della possibilità o impossibilità di *osservare* forme o oggetti che non presentano alcun autoriferimento; in altri termini, l'ipotesi secondo la quale sarebbe sempre dato per scontato, già all'atto dell'osservazione, che l'entità osservata si riferisca a se stessa, cerchi di essere e restare identica a se stessa e si distingua dal suo ambiente. Problemi del genere non rientrano nell'ambito della nostra indagine, in quanto i sistemi sociali sono, senza alcun dubbio, oggetti autoreferenziali e possono essere osservati e descritti come sistemi solo se si tiene conto della circostanza che essi, in ogni operazione, si riferiscono anche a se stessi².

Se prescindiamo dalla teoria sistemica, le posizioni assunte in merito dalle scienze sociali permangono ambivalenti. Da un lato, sulla scia di un'importante tradizione, si riserva l'autoriferimento alla coscienza dei «soggetti» escludendo quindi esplicitamente gli oggetti (!), e interpretando i soggetti come individui che «individuo» se stessi. Di conseguenza, l'autoriferimento che «individuo» esclusivamente nella sfera della coscienza³, ricorre pertanto esclusivamente nella sfera della coscienza. Solo facendo appello alla coscienza sarebbe possibile l'osservazione, la quale si troverebbe necessariamente confrontata con oggetti cui non è sempre attribuibile una coscienza. La differenza fra soggetto e oggetto diventa così il presupposto per ogni ulteriore trattamento di informazioni. Proprio nell'ambito

delle scienze sociali, tuttavia, si rilevano (non casualmente ma sistematicamente, non occasionalmente ma costantemente) una serie di dati di fatto che non possono essere riferiti in modo univoco a tale differenza. Ciò che è sociale non può essere mai ridotto totalmente alla coscienza individuale; non può essere compreso per intero entro una coscienza, né può essere inteso come somma dei contenuti delle coscienze di più individui, e ancor meno come riduzione di tali contenuti a determinati ambiti di consenso. L'esperienza del Sociale, e più ancora l'attività pratica entro contesti che assumono un senso sociale, partono sempre dall'assunto che questa riduzione sia impossibile. Solo per questo possiamo, ad esempio, ingannare o tenere di essere ingannati, trattenere determinate informazioni, comunicare in modo volutamente ambiguo, o, più in generale, non ignorare l'importanza della ignoranza. Soltanto in questo modo può accadere che la differenza di tempo diventi rilevante per il livello di informazione di cui dispongono persone diverse, soltanto così è possibile la comunicazione. L'esperienza del carattere irriducibile della dimensione sociale entra a far parte della costituzione del Sociale: non è altro che l'esperienza dell'autoriferimento della dimensione sociale.

Resta ovviamente assodato che anche i sistemi psichici sono sistemi autoreferenziali. Essi, come abbiamo descritto nel settimo capitolo, elaborano il loro autoriferimento sotto forma di coscienza. Gli psicologi s'imbattono talvolta in simili dati di fatto, in occasione di una critica dello schema relativo al binomio stimolo/risposta o di una critica della concezione basata su variabili indipendenti⁴. Ma quanto più queste ricerche si riferiscono in modo preciso ad uno specifico tipo di sistemi, tanto meno sarà possibile farne discendere delle conseguenze dirette per l'autoriferimento dei sistemi sociali⁵.

Chi condivide tutto questo, ha già rinunciato al presupposto secondo il quale la coscienza sarebbe il soggetto del mondo. Viene così a cadere la scissione dei fatti della coscienza in fatti empirici e fatti trascendentali. Se si vuole salvare la terminologia incentrata sul soggetto, si può ancora affermare che una coscienza è un soggetto del mondo accanto al quale esistono altri tipi di soggetti, soprattutto i sistemi sociali. Oppure, che l'autoriferimento basato sul senso è il soggetto del mondo. Oppure, che il mondo è un correlato del senso. Tesi di questo tipo fanno comunque saltare la chiara differenza cartesiana fra

soggetto e oggetto. Il concetto di soggetto diventa inservibile se si cerca di coglierlo a partire da questa differenza, in quanto la differenza stessa viene, per così dire, soggettivata. Il soggetto autoreferenziale e l'oggetto autoreferenziale vengono concepiti in modo isomorfo — così come, in Kant, avviene, in fondo, anche per la ragione e per la cosa in sé. Non sarebbe forse sufficiente allora il semplice concetto di autoriferimento⁶?

Questo cambiamento comporta tuttavia una serie di difficoltà di tipo puramente linguistico che hanno finora costituito un costante peso per le nostre analisi. Anche il linguaggio, come la filosofia della coscienza, tratta di soggetti. Tutti i verbi presuppongono che sia noto, o almeno intuibile, a chi o a che cosa si riferiscono, mentre il carattere autoreferenziale che elimina l'indagine ulteriore sul chi o sul cosa (neveica, si fa notte, si tratta di) risulta purtroppo formulabile solo in poche eccezioni. Molti verbi, il cui uso non possiamo né vogliamo evitare, rimandano, nella loro accezione quotidiana, ad un autore dell'operazione dotato di coscienza. Si pensi, ad esempio, a: osservare, descrivere, riconoscere, spiegare, attendere, agire, distinguere, attribuire. Ma questa accezione quotidiana non è confortata da un'evidenza teorica⁷. È stato per noi necessario eliminare, per precise ragioni teoriche, il presupposto che lega il riferimento al soggetto (linguistico) proprio di tali verbi, alla coscienza. Essi vanno letti, nel presente testo, in modo da riferirli ad un autore descrivibile come sistema autoreferenziale, ma che, non essendo necessariamente un sistema psichico, non esegue necessariamente le proprie operazioni sotto forma di coscienza. Ciò discende dalla distinzione fra sistemi psichici e sistemi sociali⁸.

Il concetto di sistema autoreferenziale gode di minor credito del concetto di soggetto, ma è anche meno soggetto ad abusi. Anzitutto, non essendo in alcun modo incentrato su un soggetto (e neppure su un certo tipo di soggetti), questo concetto si addice meglio alla visione acentrica del mondo che è propria della scienza odierna. Occorre tuttavia fissare in modo sufficientemente netto il significato del concetto e i suoi limiti di applicazione — soprattutto per cercare di impedire una contaminazione da parte della terminologia incentrata sul soggetto. Questa chiarificazione ci porterà a distinguere più tipi di autoriferimento che possono sussistere l'uno accanto all'altro entro i sistemi sociali. La loro descrizione più precisa

formerà la parte principale del presente capitolo, e preparerà una presa di posizione sul tema della razionalità.

2. Definiremo il concetto di «riferimento» in modo da avvicinarlo al concetto di osservazione, intendendo con esso un'operazione composta dagli elementi della distinzione e della designazione (*distinction* e *indication* nella terminologia di Spencer Brown). Si tratta della designazione di qualcosa nel contesto di una distinzione (introdotta anch'essa in termini operativi) da qualcosa d'altro. Il riferimento diventa osservazione se tale distinzione viene usata per acquisire informazioni su ciò che viene designato (il che richiede generalmente distinzioni più nettamente delimitate). Normalmente il riferimento sarà guidato da un interesse all'osservazione, quindi da un interesse all'acquisizione di informazioni. Nonostante ciò, intendiamo mantenere la distinzione terminologica per riservarci la possibilità di usare concetti quali riferimento sistemico e autoriferimento, senza suggerire implicitamente le loro possibilità di osservazione o i loro interessi all'osservazione.

I concetti di riferimento e di osservazione, quindi anche quelli di autoriferimento e di auto-osservazione, vengono introdotti in relazione all'uso operativo di una distinzione e implicano che tale distinzione sia posta come differenza. Nelle operazioni del sistema, questa condizione può essere usata come presupposto. Normalmente non è necessario ricorrere anche ad altri presupposti. Se decidiamo di preparare il tè e l'acqua non bolle ancora, dobbiamo aspettare. Le differenze fra tè e altre bevande, fra acqua bollente e non bollente, fra dover aspettare e poter bere, strutturano la situazione senza che sia necessario, e neppure utile, tematizzare l'*unità della differenza*, di volta in volta usata. Abbiamo perciò bisogno, per indicare il caso speciale in cui, oltre a ciò, ci si orienta anche rispetto all'*unità della differenza*, di un concetto particolare. Useremo per questo il termine *distanza*. I sistemi assumono, in altre parole, distanza rispetto ad informazioni (ed eventualmente rispetto a se stessi), se riescono a recepire come unità le distinzioni che essi stessi usano come differenze. Il concetto tende a consentirci di formulare i nessi esistenti fra sviluppo, mediante differenziazione, dei sistemi sociali e assunzione della distanza.

Se si vuole tematizzare l'unità di una differenza, occorre determinare entrambi i lati della distinzione. Sarebbe inutile (e

del resto, ciò non si verifica) confrontare qualcosa di determinato con qualunque altra cosa che resti del tutto indeterminata. L'introduzione dell'unità di una differenza nel processo di acquisizione e di elaborazione di informazioni esige quindi l'introduzione di limitazioni quale condizione della produttività delle operazioni. Il procedimento forse più semplice ricorre a classificazioni: una malattia viene distinta da altre malattie; soltanto perché ciò è possibile, possiamo accettare un concetto antitetico, indeterminabile, di salute che non può, a sua volta, essere scomposto in diversi tipi di salute². Con l'aiuto di questa tecnica, riusciamo a disporre di differenze sotto forma di unità, possiamo quindi decidere se occuparci della differenza salute/malattia o di qualcos'altro; e solo quando questo è possibile, possiamo formare sistemi sociali adetti specificamente ad una differenza, come ad esempio i sistemi che si occupano di malattie.

Questo tipo di classificazione non è l'unico procedimento possibile; ne esistono anche altri funzionalmente equivalenti. Una delle forme più sofisticate è quella delle schematizzazioni binarie all'interno delle quali ogni determinazione deve essere ottenuta attraverso la negazione del contrario; la verità, ad esempio, si ottiene attraverso la negazione di ciò che è falso (non già grazie all'intuizione o richiamandosi alla tradizione). Rispetto alle classificazioni, tali schematizzazioni non hanno un sicuro effetto di esclusione. Esse producono da sé il materiale con cui operano, postulando che, entro la loro ottica specifica, tutto assuma o l'uno o l'altro valore. Hanno bisogno, per questa ragione, di appositi sistemi funzionali chiusi, in grado di esplorare il mondo intero alla ricerca di informazioni, applicando le proprie rispettive schematizzazioni, e capaci di mostrare l'indifferenza nei confronti di tutte le altre schematizzazioni.

Le classificazioni possono essere adoperate in rapida successione (e devono anche esserlo, perché sono troppo concrete), mentre le schematizzazioni binarie creano una base per lo sviluppo, mediante differenziazione, di sistemi sociali specializzati. Sulla base della distinzione fra malattie diverse, ad esempio, non nasce ancora un sistema sociale per il trattamento dei malati. Ciò è possibile solo quando la differenza fra malattia e salute fornisce l'occasione per affidare la relativa competenza ad un determinato sistema e per concedere, nello stesso tempo, a questo sistema l'indifferenza per altri aspetti.

Se l'uso delle differenze viene intensificato in direzione di questo tipo di esigenze — e questa è manifestamente una delle caratteristiche della società moderna — allora la distanza dai fenomeni, dalle fonti da cui attingere informazioni, dai *partners* della comunicazione aumenta. Questo dato di fatto, di cui si è occupata la sociologia del lavoro, riveste tuttavia un'importanza molto più generale, poiché distacca praticamente tutti i sistemi funzionali dalle differenze operate a livello del mondo vitale (il che però non esclude eventuali influssi reciproci). Così, un pittore che compie considerazioni di tipo compositivo applicherà alla «natura» differenze diverse da quelle usate da chi semplicemente vive nel mondo. Così, la teoria economica (se non vuole rivelarsi una teoria inutile), è obbligata a mostrare sangue freddo di fronte alla differenza fra ricchezza e povertà che solitamente appassiona chiunque pensi a se stesso. Così la scienza, partendo dalla differenza fra vero e falso, produce un sapere cui essa stessa non riuscirà forse a sopravvivere.

Le anime semplici pensano di opporsi a tutto ciò facendo appello all'etica. Non molto meglio è lo Stato hegeliano o la marxiana speranza nella rivoluzione. Non si vedono nella realtà sociale prospettive favorevoli per tali fusioni della differenza in un'unità ultima, centralizzata, rispetto alla quale, non essendo più possibile alcuna distanza, chiunque acconsentirebbe per puro senso civico. Ci si può chiedere semmai se sia possibile far sì che i sistemi funzionali riflettano come unità la differenza fra sistema ed ambiente da essi praticata. Ciò permetterebbe loro di prendere distanza rispetto a se stessi — problema questo sul quale torneremo nel decimo paragrafo, quando affronteremo il tema della razionalità.

3. L'argomentazione deve a questo punto anzitutto chiarire le condizioni referenziali che regnano all'interno dei sistemi. Ricordiamo che il riferimento e l'osservazione sono operazioni che, nel quadro di una distinzione, designano qualcosa. Un «riferimento sistemico», pertanto, è un'operazione che designa un sistema ricorrendo alla distinzione fra sistema ed ambiente. Il termine sistema indica sempre (nel linguaggio in uso nelle nostre indagini) un dato reale. Per «sistema» non intendiamo quindi mai un sistema soltanto analitico, una mera costruzione mentale, un semplice modello¹⁰. Il termine «riferimento sistemico» è in grado di soddisfare l'esigenza di disporre di questo tipo di forme espressive. Sostituiamo, in altre parole, alla

distinzione fra sistemi concreti e sistemi analitici — diffusa, ma poco chiara per quanto riguarda il concetto di sistema — la distinzione fra sistema e riferimento sistemico. Occorre comunque tener conto del fatto che il concetto di riferimento (analoga mente a quello di osservazione) è definito in senso più ampio del concetto di analisi, e che non lo si intende in alcun modo limitato ad un'operazione scientifica: esso denota qualsiasi orientamento ad un sistema (compreso l'autoriferimento).

L'«autoriferimento» è, in senso stretto, un riferimento: una designazione basata su una distinzione. La particolarità di questo gruppo di concetti risiede nel fatto che l'operazione del riferimento risulta inclusa in ciò che designa. Essa designa qualcosa del quale essa stessa fa parte. Sia chiaro che non si tratta di una tautologia. L'operazione non designa affatto se stessa in quanto operazione¹¹. Essa designa, sempre sotto la guida di una distinzione, qualcosa con cui essa si identifica. Questa identificazione, e con essa l'attribuzione dell'autoriferimento ad un sé, può assumere forme diverse a seconda della distinzione attraverso la quale il sé viene esso stesso determinato. Vanno conseguentemente distinte tre diverse forme di autoriferimento che scindiamo anche sul piano terminologico per evitare confusioni:

1) Parleremo di *autoriferimento di base* se l'autoriferimento si fonda sulla distinzione fra *elemento* e *relazione*. Nel caso dell'autoriferimento di base, il sé che si riferisce a se stesso è dunque un elemento, ad esempio un evento, nel caso dei sistemi sociali, una comunicazione. L'autoriferimento di base è la forma minima di autoriferimento in mancanza della quale non è possibile la riproduzione autopoietica dei sistemi temporizzati, come avevamo mostrato più sopra¹² partendo dal concetto di evento proposto da Whitehead. Il riferimento di base, pur essendo un requisito costitutivo della formazione dei sistemi autoreferenziali, non è comunque un riferimento sistemico poiché il sé designato è inteso come elemento, non già come sistema, e inoltre perché la distinzione-guida è quella fra elemento e relazione, e non quella fra sistema ed ambiente. Non neghiamo naturalmente che il concetto di elemento presupponga un sistema, e viceversa; ma ciò, lungi dall'annullare la distinzione fra le diverse forme di autoriferimento, legittima semmai l'aspettativa che esse siano fra loro correlate.

2) Parleremo di *riflessività* (di autoriferimento processua-

le) se l'autoriferimento si basa sulla distinzione fra un *prima* e un *dopo* di eventi elementari. In questo caso, il sé che si riferisce a se stesso non è un fattore della distinzione, ma il *processo* costituito da tale distinzione. Un processo nasce, con l'aiuto della differenza fra un prima e un dopo, se è soddisfatta la condizione supplementare del rafforzamento della selettività. Così la comunicazione è generalmente un processo; essa è determinata nei suoi eventi elementari dall'aspettativa di una reazione e dalla reazione all'aspettativa. Useremo il termine di riflessività ogni volta che un processo funge da sé cui la relativa operazione di riferimento si riferisce. Così, durante l'attuazione del processo di comunicazione è possibile comunicare sul processo di comunicazione. La riflessività fa quindi appello alla formazione di un'unità che raccoglie una pluralità (spesso un numero infinito) di elementi fra i quali l'autoriferimento avviene se stesso. Ciò significa soprattutto che l'operazione autoreferenziale deve, dal canto suo, soddisfare i requisiti che caratterizzano l'appartenenza al processo, e quindi, nel caso di un processo di comunicazione, deve essere comunicazione (comunicazione sulla comunicazione), nel caso di un processo di osservazione deve essere osservazione (osservazione dell'osservazione), nel caso di un processo di uso del potere deve essere uso del potere (uso del potere nei confronti di detentori del potere). E in questo senso che la riflessività rafforza e concentra le specificità del processo.

3) Parleremo di *riflessione* se l'autoriferimento è basato sulla distinzione fra *sistema* ed *ambiente*. Solo nel caso della riflessione, l'autoriferimento soddisfa le caratteristiche che sono proprie del riferimento sistemico, e le aree coperte da questi due concetti si sovrappongono. In questo caso, il sé è il sistema al quale l'operazione autoreferenziale si ascrive. L'autoriferimento si attua come operazione con cui il sistema designa se stesso come differente dal proprio ambiente. Ciò accade, ad esempio, in tutte quelle forme di autorappresentazione, basate sull'ipotesi secondo la quale l'ambiente non accetta necessariamente il sistema nei termini in cui quest'ultimo vorrebbe essere inteso.

Queste tre forme di autoriferimento sono unite da una comune idea di fondo. L'autoriferimento è un correlato della pressione esercitata dalla complessità del mondo. In nessun luogo del mondo è possibile rappresentare, trattare, controllare

adeguatamente la complessità del mondo stesso perché ciò farebbe immediatamente aumentare di pari passo tale complessità. Si forma invece l'autoriferimento che può essere in seguito ri-specificato in vista del rapporto con la complessità. Così non si verifica mai una ripetizione, un rispecchiamento della complessità del mondo all'interno dei sistemi¹³. Neppure l'*«ambiente»* è rappresentato all'interno dei sistemi. L'*«ambiente è il fondamento del sistema, e il fondamento è sempre *privo di forma**. È possibile soltanto istituire differenze entro il sistema (ad esempio, la differenza inserito/disinserito in un termostato, la differenza vero/falso nella logica) che reagiscano a differenze presenti entro l'ambiente, producendo informazioni per il sistema. Per poter applicare questo procedimento e tradurlo in operazioni, il sistema deve essere in grado di limitare il proprio autoriferimento, aperto a qualunque tipo di condizione del mondo; deve poterlo detautologizzare.

I sistemi formati mediante l'autoriferimento di base che ne costituisce l'unità sistemica (vale a dire: i sistemi autopotetici) sono sempre *sistemi chiusi*. Questo concetto acquista comunque qui un senso nuovo rispetto a quello attribuitogli dalla teoria sistemica di vecchio stampo. Esso non designa più sistemi che esistono (quasi) senza ambiente, essendo quindi in grado di determinare (quasi) totalmente se stessi. Per *«chiusura»* intendiamo invece soltanto l'autonomia con cui i sistemi di questo tipo producono come unità tutto ciò che impiegano come unità (qualunque sia la loro base di complessità), usando in modo ricorsivo le unità già costituite entro il sistema. Come possiamo concepire questo fenomeno nel caso dei sistemi basati sul senso, e specialmente nel caso dei sistemi sociali?

La risposta alla nostra domanda sta nell'*«apertura»* del sistema operata dalla codificazione linguistica, intendendo qui per apertura il raddoppio di tutte le possibili proposizioni grazie ad una differenza fra sì e no. Il sistema si crea così una versione supplementare negativa di ogni senso, versione per la quale non esistono paralleli entro l'ambiente e della quale è possibile disporre solo attraverso un'autostimolazione interna al sistema. Questa codificazione struttura tutte le operazioni del sistema, indipendentemente dal loro contenuto, come scelta fra un sì ed un no. Ogni scelta implica la negazione della possibilità opposta. Anche se tale presupposto, in base al codice, si verifica necessariamente, esso è tuttavia condizionabile attraverso con-

dizioni che influenzano la scelta fra il sì e il no. Questa si presenta, dunque, come chiusa e aperta allo stesso tempo.

Il carattere chiuso di un sistema fondato sul senso può essere inteso, su questa base, come *controllo dello proprie possibilità di negazione in occasione della produzione dei propri elementi*. Ogni passaggio implica un no (per quanto indefinito) e può essere condizionato nell'impiego di tale negazione, il cui controllo porta ad un'estimazione ricorsiva dell'estimazione; la realtà, per un tale sistema, non è altro che la riproduzione che si attua in questi termini — che si attua cioè perché riesce, sempre che riesca (il che include eventuali errori, sbagli e la loro correzione)¹⁴.

Questa impostazione generale è valida anche nel caso dei sistemi sociali. Anche qui la chiusura può essere condizionata (soltanto) mediante il controllo delle possibilità di negazione del sistema in occasione della produzione dei propri elementi, e quindi mediante il controllo delle comunicazioni che si connettono fra loro. Ma in virtù della doppia contingenza, la possibilità di negazione è qui presente due volte come *double negation virtuelle*¹⁵; corrispondentemente si complica anche la questione del controllo che non rinvia soltanto a ciò che *ego* vuole ottenere o impedire, ma anche alla possibilità che la sua intenzione fallisca a causa dell'incomprensione o del rifiuto di *alter* (a prescindere da ciò che quest'ultimo, in quanto *alter ego*, voglia ottenere o impedire). La comunicazione risulta, di conseguenza, codificata come proposta di senso (formulata in forma positiva o negativa) che può essere compresa o non compresa, accettata o respinta. Il controllo di questo raddoppio, e specialmente di questa negatività rappresentata dall'incomprensione o dal rifiuto, si svolge in modo ricorsivo, determinando così la stessa scelta della proposta e ciò non solo quando la proposta mira ad una reciproca intesa, ma anche quando mira al conflitto¹⁶. Nasce così un sapere relativo alla valutazione della comprensibilità che controlla ogni comunicazione e rappresenta il mondo a livello sociale (sapere questo non certo adeguatamente definito con il termine «linguaggio»), e che dà origine ad un uso culturalmente codificato di mezzi di comunicazione generalizzati a livello simbolico. Appare così plausibile che la gestione di questo autoriferimento chiuso esiga un ampliamento della base temporale della comunicazione, richieda cioè che l'esperienza vissuta venga dotata di orizzonti

temporali. Solo così, infatti, si è in grado di valutare le *chances* di un'intesa e le probabilità di un'accettazione.

Per questa ragione, un sistema sociale costruisce la propria realtà stimando la propria estimazione mediante il processo di comunicazione stesso, e precisamente comunicando sulla comunicazione basata sulla comprensione. La possibilità negativa è sempre tenuta presente (è già insita nella comunicazione stessa¹⁷), indipendentemente dal fatto che essa venga effettivamente usata o meno. Solo quando viene sfruttata o interrotta, vi è motivo di prepararsi al rifiuto e di reagirvi — ad esempio con argomentazioni o con minacce. Così la comunicazione è l'unica garanzia di realtà del sistema sociale — non già, comunque, perché essa rispecchia correttamente o designa appropriatamente il mondo così com'è (ciò presupporrebbe l'accesso a criteri indipendenti oppure il Dio cartesiano) — ma perché risulta condizionabile grazie alla sua particolare forma di chiusura e si sottopone in tal modo a verifiche della propria validità¹⁸.

Una conseguenza importante di queste nostre riflessioni è che l'autoriferimento richiesto in qualsiasi autopotesi è necessariamente un *autoriferimento concomitante*. Un autoriferimento puro nel senso di un «riferirsi solo ed esclusivamente a sé» è impossibile. Ma se esistesse, un qualsiasi caso contingente farebbe venir meno il suo carattere tautologico¹⁹; si potrebbe anche dire: se esistesse, tutte le casualità sarebbero ridondanti e funzionalmente equivalenti in rapporto alla determinazione dell'indeterminato²⁰.

Di fatto, l'autoriferimento ricorre quindi soltanto come un fattore di rinvio fra gli altri. Il riferirsi a sé è un fattore interno al comportamento operativo degli elementi, processi o sistemi; non ne costituisce mai la totalità. Il sé — elemento, processo o sistema che sia — non è mai composto di solo autoriferimento, non più di quanto l'autoriferimento non designi solo se stesso come autoriferimento. Il sé trascende il riferimento a sé, per poterlo accogliere in sé. Così il senso di un'azione non si esaurisce nel fatto di riflettersi e sentirsi confermata nelle azioni successive. Anche se questo aspetto resta un fattore costitutivo dell'agire, non ne esaurisce il senso globale. In un autobus sovraffollato, un signore offre il suo posto ad una signora. Il senso di un tale agire implica anche che esso venga premiato e

confermato dal fatto che la signora si sieda, che sia stato quindi un agire giusto, coronato da successo. Possiamo, per inciso, mentalmente controllare questo nesso, immaginando uno svolgimento divergente: invece di sedersi, la signora occupa il posto con la sua borsa! Ma la corrispondente azione successiva che è attesa fa parte anch'essa del senso dell'agire; si tratta pur sempre del fatto che la signora potrebbe ormai sedersi. La riproduzione autopoietica autoreferenziale sarebbe inimmaginabile senza la ricorsività anticipante; d'altra parte, la chiusura del circolo non basta: è necessario assumere altro senso supplementare per consentire il passaggio da un evento ad un altro evento, da un'azione ad un'altra azione. Proprio per questo, l'autoriferimento richiede sia la designazione che la distinzione; nel nostro esempio: l'azione intende se stessa rispetto ad un'altra azione, è elemento, e lo è all'interno di una relazione.

È importante seguire con precisione questa analisi alquanto pedante perché da essa si ricava come la teoria dei sistemi autoreferenziali supera, sopprimendola, la differenza fra sistemi chiusi ed aperti²¹. Attraverso l'autoriferimento si realizza una chiusura di tipo ricorsivo, circolare. Ma il carattere chiuso non è fine a se stesso, né serve unicamente da meccanismo di conservazione o principio di sicurezza. La chiusura è piuttosto la condizione che rende possibile l'apertura. Qualsiasi apertura è basata sulla chiusura²², e ciò è possibile solamente perché le operazioni autoreferenziali non assorbono il senso globale, non hanno un effetto totalizzante, ma si limitano ad essere un fenomeno concomitante; perché non concludono, non portano ad un termine, non realizzano il *telos*, ma al contrario compiono un'apertura.

In questo senso è sempre presente nei sistemi empirici quello «sviluppo», tanto preoccupante per i logici, che trasforma le tautologie pure in sistemi autoreferenziali più complessi, dotati di contenuti²³. Il «sé» nel riferimento a 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 autopoiesi: di elementi, di processi, del sistema stesso. La legittimità del termine autoriferimento (parziale o concomitante) discende dal fatto che abbiamo a che fare qui con le condizioni di possibilità dell'autoriproduzione autopoietica.

Una seria discussione sul rapporto che intercorre fra la

teoria sistemica di estrazione funzionalistica da un lato e la tradizione delle teorie trascendentali e dialettiche dall'altro potrebbe prendere le mosse da qui. Il punto di partenza di tutte queste varianti teoriche sta nel teorema dell'autoriferimento concomitante che rappresenta in ogni caso un punto fermo indiscusso. Siamo quindi in presenza di articolazioni divergenti del problema costituito dal rinvio simultaneo a se stesso e a qualcos'altro. Si approda al trascendentalismo se si assume proprio questo aspetto come caratteristica specifica della coscienza, elevando per questa ragione (!) la coscienza a «soggetto»²⁴. Si giunge invece alla dialettica se, di fronte a questa simultaneità del rinvio a sé e a qualcos'altro, ci si interessa all'unità che ne sta alla base (ponendo quindi, in ultima analisi, l'accento sull'identità (non sulla differenza) di identità e differenza. La dialettica può, ma non deve necessariamente, essere combinata con una teoria trascendentale. Riteniamo che la teoria trascendentale compia una assolutizzazione errata di uno solo dei riferimenti sistemici (pur essendo, nello stesso tempo, un buon modello per le teorie autoreferenziali) e che la dialettica sia troppo rischiosa per quanto riguarda l'identità ipotizzata (mentre i passaggi e le connessioni interne alla teoria devono comunque muovere sempre da una differenza). Queste prese di distanza rispetto alle proposte teoriche più rilevanti, avanzate in merito alla problematica in questione, conducono alla teoria sistemica di tipo funzionalistico. Essa sostiene che i sistemi autoreferenziali ricorrono alla differenza fra rinvio a sé e rinvio a qualcos'altro (in breve, all'autoriferimento concomitante) per attingere informazioni che ne consentano l'autoproduzione.

4. L'autoriferimento di base dei sistemi sociali è stato descritto in occasione della discussione del concetto di azione e nel contesto del rapporto fra evento e struttura. Non è necessario ripetere qui quanto si è allora detto. Occorre aggiungere soltanto due aspetti per definire meglio le limitazioni che da ciò derivano inevitabilmente a tutti i tipi di formazione sistemica.

Il requisito dell'autoriferimento di base genera soprattutto una serie di caratteristiche per i diversi tipi di formazione sistemica. La riproduzione all'interno di sistemi autopoietici chiusi richiede un minimo di «affinità» fra gli elementi. Soltanto dei sistemi viventi possono essere riprodotti tramite la vita, soltanto dei sistemi di comunicazione mediante la comunicazione. Non è possibile commettere in termini «autopoietici»

degli eventi chimici con eventi della coscienza e viceversa, benché naturalmente non manchino tra loro delle relazioni causali. È importante, pertanto, distinguere l'autoriferimento di base dalla causalità. La costruzione della realtà quale emergenza di tipi diversi di sistemi discende unicamente dall'autoriferimento, non dalla causalità. Il vincolo relativo al tipo non è altro che la limitazione alla quale un elemento, ad esempio una comunicazione, è sottoposto quando deve rapportarsi a se stesso passando per qualcos'altro. Non vi è dubbio che gli esperimenti chimici esistono, come esiste, in questo contesto, la retroazione di esperienze fatte dall'attore nel corso dell'esperimento; ma fenomeni di questo tipo sono basati su un modello di coscienza dell'attore che prevede la riproduzione condizionata di azioni, oppure su un sistema di comunicazioni che coordina le azioni di più attori. Non esiste, invece, alcun sistema capace di generare un rapporto autoreferenziale di doppia contingenza fra eventi chimici ed eventi comunicativi.

Un'ulteriore precisazione è importante soprattutto perché contrasta con idee diffuse. All'interno di sistemi pienamente temporalizzati, che usano eventi come elementi *non* può esistere, al livello degli elementi, la *circolarità causale*. Le teorie che attribuiscono un'importanza fondamentale ad una tale circolarità, ad esempio le teorie della regolazione cibernetica, ignorano la «nullità» temporale degli elementi²⁵. Gli eventi svaniscono nel momento del loro nascere; nell'istante successivo non sono già più disponibili per una retroazione. La retroazione causale presuppone l'esistenza di forme (o la *formazione* di un *contesto* di eventi), appartenenti ad un livello ordinativo superiore, che, a loro volta, rendono possibili gli eventi²⁶. Gli eventi manifestano, entro il sistema, l'irreversibilità del tempo. Per realizzare la reversibilità, è necessario formare strutture.

Questa conclusione ha un'importanza notevole; essa implica, fra l'altro, che la cibernetica basata sulla circolarità di regole non può essere una scienza di base. Gli evidenti vantaggi ordinativi della circolarità causale devono inizialmente essere sperimentati, per così dire, nel vuoto. Nei sistemi fondati sul senso, l'autoriferimento di base resta senza attuazione causale.

Sembra perciò che vi sia un nesso profondo fra l'irreversibilità del tempo e la genesi del senso quale forma di elaborazione delle informazioni²⁷. A livello dei suoi elementi, un sistema può aprirsi all'irreversibilità del tempo solo se è in grado di risolvere

in modo non causale i problemi connessi con l'autoriferimento di base, e se è quindi capace di rinunciare, al livello dei suoi elementi, alla circolarità causale. Basandosi su eventi, il sistema copia al proprio interno l'irreversibilità del tempo e costituisce quindi se stesso, nei suoi elementi, in relazione al tempo. Ma ciò è possibile soltanto se si riesce, nonostante tutto, a stabilire relazioni ricorsive tali da permettere una taratura reciproca degli eventi elementari. A livello dei sistemi organici, ciò era stato preparato, a quanto sembra, da *directive correlations*²⁸. Solo con la genesi del senso diventa possibile una soluzione elegante del problema. Il futuro e il passato vengono resi disponibili, come orizzonti, entro il presente, in modo che gli eventi singoli possano essere orientati al ricordo o alla previsione, e soprattutto alla previsione del ricordo, e quindi in modo circolare. Naturalmente questo è fattibile solo se una rete sufficientemente fitta di *directive correlations* naturali preserva da delusioni troppo frequenti. Se ciò si verifica, può nascere il senso, e dare vita ad una dimensione temporale in cui successivamente siano inscrivibili gli autoriferimenti di base. A questo punto anche la durata degli eventi elementari può essere abbreviata pressoché a piacere. Il risultato costituisce la forma a noi consueta dell'azione.

Il senso come conquista evolutiva e la possibilità di un agire dotato di senso, hanno dunque il proprio fondamento nell'irreversibilità del tempo da cui sono stati faticosamente prelevati come autoriferimenti di base. Solo così i sistemi riescono a trasformarsi e adattarsi ad una complessità pienamente temporalizzata. Se mai potesse scomparire il senso per il senso, esso verrebbe immediatamente riprodotto perché altrimenti non sarebbe possibile una ricorsività di base non causale.

5. Occorre occuparsi più ampiamente dell'autoriferimento processuale, quindi della riflessività dei processi interni ai sistemi sociali che ha sempre origine nella forma tipica che contraddistingue i processi sociali, vale a dire nella comunicazione. Anche nei sistemi psichici esistono naturalmente processi riflessivi rivolti a se stessi (ad esempio: riflettere sulla riflessione, o gioire della gioia)²⁹. Nell'analisi dei sistemi sociali occorre partire dal presupposto che tutti i processi sono processi di comunicazione e che ogni riflessività sarà necessariamente realizzata come comunicazione sulla comunicazione.

Questo fatto è in misura considerevole una conseguenza

delle condizioni generali che determinano la costituzione di processi. I processi nascono attraverso un rafforzamento di selezione, vale a dire per la limitazione temporale dei gradi di libertà di cui dispongono gli elementi. Ciò richiede elementi di identico tipo. Semplici sequenze di eventi (incendio — salo dalla finestra — frattura — pronto soccorso) non sono processi, secondo questa accezione del termine, né possono diventare riflessivi. Un tale insieme di avvenimenti può essere atteso e può essere considerato nel complesso, può essere rilevante per stabilire, ad esempio, quale assicurazione dovrà accollarsi le spese; ma non può essere applicato a se stesso: non può diventare riflessivo. La forma-base della riflessività dei processi è sempre la selezione di una selezione. Per questa ragione, la riflessività può nascere soltanto sulla base della struttura auto-selettiva dei processi che rafforza, cioè, la selezione mediante selezione.

Non appena i processi si formano, diminuisce il valore esplicativo dell'evento che di volta in volta precede, mentre cresce il suo valore prognostico. L'evento è presente nel processo solo in quanto deve il suo verificarsi alla selettività di eventi precedenti e successivi. «La causa principale che genera gli eventi [...] va ricercata non già negli eventi precedenti ma nei processi di cui questi sono espressione»³⁰. Proprio per questo un osservatore è in grado di vedere movimenti, seguire melodie, intuire immediatamente ciò che sta per essere detto. Se sufficientemente omogeneo al suo interno, il processo funge da istanza di preavviso perché i singoli eventi sono troppo improbabili per verificarsi isolatamente. In questo senso, l'unità di un processo assume per il processo stesso un significato causale. La sua unità, che consiste nel collegamento di selezioni improbabili, usa questa improbabilità per confermarla come probabile. Così, è l'elevata improbabilità di ogni specifico contenuto della coscienza, insieme all'elevata improbabilità di ogni specifica comunicazione, che impone di fatto, in considerazione dell'instabilità temporale di tali elementi, di costituirli come componenti di un processo. Ne consegue che un fattore di auto-osservazione è inserito, almeno in nuce, nei processi; l'unità del processo si manifesta ancora una volta nel processo stesso e riesce ad accrescerne l'improbabilità interna, vale a dire l'improbabilità dei suoi singoli eventi.

Un tale rientro nella complessità, compiuto dall'unità di ciò

che è complesso, è una caratteristica più o meno saliente di tutti i processi che altrimenti non sarebbero in grado di realizzare il rafforzamento della propria complessità. Parleremo di autoriferimento processuale o di riflessività solo se tale rientro nel processo viene espresso con i mezzi del processo³¹. I confini non possono essere tracciati nettamente. Devono comunque sussistere, entro il processo, singoli eventi o processi che, sviluppati mediante differenziazione per questa funzione, si incaricano di re-introdurre il processo nel processo. Così, per poter parlare di comunicazione sulla comunicazione, è indispensabile che venga comunicato almeno qualche fugace riferimento alla comunicazione («Se ho bene inteso, intendi dire che...»). Ma questa specie di incisi possono naturalmente essere ampliati fino a diventare una sorta di autonomo processo intermedio, un processo che interviene nel processo. Definiamo quindi con il concetto di riflessività lo sviluppo, mediante differenziazione, della funzione di mettere in evidenza l'unità del processo entro il processo, e indichiamo tutto ciò come applicazione del processo a se stesso³².

Grazie allo sviluppo, mediante la differenziazione, di dispositivi riflessivi si può soprattutto ottenere che il processo riesca a controllare anche il proprio mancato svolgimento³³. Diventa ora possibile comunicare sul perché qualcosa non è stato detto; si è in grado di riconoscere discorsi non veri, di godere nel sentire dolore, di spendere o non spendere denaro, di dimostrare amore attraverso odio e gelosia, di decidere di non decidere, di evitare, grazie al potere, il ricorso al potere. Per questa ragione, i processi riflessivi possono essere impiegati per modificare strutture e il loro sviluppo si impone quando esiste un forte bisogno di mutamenti strutturali controllati. Naturalmente l'inclusione del caso contrario può avvenire solo entro il processo, quindi soltanto usando il tipo di evento che è proprio di quest'ultimo. Se ciò è possibile, il processo acquista gradi più elevati di libertà, maggiore ampiezza di applicazione, migliore capacità di adattamento.

Un'analisi sociologica che prenda le mosse da queste basi potrebbe approfondire soprattutto se e a quali condizioni è possibile *normalizzare* e *intensificare* rapporti riflessivi di questo tipo. Dobbiamo presumere che la comunicazione sulla comunicazione si verifichi con pari frequenza in tutte le formazioni sociali e in tutte le sfere della società, o è vero piuttosto,

come ci aspettiamo, che il suo verificarsi dipenda dall'improbabilità e dal valore innovativo dei temi e contributi della comunicazione? Possiamo chiederci, fino a che punto un processo di comunicazione sia in grado di tollerare l'onere dovuto alla comunicazione sulla comunicazione; se anche questi limiti di tollerabilità varino a seconda delle società e delle sfere sociali; come vengano trattati in termini comunicativi i passaggi dal livello riflessivo a quello normale; se esistano tecniche medianti le quali si riesca ad impedire efficacemente (vale a dire: in modo tale da non consentire alcuna risposta) il mutamento in senso riflessivo della comunicazione; e infine, come si ripercuota una frequente comunicazione sulla comunicazione sul modo e sulla precisione con cui i partecipanti vivono reciprocamente l'altro come persona.

Scegliamo uno di questi problemi per presentarlo in modo un po' più approfondito. I *rituali* possono esser intesi sotto il profilo del blocco di ogni avvio di comunicazioni riflessive³⁴. La comunicazione viene irrigidita come sequenza rigorosamente stabilita, e la sua stessa rigidità si sostituisce alla domanda sul perché sia così³⁵. Gli elementi del processo e l'ordine di successione fra loro vengono stabiliti in modo che non siano intercambiabili; le parole vengono trattate come oggetti; ciò che conta è il presente, che non può essere corretto né in vista del futuro né in base ad esperienze passate che si sono di volta in volta verificate. Il rischio del ricorso a simboli viene ridotto il più possibile. I rituali sono paragonabili alle tacite ovvietà della vita quotidiana che escludono anch'esse la riflessività³⁶. Essi, tuttavia, svolgono questa funzione anche in situazioni più tese, in cui ciò non è più scontato e dove è invece necessario mettere un freno a determinati interessi, o dubbi, o paure. In risposta a situazioni più problematiche, i rituali impiegano mezzi più sofisticati. Per questa ragione, infatti, le infrazioni al rituale non appaiono come stranezza, come capriccio personale, come scherzo, ma come pericolosi errori da sopprimere, piuttosto che passare alla fine alla riflessività.

Un analogo effetto di blocco può essere ottenuto, senza ricorrere alla rigidità del rituale, dando alla comunicazione una forma solenne che accentua se stessa. Sembra che, nella storia dell'antica Grecia, la rimnicità delle comunicazioni portanti della tradizione abbia svolto una tale funzione³⁷, e servisse ad usare anche il vincolo della forma come mezzo di convincimen-

to, escludendo così dubbi o richieste di chiarimento. Una funzione equivalente era forse svolta inizialmente dalla forma scritta.

Anche se la vita sociale è costellata di aspetti scontati, di ritualizzazioni, di formulazioni vincolate e di altre particolarmente eleganti, bisognerà sempre mettere in conto la comunicazione sulla comunicazione. I relativi vantaggi e problemi si moltiplicano se cerchiamo di sapere se e a quali condizioni particolari i rapporti riflessivi *possono essere specializzati*. Essi devono regolare in questo caso non già la comunicazione in senso generale, ma particolari tipi di processi comunicativi. Ne abbiamo esempi evidenti soprattutto nell'ambito della comunicazione specializzata in senso funzionale, e in particolare (ma non solo) in quegli ambiti funzionali che hanno prodotto mezzi di comunicazione generalizzati a livello simbolico. La comunicazione in materia di amore, ad esempio, è diventata totalmente riflessiva: la scelta di comunicare sull'amore e il modo in cui ciò avviene (determinante risulta in proposito il comportamento fisico), sono altrettante prove d'amore; e non vi sono possibilità di fornire tali prove all'infuori di questo autoriferimento. Un altro esempio è l'educazione degli educatori. Il processo educativo diventa riflessivo perché solo educatori istruiti possono realizzarlo, mentre gli «educatori nati» (madri e padri) non sono più all'altezza dei compiti richiesti. Un caso ulteriore è rappresentato dai rapporti di scambio. Non appena entra in gioco il denaro, i rapporti di scambio diventano riflessivi. Nella forma del denaro si ottengono, mediante scambio, determinate possibilità di scambio. Nello scambio monetario si comunica, volente o nolente, su processi di scambio; e ciò non avviene affatto in senso generico (menzionandoli!), ma in modo preciso e conforme al processo, acquisendo mediante scambio dei processi di scambio. Analogo obbligo a ricorrere alla riflessività esiste per il giurista, entro la precisa cornice stabilita dalla tipologia dei processi di applicazione del diritto, da quando può distinguere le decisioni relative ai singoli casi dai relativi effetti in termini di precedente, e deve, di conseguenza, decidere contemporaneamente su entrambi gli aspetti (solo una decisione relativa ad un caso singolo è infatti un precedente). E opportuno, infine, considerare la realtà del potere. Il potere diventa riflessivo quando viene impiegato nei confronti del potere, quando si concentra quindi in maniera specifica e

precisa sull'obiettivo di guidare gli strumenti di potere altrui. Ciò può avvenire dall'alto verso il basso, ma anche, in un senso molto più sottile, dal basso verso l'alto. Altrettanto vale, seppure in termini lievemente più generici, per il concetto di influenza³⁸.

Già al momento di esemplificare il nostro discorso, notiamo che gli esempi non sono distribuiti omogeneamente. Cominciano a moltiplicarsi agli inizi dell'età moderna, al punto da far pensare che l'acquisizione di una dimensione riflessiva da parte di processi specifici utilizzi e rafforzi ulteriormente lo sviluppo, mediante differenziazione, dei rispettivi ambiti funzionali. Si richiede inoltre, almeno così sembra, la formazione di sistemi³⁹, capaci di conferire la necessaria normalità e ripetibilità alla specificazione del processo e di accrescere, nello stesso tempo, la complessità interna, la contingenza e il fabbisogno di regolazione e di sicurezza dei corrispondenti processi. Si spiega così perché il passaggio ad una differenziazione essenzialmente funzionale allarghi considerevolmente il ventaglio dei processi riflessivi e perché questo cambiamento induca numerose trasformazioni nella semantica vetero-europea.

Se sarà possibile elaborare una teoria della comunicazione riflessiva che corrisponda alle indicazioni appena delineate, potrebbe risultare che anche il blocco di certe tendenze iniziali alla riflessività viene adattato a questo quadro. Il progredire della de-ritualizzazione della religione conduce al problema della certezza della fede che deve essere valutato secondo criteri che porteranno poi alla scissione della religione cristiana. Si giunge in seguito ad enfatizzare maggiormente la conoscenza della natura: all'uomo è ora attribuito (si noti la riflessività) un accesso naturale, un rapporto naturale con la natura sia nell'ambito della conoscenza che in quello della produzione. La certezza si fonda su elementi di certezza vissuti individualmente o sull'esperienza individuale: l'ovvietà insita nel *common sense* viene considerata un particolare tipo di verità, e persino, in certi momenti, un criterio *tout court* della verità⁴⁰. Partendo da un dato stadio della realtà e delle conoscenze, lo si problematizza (una limitazione!) in vista dell'accumulazione e del miglioramento: siamo comunque in grado di vedere, ma grazie all'ottica possiamo vedere meglio, usando occhiali, cannocchiali, microscopi.

Con questo breve *excursus* storico, intendevamo semplice-

mente mettere in luce che il nostro approccio a una teoria della comunicazione è idoneo a formare ipotesi non solo microsociologiche, ma anche macrosociologiche; esso non è applicabile soltanto a sistemi di interazione, ma anche a sistemi sociali. La riflessività è un principio molto generale di sviluppo mediante differenziazione e di incremento, dato che consente interventi di regolazione e di controllo del processo tramite se stesso. La riflessività presuppone, tuttavia, la specificazione funzionale dei processi e si sviluppa solo se e nella misura in cui l'evoluzione mette a disposizione un numero di punti di riferimento che sia sufficiente a tal fine⁴¹. Le società che dispongono di un'elevata riflessività uniscono alla predisposizione per disturbi gravi di conseguenze un'elevata capacità di recupero. Il sistema monetario ne è forse l'esempio più efficace.

6. L'istituzione di circuiti autoreferenziali che assumono la forma della doppia contingenza obbliga ogni sistema sociale a selezionare le proprie possibilità, aprendosi così a condizioni. Da qui può discendere l'esigenza di scegliere, a loro volta, tali condizionamenti, invece di lasciare totalmente al caso la loro scelta. Questo controllo ad un livello superiore si realizza grazie al fatto che i sistemi sociali si orientano a se stessi — più precisamente a se stessi differenziandosi dal loro ambiente. E questa forma di autoriferimento che abbiamo indicata con il termine riflessione.

Ciò che definiamo come riflessione è quindi il caso in cui il riferimento sistemico e l'autoriferimento coincidono. Un sistema orienta le proprie operazioni alla propria unità. La differenza-guida da prendere in considerazione non è a tal fine quella fra un prima e un dopo del processo, ma la differenza fra sistema ed ambiente. Solo all'interno di tale differenza è possibile designare di volta in volta o il sistema o l'ambiente tematizzando così come unità la complessità che viene rispettivamente indicata come sistema o come ambiente. La riflessione richiede, in altre parole, l'introduzione della differenza fra sistema ed ambiente nel sistema. Se ciò avviene nell'ottica dell'unità di questa differenza, parleremo di razionalità. La razionalità, come preciseremo nel decimo paragrafo, può dunque essere realizzata solamente passando per la riflessione, anche se non ogni riflessione è razionale.

Analogamente alla riflessività, anche la riflessione si sviluppa sulla base del normale comportamento operativo dei sistemi

sociali. E analogamente al caso della riflessività, si tratta anche qui non già di una caratteristica generale, comune a tutti i sistemi sociali, ma di una realizzazione particolare che è possibile solo se sono dati determinati presupposti. Soprattutto i sistemi di interazione fanno normalmente a meno della riflessione della propria unità. Vengono indotti alla riflessione essenzialmente per due ragioni: da un lato, se devono agire come sistema e qualificare quindi singole azioni come vincolanti per il sistema; d'altro lato, se devono interrompere il contatto fra i presenti e disporre un nuovo incontro, se quindi hanno bisogno di preservare la loro identità nel corso di fasi latenti dell'interazione. Devono quindi esistere particolari situazioni di fatto, risolvibili solo con il ricorso alla riflessione. Negli altri casi, è sufficiente il principio costitutivo della presenza con il suo valore di orientamento immediato; tale principio sostituisce, per così dire, l'unità del sistema entro il sistema.

Se è vero che ogni trasposizione di doppia contingenza in operazioni, ogni atto del comunicare, ogni costituzione di azioni, produce anche un'attribuzione sistemica, dobbiamo partire dall'assunto che tutti i sistemi sociali dispongano di procedimenti rudimentali di *auto-osservazione*⁴². Ogni comunicazione dichiara — coscientemente o meno, in forma tematica o meno — la propria appartenenza ad un sistema. Ciò implica semplicemente che, qualora un chiarimento in merito venisse sollecitato, le possibilità che essa ha di assegnare se stessa ad un sistema, si rivelano già ridotte; si tratta di una delle implicazioni di senso necessarie in ogni comunicazione. Nel capitolo dedicato alla comunicazione e all'azione, avevamo descritto come la comunicazione conferisce a se stessa la forma (riduttiva) dell'agire imputabile, per permettere un'auto-osservazione del processo di comunicazione, e precisamente una reazione indirizzata di comunicazioni a comunicazioni⁴³. In questo senso rudimentale, l'auto-osservazione è un fattore concomitante — fino a che punto esso sia consapevole, e da parte di chi, è un altro problema — in tutti i sistemi sociali; solo in quanto comunicazione essa è un fenomeno reale.

Questa rudimentale auto-osservazione del sistema al livello delle sue operazioni diventa *autodescrizione* quando produce artefatti semantici cui altre comunicazioni possono rapportarsi e con i quali viene indicata l'unità del sistema. Solo al momento dell'invenzione della scrittura si verifica una differenziazione

netta fra osservazione e descrizione (quindi anche fra auto-osservazione e autodescrizione). A questo punto, una descrizione, che può comunque essere eseguita anche oralmente, presuppone tuttavia dei modelli testuali sviluppati solo in base alla scrittura, e specialmente presuppone il modello del testo lungo, regolamentato, comprensibile in larga parte indipendentemente dalla situazione. Se, nel quadro di tali autodescrizioni, gli interessati usano il «noio» o danno un nome alla loro unione in modo che sia possibile parlarne anche in altri contesti⁴⁴, questo fatto ha una portata ben diversa da quella di una autodescrizione che esprime semplicemente un'auto-osservazione socializzando, per così dire, l'impressione della presenza. Una conseguenza tipica delle autodescrizioni consiste nel generare un'uniformazione eccessiva, una sopravvalutazione dell'omogeneità nell'osservazione del sistema, che può indurre in errore anche gli eventuali osservatori esterni. Sia l'auto-osservazione che l'autodescrizione (ammesso che si condivida la terminologia qui usata) lasciano imprecisato quali siano le differenze che rendono possibile l'elaborazione di informazioni. Può anche trattarsi dell'attribuzione di un avvenimento singolo ad un insieme che gli conferisce senso (differenza emmenetica) o della differenza determinato/indeterminato, o d'altro ancora.

La *riflessione* è un caso più circoscritto, più impegnativo di questo fenomeno che rientra anch'esso formalmente fra i concetti di auto-osservazione e di autodescrizione. Qui la differenza-guida viene precisata e imperniata su una semantica che possa rappresentare il rapporto fra sistema ed ambiente entro il sistema. Ciò richiede che la comunicazione relativa alla riflessione abbia compiuto nel sistema un minimo di differenziazione, poiché non si riuscirebbe altrimenti a chiarire che si tratta di una distinzione praticata entro il sistema e che fornisce alla differenza fra sistema e ambiente un senso che non vale automaticamente anche per l'ambiente. In questa luce, le autodescrizioni che ricorrono a «concetti antitetici asimmetrici»⁴⁵, non sono propriamente formule di riflessione. Non soddisfanno il nostro requisito né il binomio greci/barbari, né quello *corpūs Christi/corpūs diaboli*. Tali antitesi dovevano essere integrate dalla scoperta che i pagani non sono affatto pagani per se stessi⁴⁶.

Un sistema in grado di riprodurre se stesso deve poter

osservare e descrivere se stesso. Non è un caso, infatti, che le riflessioni più recenti sull'argomento siano state sollecitate da studi dedicati a congegni capaci di riprodurre se stessi. Il problema iniziale da chiarire era se la costruzione di tali congegni autoriproduttori si sarebbe imbattuta in una contraddizione logica o in un regresso infinito, e precisamente nella pretesa che il congegno contenga al proprio interno una descrizione completa di sé. Soprattutto John von Neumann⁴⁷ ha cercato un modo di aggirare questo problema. Comunque sia, per i sistemi sociali (e presumibilmente per tutti i sistemi che usano eventi come elementi) il problema riguarda soltanto la direzione in cui la riproduzione viene pilotata dalla semplificazione compiuta da autodescrizione o riflessione. Che si verifichi una riproduzione deviante va comunque messo in conto, — *such is life*. Poiché però le autodescrizioni vengono semplificate selettivamente e si vincolano quindi, entro certi limiti, in modo contingente in favore di altre possibilità, non è impossibile che lo sviluppo del sistema venga influenzato da questo tipo di vincolo. Se fosse possibile scoprire tali nessi, essi rivestirebbero un grande interesse per la teoria della società; si pensi, ad esempio, alla conoscenza delle autodescrizioni, diffusesi con l'era moderna a partire dall'Europa, e a certe loro conseguenze che andrebbero forse evitate.

Una delle particolarità della semantica dell'Europa moderna è l'ampliamento di questo tipo di riflessione sistemica che si presenta in forma di teoria. Si può parlare di *teorie* di riflessione quando l'identità del sistema, a differenza del suo ambiente, non viene soltanto designata (perché si sappia cos'è inteso), ma elaborata concettualmente al punto da potervi collegare confronti e relazioni. Nascono così, a partire dal XVII secolo, una serie di teorie dello Stato orientate al problema per cui il massimo potere politico deve essere superiore a qualunque altra forza entro un dato territorio, deve essere capace di decidere qualsiasi conflitto, e tuttavia deve essere trattenuto dall'uso arbitrario del potere stesso. Il risultato è la teoria del moderno Stato costituzionale, che assegna alle sue componenti, ad esempio alla separazione dei poteri, alla rappresentanza democratica, alla tutela dei diritti fondamentali, ecc., determinate funzioni in vista di questo problema⁴⁸. Per il sistema scientifico nascono teorie della conoscenza, e successivamente epistemologie, chiamate a spiegare come è possibile l'identità

all'interno della differenza fra conoscenza e oggetto della conoscenza — vuoi come autocondizionamento della coscienza trascendentale, vuoi nella forma di un processo dialettico, vuoi sotto forma di un pragmatismo aperto alla verifica. Anche per il sistema educativo si pongono, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, una serie di specifici problemi di riflessione che interessano, ad esempio, la differenza fra perfezione e utilità come finalità educativa, o il problema di come promuovere la libertà⁴⁹. Per il sistema giuridico si pone soprattutto il problema di come legittimare, dopo l'abbandono del diritto naturale, la necessità di una validità comunque contingente del diritto positivo. Attorno al 1800, si parla, facendo riferimento proprio a questo aspetto, di filosofia del diritto positivo (Feuerbach); oggi diremmo: «teoria del diritto»⁵⁰. Nel sistema economico, specifiche teorie della riflessione, derivate dall'analisi dello scambio, della produzione e/o della distribuzione, si sostituiscono, dai tempi dei fisiocratici e di Adam Smith, alla tradizionale letteratura che fornisce consigli al principe. Anche nell'ambito delle relazioni intime, bisogna aspettare il XVIII secolo prima di vedere sviluppare, sulla base di concezioni più antiche relative all'*amour passion*, concezioni che contemplano l'unità sistemica di amore e matrimonio; passano in secondo piano condizionamenti negativi esterni; si è disposti ad accettare che è l'amore stesso che prepara la felicità e le disgrazie che incontra⁵¹. È improbabile che gli esempi appena elencati si siano accumulati casualmente in un tempo storicamente così breve. Anche la loro proliferazione sembra infatti connessa, analogamente alla trasformazione in senso riflessivo dei processi funzionali essenziali, con un più intenso processo di differenziazione dei sistemi funzionali della società. Tale processo annulla anche la coscienza di un ordine cosmogegerarchico, che era propria della Vecchia Europa e che aveva potuto orientarsi al primato della politica e/o della religione. L'elevata autonomia dei sistemi funzionali, nessuno dei quali è, tuttavia, in grado di rappresentare adeguatamente la società in quanto tale, sembra ora bloccare la riflessione del sistema sociale. Ogni enunciato nel merito diventa «ideologico» a quel livello; nella sola dimensione temporale si riesce ad esprimere formulazioni relativamente convincenti, — vuoi appellandosi alla fiducia nel progresso, vuoi ricorrendo a concetti di modernità, a teorie evolutive o, oggi sempre più, alla paura di

catastrofi. In ogni caso, questo tipo di autotematizzazioni tendono ad essere determinate da differenze temporali — dalla differenza rispetto a un passato totalmente diverso (il binomio società tradizionale/società moderna), o dalla differenza rispetto a un futuro totalmente diverso, per così dire postcatastrofico, se non addirittura post-terrestre. Nel sistema sociale globale non si delineano teorie di riflessione in senso proprio, riferite cioè alla differenza fra sistema ed ambiente. E ciò che rende difficile, come vedremo in seguito, formulare la razionalità e il deficit di razionalità che sono propri di questa società.

Qualunque sia il grado di affinamento raggiunto dall'incremento dell'auto-osservazione, dell'autodescrizione, della riflessione e della teoria della riflessione, si tratta comunque sempre di un repertorio di operazioni, di un'elaborazione di informazioni autoreferenziali. Non associamo al concetto di auto-osservazione l'idea di un accesso *privilegiato* a determinate conoscenze, in quanto ciò presupporrebbe un insieme di dati ad essa preesistenti, nonché parametri di confronto mediante i quali rilevare (ma chi potrebbe farlo?) che l'introspezione fornisce migliori risultati dell'osservazione esterna. Il carattere particolare dell'auto-osservazione ha un altro motivo: il «sé» del riferimento a sé *deve considerarsi se stesso come insostituibile*; in caso di auto-osservazione, deve identificarsi con ciò che osserva. Le *chances* particolari, inerenti a questa situazione, vengono messe in evidenza nella tradizione cartesiana, dove si sottolinea che il sé occupa una posizione privilegiata, possiede un accesso privilegiato a se stesso e offre opportunità conoscitive che non possono essere sfruttate da altri. Ma il rovescio del discorso è che nel corso dell'auto-osservazione il sé è obbligato all'esclusività. Sol tanto il sé è in grado di osservare se stesso. Vengono a mancare tutte le possibilità di conferma, dovute a sguardi paralleli altrui. Il sé non può rifocillarsi col vino inebriante del consenso; resta solo con se stesso. Massima certezza, quindi, e insieme massima incertezza.

Questa condizione è presente in qualsiasi incremento di processi di riflessione (altrimenti non sarebbero tali). Nessuna articolazione concettuale, nessuna speculazione teorica, nessun inserimento di altre cognizioni sul mondo, potrà alterare tale dato. Si tratta di un processo autoreferenziale chiuso, necessariamente sprovvisto delle qualità proprie dell'osservazione esterna capace di neutralizzare le posizioni e di oggettivare. È a

partire da questo dato che vanno comprese anche le specificità delle teorie di riflessione riguardanti la società globale o singoli sistemi funzionali. A prescindere dall'aspetto «scientifico» che si sforzano di dare al proprio pensiero, le teorie evolutive e quella della modernizzazione, la storiografia nazionale, la pedagogia, la teoria del diritto, la teoria della scienza, la teoria politica, la teoria economica, ecc., non vi è dubbio che se si fa ricorso a tale pensiero come ad una teoria di riflessione che rende possibile l'auto-osservazione dei rispettivi sistemi, si ha una contraddizione tipica per questo approccio. Nasce infatti un grado di certezza non scientificamente giustificato, insieme ad un grado di incertezza non scientificamente necessario. Già nel XIX secolo, questo effetto è discusso sotto l'aspetto di una predisposizione per le ideologie e ha portato, all'interno della sociologia, al rifiuto della teoria della società o persino della sociologia in quanto tale⁵². Ma in termini analitici, il concetto di ideologia non ci consente di fare molti progressi, essendo idoneo solamente allo smascheramento di illegittime pretese di scientificità. L'atteggiamento critico resta inoltre improduttivo perché implica la possibilità di miglioramenti in un senso che dovrebbe infrangere il circolo della riflessione. Nell'ambito della riflessione, si tratta invece soltanto di sviluppare tale circolo, di arricchirlo di qualità dotate di senso, tali da conferire all'auto-osservazione (comunque in atto) dei sistemi complessi migliori *chances*, e precisamente *chances* più adeguate alla complessità.

7. Nelle diverse forme trattate, l'autoriferimento non assume mai il carattere di una tautologia né quello di una completa duplicazione del dato che, di volta in volta, funge da sé. Non si tratta né del principio di identità $A = A$, né di un riferimento totale, nel senso di una riproduzione integrale dell'entità intesa in ciò che è inteso. Con questo tipo di forme non si riuscirebbe ad ottenere ciò che conta per le operazioni autopoietiche del sistema, e cioè informazioni. Da un'analisi dei sistemi autoreferenziali, condotta in modo empirico, risulta invece che l'unità del sistema, che consiste in fondo nell'attuazione della riproduzione autopoietica, viene reintrodotta nel sistema soltanto sotto forma di autoriferimento «concomitante». Ciò richiede un'operazione che abbiamo finora occasionalmente definita come autosemplicificazione. Per poter comparire entro il sistema come unità del sistema, la complessità deve essere ridotta e, successi-

vamente, ri-generalizzata in base al senso. La semantica creata a tal fine non è la totalità, ma riferisce la totalità come unità, mettendo quest'ultima a disposizione di tutte le operazioni, quale stringa di rinvii di cui è sempre necessario tenere conto. Il sistema opera sempre in una situazione di autocontatto, ma non solo: esso funge da sistema insieme aperto e chiuso.

Questo pensiero, inconsueto per la stessa elaborazione nell'ambito della teoria sistemica, sarà ora illustrato facendo riferimento per sommi capi a tre sistemi funzionali della società moderna. Nella scelta degli esempi mi sono lasciato guidare anche dall'intenzione di mettere in luce la fecondità sociologica di questa concezione relativa ai sistemi autoreferenziali.

L'autonomia autoreferenziale al livello dei singoli sottosistemi sociali viene istituita solo durante il XVII e XVIII secolo. Prima di allora era stata la visione religiosa del mondo ad occupare tale posizione funzionale. Si potrebbe forse dire che il riferimento a Dio, attribuito ad ogni esperienza vissuta e ad ogni azione, fungeva da segreto autoriferimento del sistema sociale. Si affermava, ad esempio, che un'opera poteva riuscire solo con l'assistenza di Dio, stabilendo in tal modo anche determinati requisiti sia sociali che morali. La semantica religiosa era tuttavia formulata non già come autoriferimento della società, ma come eteroriferimento, come trascendenza.

Soltanto con la trasformazione del sistema sociale e il passaggio dalla differenziazione per strati alla differenziazione funzionale, si rende necessaria la sostituzione dell'eteroriferimento concomitante con l'autoriferimento concomitante, perché la nuova tipologia di differenziazione fa saltare l'ordine gerarchico del mondo rendendo autonomi i sistemi funzionali. Nel *sistema economico* della società moderna, l'autoriferimento concomitante viene realizzato mediante un uso comunicativo del denaro. La quantificazione del denaro fa sì che esso diventi liberamente divisibile — non già infinitamente divisibile, ma capace di adattarsi liberamente a qualsiasi esigenza di suddivisione. Ne consegue che il denaro diventa universalmente utilizzabile, indipendentemente dalla natura indivisibile dei beni economici. Il denaro può esprimere ogni operazione economica, e specialmente in caso di oggetti indivisibili per i quali sarebbe altrimenti difficile trovare un controvalore idoneo per lo scambio. Il denaro è il *dividuum* per eccellenza, in grado di adattarsi a ogni in-dividualità.

Il sistema economico moderno trova la sua unità nel denaro. È interamente e profondamente monetizzato. Vale a dire: tutte le operazioni che sono economicamente rilevanti, e solo le operazioni che sono economicamente rilevanti, fanno riferimento al denaro. Alla loro base stanno i prezzi, compresi i prezzi del denaro stesso⁵⁵. Il processo autopoietico elementare, la comunicazione ultima, non ulteriormente scomponibile, di cui è composto il sistema, è il pagamento. Considerato isolatamente, il pagamento non è altro che il rendere possibile un pagamento ulteriore. È tuttavia possibile che a pagamenti facciano riferimento anche comunicazioni che non sono dei pagamenti (ad esempio, determinate scelte di investimento o decisioni su tassi di interesse). Pagamenti in numero rilevante possono essere aggregati dando loro la forma di un'unità d'uso di carattere globale — ad esempio sotto forma di un patrimonio di capitale, di un bilancio preventivo o consuntivo. Anche per la stessa economia si potrebbero formulare tali espressioni unitarie. Nella pratica, tuttavia, l'unità della riproduzione autoreferenziale non assume rilevanza in questa forma, ma nella forma di variazioni del valore monetario, attraverso inflazioni o deflazioni. Ciò è dovuto al fatto che l'operazione elementare del pagamento (che richiede, fra l'altro, che i pagamenti vengano accettati) deve essere continuamente motivata, se il sistema non vuole cessare di esistere da un istante all'altro. Questo punto offrirebbe fra l'altro una possibilità di distinguere opportunamente fra prezzi e valore monetario. I prezzi sono programmi di aspettative, mentre il valore monetario regola la riproduzione autopoietica del sistema.

È in base ai pagamenti che il sistema economico è un sistema autoreferenziale chiuso. In questo contesto si è sempre fatto ricorso alla metafora della circolazione, una sorta di eutemismo per processi in realtà assai labirintici. La metafora designa comunque solo una metà del senso dell'operazione. I pagamenti richiedono sempre anche un trasferimento di beni o servizi o di altre grandezze monetarie in senso inverso. Da questo punto di vista, il senso dell'operazione rimanda in ultima analisi all'ambiente: a cose, attività, bisogni. Un'economia pienamente monetizzata è un ottimo esempio di sistema insieme chiuso e aperto. Ciò che induce lo *sviluppo*, mediante *differenziazione*, del *sistema economico* è, in ultima analisi, il *nesso condizionale fra chiusura ed apertura* in quanto *l'Unione*

obbligata fra rinvii di senso di tipo autoreferenziale e di tipo eteroreferenziale che contraddistinguono tutte le operazioni economiche, esige particolari condizioni strutturali per le quali non esiste corrispondenza alcuna entro l'ambiente del sistema³⁴.

Entro il *sistema funzionale rappresentato dalla politica* non esiste un esatto isomorfismo, bensì precisi equivalenti funzionali. Non vi è isomorfismo esatto perché il mezzo di comunicazione costituito dal potere non ha la stessa precisione tecnica e non possiede la stessa elevata forza di integrazione del denaro. L'uso del potere non è *già eo ipso* un fenomeno politico. Per questa ragione, l'unità di questo sistema funzionale deve essere introdotta nel sistema stesso mediante un'autodescrizione, per renderla disponibile come punto di riferimento del trattamento autoreferenziale di informazioni. Questa funzione è svolta dal concetto di *Stato*.

Nonostante una discussione durata oltre due secoli, il concetto di Stato non risulta a tutt'oggi chiarito. Ciò potrebbe dipendere dal fatto che si è cercato di ricorrere a concetti che avessero un diretto riferimento materiale (empirico o anche «spirituale»); così, affrontando gli aspetti fattuali rilevanti ai fini della definizione del concetto (in particolare: popolo, territorio e potere dello Stato), si è finito per incamminare una quantità eccessiva di complessità e di eterogeneità³⁵. Non è un caso che il prodotto tipico di tale lavoro sia stata (se prescindiamo da Kant e soprattutto da Hegel) l'elaborazione di teorie dello Stato prive di un concetto di Stato. Le difficoltà si ripetono di fronte ai tentativi di chiarire la relazione che intercorre fra i concetti di Stato e di politica; da un lato, infatti, esistono attività politiche non attribuite allo Stato e, d'altro lato, non vi è (almeno secondo l'uso linguistico odierno) una politica senza Stato.

La concezione sistemica qui elaborata consente anzitutto di riformulare il problema, ricorrendo alla distinzione fra il sistema e la sua autodescrizione. Questioni concettuali vanamente discusse vengono così trasferite nella realtà e si può allora affermare che lo Stato è l'autodescrizione del sistema politico. Lo Stato è un costrutto semantico che consente di concentrare l'autoriferimento del sistema politico, di renderlo indipendente dalla valutazione di concrete situazioni di potere, di trasformarlo, analogamente al caso del denaro, in un rinvio concomitante

al senso per tutte le operazioni che pretendono di fungere da elementi del sistema politico. È importante, a tal fine, che lo Stato venga costituito come entità dotata di capacità giuridica, come entità di imputazione giuridica, in modo che il nucleo di tutte le operazioni politiche consista in provvedimenti nell'ambito della sovranità nazionale e dell'amministrazione finanziaria; non meno importante è, d'altra parte, la possibilità di una politica volta a promuovere o impedire le attività dello Stato, agendo giuridicamente «all'esterno», ma politicamente all'interno del sistema politico. In ogni caso, l'orientamento allo Stato consente quella chiusura dell'autoriferimento che, a livello del sistema economico, è assicurata già dal *medium* del denaro, agganciandola inoltre ad esigenze decisionali, interessi, cambiamenti strutturali, presenti entro l'ambiente del sistema politico. Siamo dunque, anche qui, in presenza di un trattamento simultaneo di autoriferimenti ed eteroriferimenti, e quindi di una permanente riproduzione dell'ordine basata sull'ordine e sul disordine.

Citeremo, come ultimo esempio, il *sistema educativo*. Anche qui, lo sviluppo, mediante differenziazione, di uno specifico sistema funzionale ha portato al trattamento simultaneo dell'autoriferimento e dell'eteroriferimento; anche qui, in linea di principio, per ogni operazione che viene imputata al sistema come educazione. Meno ancora del sistema politico, il sistema educativo è in grado di realizzare questi presupposti direttamente tramite un mezzo di comunicazione generalizzato a livello simbolico. Non esiste alcun mezzo di comunicazione specificamente addetto all'educazione, perché l'educazione non vuole essere soltanto comunicazione riuscita, ma trasformazione della persona. Qui l'autoriferimento circolare si verifica in modo caratteristico perché le attività di apprendimento esercitano e promuovono anche l'apprendimento stesso. Quando un alunno viene indotto a studiare, egli impara anche le capacità necessarie per farlo. Non si limita certo ad apprendere l'apprendimento, ma il richiamo alle capacità di apprendimento è pur sempre presente. Nello stesso senso, l'insegnamento può essere svolto con metodo, così almeno si spera, al punto di riuscire, a sua volta, ad apprendere nella pratica dai propri errori, e a perfezionarsi.

Questo aspetto dell'autoriferimento concomitante al processo, colto già attorno al 1800 durante la formazione delle idee

che caratterizzano la pedagogia neo-umanistica, è stato a suo tempo compreso nel concetto di *cultura*. La cultura stessa era intesa precisamente come metodologia delle capacità possedute, di cui l'apprendimento dell'apprendere era per lo meno una componente essenziale. Solo questo tipo di riflessività poteva legittimare il pensiero secondo il quale l'individuo veniva così preparato per il «mondo», dunque per qualunque cosa egli volesse acquisire o godersi attraverso lo studio. Ciò che la cultura doveva originariamente essere, e cioè «forma interiore» (ancora diversificata per strati), si trasforma ora in correlato individualizzato del mondo⁵⁶.

Se si assume la «cultura» come programma di autodescrizione riferito al sistema educativo, si coglie, fra l'altro, perché la formula, al pari del concetto di Stato, mostri segni di sollecitazione eccessiva e di ipostatizzazione. Teniamo presente che il punto di partenza è costituito da una riduzione della complessità del sistema empirico, quindi da un'autosemplificazione, e che abbiamo a che fare con un processo di auto-osservazione, autodescrizione e riflessione, in cui il protagonista non è sostituibile. Per queste due ragioni, la formula viene stilizzata al punto di rasentare la pretenziosità — incuranti delle sconfitte che quotidianamente subisce nella vita organizzativa. Viene quasi da sospettare che l'euforia per le parole d'ordine Stato e cultura, così evidente a livello teorico e pratico attorno al 1800, possa essere spiegata anche con l'impossibilità, da parte di tali concetti, di risolvere in modo tecnicamente altrettanto agevole come il denaro il problema del trattamento contestuale e della continua riproduzione di autoriferimento e eteroriferimento.

Se si considera retrospettivamente la carriera semantica di alcune nozioni autodescrittive quali capitale, Stato e cultura, colpisce il fatto che, specialmente nella tradizione accademica tedesca, siano stati compiuti ripetuti tentativi di non rassegnarsi alle loro differenze e di integrarli all'insegna di una formula unitaria. Per la Germania che non aveva ancora raggiunto l'unità entro lo Stato nazionale, si prestava a tal fine soprattutto il concetto di Stato che offriva, proprio perché non produceva ancora esperienze contrastanti, un punto di cristallizzazione per generalizzazioni illusorie. L'idea di uno Stato culturale, caldeggiata da Humboldt, Voß, Fichte, Adam Müller e altri, cerca di abbracciare in una sintesi i concetti di statalità e di cultura. La teoria di una economia ordinata ad opera dello

Stato, elaborata da Friedrich List, formulava, in esatta analogia con ciò, l'idea di Stato quale unità che abbraccia politica ed economia. Entrambe le idee riuscivano ad assumere contorni più netti nella delimitazione verso l'esterno piuttosto che nell'articolazione interna. Lo Stato culturale era posto in antitesi alla Rivoluzione francese, contro la sua unità fra astrazione ideologica e terrore politico⁵⁷; lo Stato economico era posto in antitesi al liberalismo inglese, fondato su basi «micro-economiche» a partire da bisogni individuali⁵⁸. Ciò che nella polemica appariva come assai convincente si rivelò, tuttavia, una speculazione accademica errata di fronte ad una realtà in cui si era imposta la differenziazione funzionale e che non poteva più essere abbracciata da un'idea globale. Soltanto le formule che avessero un riferimento funzionale potevano ormai realmente servire come autodescrizioni, essere realmente immesse nel sistema stesso e nella sua comunicazione corrente.

Tutto questo comporta che è diventato ormai impossibile fissare una posizione a partire dalla quale l'insieme — lo si voglia chiamare Stato o società — possa essere correttamente osservato. Avevamo già precisato⁵⁹ che non esiste, né in senso naturale né in senso soggettivo, una posizione di osservazione spontaneamente e comunque corretta. In altre parole, i riferimenti sistemici sono contingenti, devono essere scelti. Uno dei compiti di una descrizione può essere, perciò, di indicare anche la posizione a partire dalla quale un osservatore deve vedere ciò che viene descritto. Le autodescrizioni sopra menzionate, riferite ad alcuni sistemi funzionali moderni, sono vincolanti inizialmente solo per la loro auto-osservazione. Non si precisa se e in che misura anche degli osservatori esterni si orientano ad esse, se ad esempio l'aumento dei prezzi o il calo della cultura sia indice, a livello politico, di successo o di insuccesso. Se ci si rende conto che, al momento di far proprie, come osservatore, le scelte compiute dal sistema, si varcano confini fra sistemi, ciò potrebbe assumere una rilevanza pratica.

Anche per queste forme di attuazione di un autoriferimento concomitante, dotato di autodescrizioni, si pone il problema della direzione in cui viene indirizzato il futuro del sistema sociale e dei corrispondenti sistemi funzionali. Oggi vediamo che la triade costituita da capitale, Stato e cultura cela una serie di principi di incrementali la cui accumulazione può portare a gravi problemi entro il sistema sociale e nel suo ambiente.

Questo discorso non può più essere semplicemente liquidato come pensiero borghese, nella speranza di risolvere il problema con l'espropriazione. Ma tanto più è necessario essere aperti alla situazione drammatica nella quale la società viene a trovarsi con tali autodescrizioni, la cui relativizzazione offre forse un punto di partenza per un loro uso più controllato.

La necessità di tenere presenti, in questo contesto, contingenze e anche eventuali differenze fra i singoli sistemi funzionali mostra del resto che il nesso fra sviluppo, mediante differenziazione, di un sistema funzionale da un lato, e intreccio fra autoriferimenti ed eteroriferimenti (entrambi di tipo operativo) dall'altro, non si attua da sé come risultato di una sorta di logica sistemica. La loro realizzazione richiede condizioni altamente selettive che possono essere individuate in parte nel mezzo di comunicazione prescelto, in parte in una semantica supplementare più o meno artificiale. Le soluzioni trovate rivelano notevoli differenze soprattutto anche a livello geografico⁶⁰. La teoria da noi sostenuta deve dunque limitarsi ad affermare che lo sviluppo mediante differenziazione non potrà essere spinto molto avanti se non si riesce a risolvere in un modo o nell'altro questo problema.

8. Per ogni genere di autoriferimento si pone, come più volte abbiamo osservato *en passant*, il problema dell'interruzione di un circuito puramente tautologico. Il nesso rinvio del sé a se stesso deve essere arricchito con elementi supplementari di senso. Il circolo che esprime se stesso e niente altro recluta, per così dire, un tale senso supplementare; è un caso estremo di unità di chiusura ed apertura — un caso estremo (ammesso che esista) che si modifica immediatamente dandosi la forma dell'autoriferimento concomitante. In altre parole, i sistemi autoriferenziali sono obbligati a ridurre l'eccessivo fabbisogno interno di informazioni, specificando gli aspetti rispetto ai quali reagiscono con sensibilità all'ambiente e altri rispetto ai quali possono permettersi l'indifferenza.

Questa riflessione di fondo può essere ulteriormente elaborata ricorrendo al concetto di «asimmetrizzazione» e ai suoi derivati (esteriorizzazione, finalizzazione, ideologizzazione, gerarchizzazione, *punctuation*, ecc.). Tali concetti chiariscono la forma in cui viene reclutato il senso supplementare, interrompendo la tautologia dell'autoriferimento puro. Ci muoviamo qui, è bene ribadirlo, in prossimità della teoria dei tipi. Nel

quadro dell'ottica da noi prescelta, si tratta comunque sempre di un processo interno al sistema, non unicamente del tipo di assetto con cui un osservatore esterno ordina le proprie rappresentazioni.

Il termine «asimmetrizzazione» che ci serve da concetto fondamentale indicherà che un sistema, per rendere possibili le proprie operazioni, sceglie dei punti di riferimento che non vengono più posti in discussione entro quelle operazioni, ma devono essere accettati come dei punti fermi. Benché una tale postulazione abbia essa stessa la funzione di interrompere determinate interdipendenze, consentendo la connessione di altre operazioni, il sistema esclude (almeno temporaneamente, o per le operazioni interessate) la possibilità di cercare alternative basandosi su tale funzione. L'asimmetria non viene trattata come un fattore dell'autopotesi, ma come data in termini allopoietici. Tale trattamento può essere giustificato a livello di principio o sul piano pragmatico; sta di fatto che anche il palesamento della sua funzione, e persino la consapevolezza del suo carattere fittizio, lascerebbero immutata l'esigenza di un tale procedimento.

Alle numerose possibilità di asimmetrizzazione corrispondono semantiche molto varie che ad essa conferiscono copertura e capacità di connessione. La selezione delle forme di asimmetria e della loro semantica varia con l'evoluzione sociale, e altrettanto vale per il grado in cui le corrispondenti rappresentazioni tollerano che venga implicitamente comunicata la loro funzione, o risultano, invece, corrose da una tale comunicazione.

Alcune possibilità assai importanti si offrono se ci si riallaccia all'irreversibilità del tempo. L'irreversibilità del tempo non implica di per sé che l'esistente deve essere accettato, ma può essere letta in questa chiave. È possibile far notare il carattere effettivo dell'esistente, insieme alle difficoltà di un suo cambiamento, sublimando tale argomento con il mito di una particolare legittimazione storica. Corrispondentemente, il divieto del *venire contra factum proprium* è considerato una delle principali leggi dell'interazione (oltre che del diritto).

Le finalizzazioni si riferiscono anch'esse alla dimensione temporale. Il sistema fa dipendere in questo caso la scelta delle proprie operazioni dalla prospettiva di una situazione futura — sia nel caso che voglia raggiungerla sia che voglia evitarla.

L'asimmetria è qui ricavata non già dal carattere irrevocabile di ciò che è stato, ma dall'insicurezza di ciò che porta il futuro. Proprio il fatto che non è ancora sicuro cosa accadrà, consente di riordinare una quantità di operazioni del presente mediante una prospettiva futura. L'incertezza del futuro si trasforma nella certezza che occorre fare qualcosa nel presente per raggiungerlo — ma questa conclusione funziona solo se si parte dal presupposto dell'asimmetria, scartando la possibilità di porsi anche altri obiettivi.

Anche la dimensione materiale offre, per parte sua, una serie di asimmetrie privilegiate che si collegano alla differenza fra ambiente e sistema; oppure, in forma lievemente più elaborata, alla distinzione fra variabili ambientali controllabili e non controllabili. Con essa, il sistema sfrutta la sua dipendenza dall'ambiente per riordinare dei processi interni, tralasciando il fatto che, in presenza di strutture differenti, sarebbero date anche differenti dipendenze ambientali.

Nella dimensione sociale, le concezioni gerarchiche hanno per lungo tempo svolto una funzione analoga. Si partiva dall'assunto che esistono persone di «qualità» superiore ad altre e che ad esse spetta il primato. Questa ipotesi corrispondeva ad una struttura stratificata della società, ed è tramonata con essa. Non possiamo, tuttavia, arguire da ciò che nella dimensione sociale non sussistano asimmetrie di sorta. Le gerarchie sono state trasferite nella sfera dei sistemi sociali organizzati su base formale, dove sono state ristabilite in qualità di gerarchie di competenza. Ma è soprattutto in tempi recenti che si è sviluppato un tipo del tutto nuovo di asimmetrizzazione, quello cioè che comporta il riconoscimento dell'«individuo» quale istanza decisionale ultima in tutte le vicende che lo riguardano entro la sua sfera privata. La sua opinione, il suo interesse, la sua pretesa, il suo piacere sono in molti casi l'ultimo termine dal quale qualsiasi comportamento teso alla connessione deve partire⁶¹.

I sistemi sociali più semplici adoperano questo tipo di asimmetrie in modo ingenuo. Presumono, ad esempio nel concetto di natura, l'esistenza di un ordine delle cose che predispone determinati punti di riferimento. Non vedono in esso alcuna contingenza, né opzioni che potrebbero anche attuarsi diversamente. Le asimmetrie funzionalmente necessarie sono garantite da ovvietà tacitamente accettate. Se poi a

qualcuno sorgessero dubbi, è quasi impossibile inserirli nella comunicazione. Chi ci provasse, sarebbe inevitabilmente accusato di aver commesso un «errore». Solo la trasformazione della società tradizionale in società moderna ha dissolto queste ovvietà. Solo in quel momento, il metodo di risalire da un'idea a colui cui essa giova dà luogo ad una figura universale del sospetto. Ciò non implica che le asimmetrie stesse possano essere sciolte né che gli autoriferimenti possano essere attuati senza elaborazione. Ora il problema viene risolto, ad uno stadio di riflessione più elevato, mediante l'*ideologizzazione*, rendendo cioè trasparente la funzione delle asimmetrizzazioni e legittimandole in base alla loro funzione⁶². Ciò rispecchia la tendenza, favorita soprattutto da scienza ed economia, di dissolvere tutti gli elementi e tutte le sicurezze ultime, affidando alla loro ricombinazione il raggiungimento della stabilità. Il concetto di funzione sostituisce, come soprattutto Ernst Cassirer ha mostrato⁶³, quello di sostanza, e le due figure che avevano prevalentemente guidato il pensiero scientifico di estrazione logico-empirica, la deduzione e la causalità, perdono il loro ruolo di concetti fondamentali, diventando concetti impiegati da un osservatore allo scopo di collocare delle distinzioni⁶⁴. Un sistema deve poter osservare se stesso, per essere in grado di assumere una configurazione asimmetrica; questa richiede infatti che il sistema stabilisca una distinzione rispetto a se stesso, qualunque sia la forma che essa assume.

Tutto ciò ci servirà da sfondo per tornare ancora una volta alla tesi secondo cui la comunicazione viene asimmetrizzata come azione. I sistemi sociali, pur essendo inizialmente sistemi di comunicazione, inseriscono nelle sintesi selettive della comunicazione un'interpretazione «della» comunicazione in quanto azione, descrivendo quindi se stessi come sistemi d'azione⁶⁵. Questa autodescrizione primaria è il presupposto di tutto il resto, ad esempio del coinvolgimento dell'agire non comunicativo nei sistemi sociali, come della temporalizzazione del riferimento all'ambiente entro uno schema di tipo «precedente/successivo all'azione». Le condizioni generali di tipo temporale, materiale e sociale dell'asimmetrizzazione sono dunque, allo stesso tempo, condizioni dell'autodescrizione come sistema d'azione. Giacché queste condizioni variano storicamente, come abbiamo avuto modo di accennare, dobbiamo supporre che a maggior ragione si modifichi storicamente la nozione di

azione, in dipendenza da un cambiamento evolutivo delle strutture sociali. Il suggerimento di una nozione dell'azione di tipo «fisico», proposta sulla scorta dell'asimmetria nel campo della meccanica, è un indizio del fatto che le cose stanno effettivamente così. È con questo suggerimento che il XVII e il XVIII secolo avevano reagito al mutamento della situazione sociale.

9. Se si tiene presente in questo modo l'autoripерimento di tutti i sistemi sociali, si hanno alcune conseguenze di vasta portata per una teoria della pianificazione. Non si tratta qui della riflessione preventiva sull'azione e sulle sue conseguenze, ma della pianificazione dei sistemi. Una tale pianificazione individua determinate caratteristiche del sistema e cerca di realizzarle. Ma questa definizione è ancora troppo generica e abbraccia problematiche assai diversificate. La questione che ci interessa qui è di sapere se un sistema *sociale* è in grado di pianificare *se stesso* e quali problemi bisogna prevenire quando ciò viene tentato.

Si sa che qualsiasi pianificazione è *inadeguata*; che non raggiunge, o non raggiunge nella misura auspicata, i suoi obiettivi; che provoca conseguenze secondarie che non aveva ponderato. Non diremo in proposito niente di nuovo. Il problema vero dell'*autopianificazione* dei sistemi *sociali* è che la pianificazione viene *osservata* entro il sistema che pianifica se stesso. Anche la pianificazione, come tutto ciò che succede in un sistema, non può essere che un processo fra altri. Se il sistema fosse soltanto pianificazione, non vi sarebbe alcuna pianificazione in quanto non resterebbe nulla da pianificare. Il sistema tiene quindi sempre libera una certa capacità per poter osservare la propria pianificazione; tenuto conto che la pianificazione discrimina, è probabile che tale capacità venga nei fatti utilizzata. Ogni pianificazione produce coloro che la subiscono — perché vengono svantaggiati, o perché non vengono esauditi tutti i loro desideri. Essi vorranno sapere cosa è in programma e usare le capacità comunicative disponibili nel sistema, per conoscere e possibilmente cambiare tale programma. Per questa ragione, il sistema, in caso di pianificazione, reagisce non soltanto alle condizioni realizzate, ai successi e agli insuccessi della pianificazione, ma anche alla pianificazione stessa, in quanto produce, nel corso della pianificazione, insieme realizzazione e resistenza a tale realizzazione.

Questo aspetto si evidenzia ancora più nettamente se pensiamo che la pianificazione è in grado di stabilire soltanto una serie di premesse del comportamento futuro, non già il comportamento stesso, poiché chiaramente esso non è ancora attuale al momento di una pianificazione. Anche la reazione da parte di chi subisce la pianificazione, ha quindi il tempo per prepararsi. In quanto pianificazione sistemica, la pianificazione è inoltre costretta ad orientarsi in qualche modo alla complessità del sistema. Deve crearsi un modello di sistema a cui attenersi; deve quindi introdurre nel sistema una versione semplificata della complessità del sistema stesso⁶⁶. Questa seconda complessità, questa riedizione semplificata della complessità del sistema, nasce soltanto al momento della pianificazione; è resa visibile dalla pianificazione. E poiché un sistema non riesce mai a creare una descrizione completa di sé, è sempre possibile segnalare qualche aspetto che non è stato preso in considerazione: interessi che sono stati ignorati, possibili conseguenze che non sono state considerate, rischi che sono stati valutati erroneamente, e soprattutto altre priorità e scale di valori che sono state trascurate.

Da quando alcuni osservatori della Rivoluzione francese avevano segnalato le conseguenze terrificanti di una pianificazione attuata a partire da premesse semplicistiche⁶⁷, la teoria politica si è ripetutamente occupata di questi problemi. I critici conservatori avevano conseguentemente chiesto che si tenesse conto delle condizioni politiche e sociali⁶⁸. La teoria liberale aveva cercato la soluzione nel rapporto reciproco fra opinione pubblica, discussione parlamentare e decisione vincolante⁶⁹. Oggi si tende a ritenere che la pianificazione e la creazione del consenso siano requisiti differenti della politica, e ad incentrare corrispondentemente l'attenzione sulla gestione della complessità per il primo aspetto, e sulla legittimazione per il secondo⁷⁰. Ma la creazione del consenso viene così a collocarsi repentinamente entro la prospettiva della pianificazione. Non si tratta più, a questo punto, che di un problema pluridimensionale di pianificazione, ed è precisamente a questo problema che si reagisce poi ancora una volta in termini politici.

Questa concatenazione fra esperienze e formulazioni di esperienze non fa che confermare ciò che può essere rilevato anche nel quadro di una teoria generale dei sistemi sociali, che cioè la pianificazione è in primo luogo un modo specifico di

realizzare un'autodescrizione del sistema⁷¹. Nel caso della pianificazione tale autodescrizione è orientata al futuro. Proprio questo offre sempre la possibilità di comportarsi diversamente da come è previsto dalle indicazioni del piano, e cioè: di non volere, di prevenire, di boicottare qualcosa di previsto proprio perché molti ci contano; o anche solo di trarre profitto dal comportarsi in maniera atipica. In secondo luogo, la pianificazione può essere intesa come *extension of choice*⁷². Ciò facendo occorre tuttavia pensare anche all'incremento di complessità così prodotto, oltre al fatto che la *extension of choice* si verifica non solo per coloro per i quali ciò è previsto dai pianificatori, ma anche e soprattutto per tutti coloro che subiscono la pianificazione.

Definiamo come *ipercomplesso* un sistema che si orienta alla propria complessità e cerca di coglierla in quanto complessità. Il semplice tentativo, che deve avvenire entro il sistema ed essere stabilito come autodescrizione, produce infatti più di se stesso; produce anche nuove possibili reazioni, finora non previste. La pianificazione sistemica produce necessariamente un'ipercomplessità. Per questa ragione, una pianificazione che avverte tale situazione tenterà di comprendere nei suoi piani anche questo dato, cercherà cioè di tenere conto di se stessa e dei propri effetti. La programmazione finanziaria produce, ad esempio, delle previsioni di spesa gonfiate e il pianificatore può tener conto anche di questo aspetto. Ma anche per una pianificazione riflessiva della pianificazione esiste, come per la pianificazione in generale, la possibilità che essa venga osservata, il che porta ulteriormente a possibili reazioni alla propria osservazione della pianificazione, che cercano comunque di discostarsi da quelle preventivate.

Poiché questa differenza fra pianificazione e osservazione della pianificazione non può essere eliminata, per quanto il pianificatore possa desiderare una *invisible hand*, non vi può essere nel sistema alcun punto di conciliazione di questa differenza e delle tensioni da essa generate. Ogni sforzo di conciliazione si espone, a sua volta, all'osservazione. Chiunque voglia fare da portavoce e rappresentante del sistema, deve farlo nel sistema perché non riuscirebbe altrimenti a mettersi in connessione con la comunicazione interna al sistema e con la sua circolazione autoreferenziale. Anche sotto questo profilo, si ha dunque una doppia contingenza.

Nei sistemi ipercomplessi, anche la rappresentazione del sistema entro il sistema diventa quindi recepibile in modo contingente. Se e nella misura in cui si mira ad un futuro diverso, essa deve rinunciare alla indiscussa e incondizionata sicurezza priva di criteri che è propria dell'auto-osservazione. L'auto-osservazione conduce, come pianificazione, all'autodescrizione e diventa così a sua volta osservabile. Occorre quindi abbandonare qualunque base stabile e costruire, di volta in volta, tali basi sotto forma di un consenso sufficiente; lo stesso consenso è, anch'esso, soggetto alla legge dell'osservabilità.

Dobbiamo dedurre da tutto ciò che non è più possibile alcuna razionalità? O è semplicemente necessario considerare la razionalità diversamente da come si è fatto finora?

10. Non è possibile giungere alla razionalità muovendo dall'autoriferimento. L'autoriferimento è condizione di una serie di incrementi, dell'incremento della limitabilità, della costruzione di ordine attraverso la riduzione di complessità. La cognizione di questo dato aveva preso temporaneamente il posto del principio di razionalità, sotto forma di naturale amor proprio, nel concetto di Ragione autofondata e infine sotto forma di volontà di potenza, e quindi in veste antropologica. Oggi possiamo considerare queste soluzioni come un approccio specificamente europeo, volto a compensare la parallela disgregazione della semantica della razionalità. Tenuo conto delle conseguenze problematiche dell'aspirazione all'incremento, è forse preferibile lasciare in sospenso il giudizio conclusivo sulla razionalità.

Anche la distinzione così rivendicata fra autoriferimento e giudizio di razionalità ha una sua tradizione in quanto risale anch'essa nella sua tipologia al XVIII secolo. Tale separazione, inizialmente riferita al rapporto fra amor proprio e morale, richiede l'intercalazione di un elemento di tempo. L'amor proprio, pur essendo naturalmente-buono, possiede tuttavia una qualità positiva o negativa a seconda della sue conseguenze⁷³. Ciò porta alla precisazione che l'autoriferimento può essere razionale o irrazionale (oppure più o meno razionale) a seconda delle condizioni e degli effetti che ne caratterizzano la pratica. A prescindere dal tipo di definizione che sarà data del concetto di razionalità, si è così infranta la tradizione veteroeuropea che giudicava perfetto il mondo e presupponeva la razionalità come *continuum* del mondo.

Questo *continuum* della razionalità (in cui naturalmente erano senz'altro consentiti peccati, corruzioni, passi falsi, errori, ecc.) viene forzato in vario modo a partire dal XVIII secolo. In un primo momento, soprattutto sulla scia di Descartes, con la soggettivazione della razionalità, e poi, a partire dal XIX secolo, sempre più anche con l'affermarsi di distinzioni diverse, tali da articolare in forma binaria il problema della razionalità, quindi rendendo discontinue le discontinuazioni. Il giudizio di razionalità, ad esempio, viene spostato dall'ambito dei principi in direzione del processo storico, che viene poi descritto come progresso. Si ricorre allo schema razionale/irrazionale. Si sposta ciò che è essenziale in una sfera materiale dove non può essere raggiunto da alcuna razionalità: nella materia, nell'abbigliamento, nell'ammoralità della volontà di potenza. Oppure si finisce per concepire la razionalità soltanto come razionalità dell'azione, come isola circondata da ondate di irrazionalità, per scipitare poi questa razionalità con un'analisi più approfondita del processo decisionale. O infine, ci si interessa non tanto della razionalità quanto dei danni da essa causati, dell'eterogenia degli scopi o delle conseguenze nefaste di un giusto agire. Da tutto ciò risulta la convinzione, oggi consolidata, secondo la quale la realtà effettiva non è di per se stessa razionale, ma deve essere condotta ad esserlo (il che può indurre a dubitare della possibilità stessa che questo processo di razionalizzazione sia razionale).

Nell'insieme, questa trasformazione della semantica della razionalità appare come un tracollo. Una delle singolari ambivalenze dell'autoriflessione a livello sociale consiste, così mi sembra, nel fatto che la società moderna si considera fortemente razionale, pur distruggendo la semantica necessaria per esserlo. Ciò che resta è una caratteristica formale riscontrabile forse solo ed esclusivamente nel concetto di razionalità: il concetto di razionalità deve essere sottoposto a se stesso, deve essere formato esso stesso in modo razionale mentre, ad esempio, il concetto di calore non può essere caldo, né il concetto di energia deve essere formato o adoperato in modo energetico, ecc. Si tratta o no di un'anomalia degna di nota? Sta di fatto che essa è sopravvissuta. Possiamo allora affermare che la razionalità è un concetto che designa l'autoriferimento dei concetti? Che una tale definizione potrebbe consentire una nuova formulazione di quella idea che a suo tempo, in occasione del passaggio

dalla differenziazione stratificata alla differenziazione funzionale, era stata necessariamente modificata, e che non ha finora trovato una sua forma appropriata alla società odierna?

Tutti questi problemi dovrebbero essere analizzati separatamente. Li trascureremo ponendo il seguente interrogativo: se la risposta fosse sì, quali sarebbero le conseguenze nel contesto della teoria dei sistemi autoreferenziali che si è qui formulata?

L'autoriferimento del concetto di differenza è l'unità della differenza. I sistemi sociali non sono soltanto in grado di comunicare fra loro il loro ambiente, ma possono anche usare, nella comunicazione interna, la loro differenza rispetto all'ambiente (ad esempio la concezione dei loro confini o dei tratti costitutivi dei loro elementi). In altre parole, essi sono in grado di reintrodurre nel sistema la differenza fra sistema ed ambiente che conservano loro di attuare in modo informativo i processi di auto-osservazione, autodescrizione e riflessione. Ciò non basta ancora perché un sistema si guadagni il titolo di razionale. Il solo autoriferimento, dicevamo, non è ancora razionale. Siamo in presenza di razionalità solo quando il concetto di differenza viene usato in modo autorferenziale, cioè se *la riflessione riguarda l'unità della differenza*. Il requisito della razionalità implica, quindi, che i casi di orientamento a differenze vengano controllati in vista dei loro autoriferimenti concettuali, traendo da tale controllo le debite conseguenze⁷⁴. Ciò comporta che i sistemi determinano se stessi tramite la loro differenza rispetto all'ambiente e sono costretti a conferire a questa differenza, al proprio interno, un significato operativo, un valore informativo, un determinato valore connettivo. Sotto il profilo storico, questa deduzione teorica e la relativa concezione della razionalità sono la conseguenza del cambiamento di paradigma sopra esposto, del passaggio, cioè, dalla teoria incentrata sul binomio sistema/ambiente alla teoria dei sistemi autoreferenziali.

Occorre in questo contesto definire con precisione il concetto di ambiente, se si intende chiarire il problema della razionalità. L'ambiente non va inteso come sistema complessivo (benché esistano, per molti sistemi, dei sistemi complessivi che strutturano in larga misura anticipatamente le condizioni di razionalità — si pensi, ad esempio, per le interazioni, alle società). L'ambiente è un orizzonte del mondo che comunica con l'orizzonte interno. È per questo che la razionalità di un sistema non può essere chiarita facendo riferimento ad un

sistema complessivo di ordine più elevato⁷⁵. Ciò porterebbe soltanto al paradosso, segnalato da Pascal, secondo il quale la razionalità del sistema complessivo può essere compresa solo se si prendono in considerazione le parti di quel sistema. Ricordando questo paradosso alla forma pura dell'autoriferimento, vediamo quindi la razionalità come rientro della differenza nel differente, come inserimento di una aperta differenza fra sistema ed ambiente nel sistema che determina se stesso grazie a tale differenza.

In questa ottica, anche la problematica della pianificazione (si veda il nono paragrafo) si presenta in una luce diversa. Il pianificatore non concorderà mai totalmente con i suoi osservatori in merito alle graduatorie relative alla valutazione degli scopi, alle probabili conseguenze, ai rischi tollerabili ecc. La necessità stessa di stabilire i suoi piani, esponendoli all'osservazione, lo pone in una condizione sfavorevole. In tali circostanze, né la razionalità dell'azione né la razionalità rispetto al valore offrono la possibilità di una razionalità comune. È possibile, tuttavia, immaginare una sorta di convergenza quando il pianificatore e l'osservatore impiegano entrambi, come schema di acquisizione di informazioni, la differenza fra sistema ed ambiente. Anche se non sono con ciò abolite le divergenze di valutazione né i conflitti di interessi, si può rivendicare alla propria posizione di essere razionale se questa tiene conto del fatto che il sistema da pianificare deve re-interiorizzare il proprio rapporto con l'ambiente.

Tradotta in un linguaggio causalistico, questa idea asserisce che il sistema, se vuole comportarsi in modo razionale, deve controllare i suoi influssi sull'ambiente osservandone le ripercussioni su se stesso. Un sistema che dispone del proprio ambiente dispone in fondo di se stesso⁷⁶. L'ambiente assorbe certamente innumerevoli influssi senza coinvolgere nuovamente nel nesso causale il sistema dal quale provengono. Senza questa capacità di assorbimento, la distinzione fra sistema ed ambiente avrebbe poco senso per il sistema. Ciò dimostra che la riflessione incentrata sull'unità della differenza non deve annullare i vantaggi della differenza; deve includerli, riuscendo a sfruttarli nella forma della selezione di selezioni. A seconda delle rispettive capacità dei singoli sistemi, si hanno quindi situazioni di partenza più o meno problematiche per realizzare le aspirazioni alla razionalità. Solo la società dell'epoca moder-

na produce per essa condizioni di razionalità costantemente difficili, il che potrebbe in parte spiegare perché solo nel corso del suo sviluppo la semantica della razionalità si vede confrontata con pretese pressanti che la disgregano.

Questo fenomeno può essere illustrato più distintamente se ci riallacciamo alla tesi presentata nel decimo capitolo, secondo la quale la differenza fra sistemi di interazione e sistemi sociali si acuisce nel corso dell'evoluzione sociale. Questa differenziazione accresce l'efficienza di entrambi i tipi di sistemi, rendendoli più problematici di prima per quanto riguarda la loro razionalità, con la conseguenza che le aspirazioni alla razionalità vengono spostate in maniera più o meno ampia su sistemi sociali organizzati che occupano una posizione intermedia essendo altamente selettivi e più facilmente controllabili.

I sistemi di interazione hanno raramente delle ripercussioni violente sul loro ambiente naturale, tali da minacciare il sistema stesso. A maggior ragione essi minacciano se stessi influenzando la disponibilità psichica dei partecipanti a continuare o ad interrompere l'interazione. È in questo settore del loro ambiente che si concentra il fulcro della loro razionalità. Con il crescente distacco dell'interazione personale dai vincoli dati dalla struttura sociale, il problema della regolazione si sposta conseguentemente sulla questione dell'accettabilità, della *compliance*, dell'eliminazione dei disturbi dell'interazione in rapporto ai suoi partecipanti. Nel XVII e XVIII secolo, questo aspetto assume la forma di una teoria della conversazione *socievole*⁷⁷. L'affinamento psicologico era del resto insieme condizione e causa della successiva dissoluzione di questa forma di razionalità; essa non sopportava che si penetrasse realmente negli abissi della psiche, vale a dire nella sua principale sfera ambientale⁷⁸. Quando si parla oggi di «reciproca intesa comunicativa», concepita come principio di razionalità, si trascurano consapevolmente le questioni psichiche⁷⁹ e si parte quindi da presupposti che rinunciano a priori a porre il problema della razionalità nel senso dato qui al termine.

Molto diversa si presenta la situazione per affermare la razionalità nel sistema della società moderna e nel suo ambiente. Qui la disponibilità alla continuazione non costituisce un problema poiché ogni comunicazione riproduce la società. Non ci si può sottrarre alla società. Tanto più rilevante diventa sapere come le ripercussioni della società sul suo ambiente

retroagiscono sulla società. Si è qui ottenuto un enorme aumento dell'intensità, dovuto alla differenziazione funzionale del sistema sociale. I mezzi di comunicazione, propri di alcuni sistemi funzionali, specialmente la verità scientifica e il denaro, inducono una scomposizione di tutte le condizioni naturali (autogenetiche) di tipo fisico, chimico, organico, umano, che, interrompendo le interdipendenze date, libera una serie di causalità che non possono essere controllate con il limitato potenziale di pianificazione e di ricombinazione di cui dispongono i sistemi corrispondenti. L'alleggerimento degli oneri della società ad opera di un ambiente da sempre bilanciato dall'evoluzione risulta sempre più compromesso. Ciò è vero soprattutto perché le ricombinazioni (prodotti nuovi, nuove combinazioni di azioni entro organizzazioni) non mirano a ristabilire le stabilità ambientali compromesse, ma ad acquisire nuove possibilità combinatorie. A ciò si aggiunge che la formazione scolastica impartita ad ingenti masse di persone (fattore di primaria importanza), plasma cognizioni e motivazioni durante molti anni importanti della vita, e deforma quindi considerevolmente l'ambiente della società senza che siano prevedibili e tantomeno programmabili le ripercussioni di tutto questo sulla società. Né offre certo una sufficiente protezione il fatto che i programmi formativi sono più o meno chiaramente finalizzati a determinate prestazioni di lavoro. E neppure le autodescrizioni del sistema scolastico come sistema di formazione culturale contengono elementi capaci di cogliere tale problema. Analogamente a quanto avviene nei settori della produzione e dell'organizzazione di artefatti materiali ed umani, si mira unicamente a realizzare ricombinazioni specifiche, trascurando quelle causalità che vengono liberate dai processi di scomposizione necessari a tal fine (si pensi soltanto alle specifiche pressioni del sistema di interazione costituito da una classe di alunni)⁸⁰. Ne risulta che le interdipendenze e le interruzioni di interdipendenze che si riformano per vie naturali vengono scomposte e solo parzialmente ricombinate fra loro. Gli effetti di tutto ciò si ripercuotono sulla società. «La désorganisation de la nature pose le problème de l'organisation de la société»⁸¹.

La razionalità sociale esigerebbe a questo punto che i problemi ambientali provocati dalla società, nella misura in cui riguardano a loro volta la società, vengano rappresentati entro

Il sistema sociale, cioè immessi nel processo di comunicazione sociale. È possibile che ciò avvenga in misura limitata all'interno dei singoli sistemi funzionali — come nel caso in cui ai medici si ripresentano le malattie da essi stessi causate. Generalmente avviene, tuttavia, che un sistema funzionale insista attraverso l'ambiente su altri sistemi funzionali. Ciò che manca comunque è soprattutto un sottosistema sociale, che sia adde- to alla percezione di interdipendenze ambientali. Un tale sistema non può esistere in condizioni di differenziazione funzionale, perché implicherebbe che la società stessa ricorra ancora una volta entro la società. Il principio di differenziazione della società moderna rende più pressante — e contemporaneamente più insolubile — la questione della razionalità. Di fronte a questa situazione qualsiasi ricorso a tradizionali semantiche della razionalità fallisce. C'è chi rivendica allora un'omnipotenza della politica e chi vuole «buttare la spugna». Entrambe le strade sono impraticabili. Resta probabilmente solo la possibilità di formulare il problema con la necessaria incisività, di migliorare gli orientamenti all'ambiente che sono propri dei sistemi funzionali, e di rendere più trasparenti e controllabili gli oneri riflessi e i mutamenti dei problemi all'interno della società.

Non possiamo in questa sede esaurire, e forse neppure avviare utilmente, la discussione di questo tipo di problemi che deve essere riservata ad un'analisi della società. Ci siamo limitati qui ad accennarvi per mettere in luce cosa significherebbe se la società moderna si ponesse il problema della propria razionalità. L'abbozzo dei problemi relativi alla razionalità non implica che la società abbia da risolvere problemi di tale portata per assicurarsi la propria sopravvivenza. Per sopravvivere è sufficiente l'evoluzione. Risulta inappropriato anche il concetto molto usato di crisi che suggerisce un'urgenza di profondi mutamenti strutturali, che non può invece essere motivata con (o soltanto con) le palesi deficienze riscontrabili sul piano della razionalità. Il concetto di razionalità si limita a formulare la prospettiva più ambiziosa dell'autoriflessione di un sistema. Non sottintende alcuna norma, alcun valore, alcuna idea che si confronti con i sistemi reali (ciò presupporrebbe che qualcuno indichi come ragionevole l'osservanza di tali norme). La razionalità definisce soltanto il punto finale della logica dei sistemi autoreferenziali. Se introduciamo questo concetto nel sistema

quale punto di riferimento dell'auto-osservazione, esso diventa ambivalente in un modo singolare: è usato come criterio della critica di tutte le selezioni e insieme come misura della propria improbabilità.

Note al capitolo undicesimo

¹ Una teoria generale dei sistemi dovrebbe prendere una decisione su questo punto; vi sono, in ogni caso, autori che hanno il coraggio di definire gli oggetti in quanto tali ricorrendo all'autoriferimento. Lo fa specialmente Ranulph Glanville, *A Cybernetic Development of Epistemology and Observation, Applied to Objects in Space and Time (as Seen in Architecture)*, Thesis, Brunel University, Uxbridge, England, 1975.

² È comunque incontestabile che gli oggetti sociali possono essere osservati e descritti anche in altro modo, come tradizionalmente si è sempre fatto. E per questa ragione che il nostro testo recita consapevolmente (tralasciandosi ad una corrispondente distinzione operata da Igor V. Blaiberg et al., *Systems Theory: Philosophical and Methodological Problems*, Mosca, 1977, pp. 119 s.): possono essere osservati e descritti come sistemi, tenendo quindi conto della loro complessità intrinseca, solo se si imputa loro l'autoriferimento.

³ Se si parte, invece, dal concetto puro di autoriferimento, non si può non adottare, al livello attuale delle conoscenze, un concetto di soggetto che sia almeno biologico (se non fisico). La biologizzazione è compiuta da Edgar Morin, *La Méthode*, vol. II, Paris, 1980, specialmente pp. 162 ss. (trad. it. *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1988⁴).

⁴ Si veda ad esempio J. Smedslund, *Meanings, Implications and Universals: Towards a Psychology of Man*, in «Scandinavian Journal of Psychology», 10, 1969, pp. 1-15.

⁵ Il concetto che media fra i due livelli, è bene ribadirlo, è qui il concetto di interpenetrazione.

⁶ Anche Jean-Louis Le Moigne, *La théorie du système général: théorie de la modélisation*, Paris, 1977, discute una sorta di «cambiamento di paradigma» da Descartes alla teoria sistemica, senza comunque dare alla sua proposta un vero e proprio valore di principio e senza mettere l'autoriferimento al centro della sua concezione. Analogamente Edgar Morin, *La Méthode*, vol. I, Paris 1977, esplicitamente a p. 23 (trad. it. cit.).

⁷ È importante rilevare questo fatto soprattutto a causa dell'uso ricorrente di gabbellare semplici abitudini linguistiche per conoscenze fattuali. Così siamo continuamente costretti a sentire e leggere che «in fondo» soltanto i singoli (gli individui, i soggetti) sono in grado di agire. Si veda, ad esempio, quanto affermato in presenza di un Parsons dissenziente, da Wolfgang Schlucher, *Gesellschaft und Kultur: Überlegungen zu einer Theorie institutioneller Differenzierung*, nel volume curato dallo stesso autore, *Verhalten, Handeln und System: Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1980, pp. 106-149, specialmente pp. 119 s.

⁸ Mentre è possibile rimediare in questo caso modificando l'accezione normale che sta alla base delle parole, risulta molto più difficile risolvere altri problemi linguistici. E seccante soprattutto che spesso non si riesca ad evidenziare il significato operativo delle parole sostanziate. Si può allora sostituire «distinzione» ripiegando sul «distinguere», ma «il distinguere» non consente il plurale — una restrizione del tutto assurda! Sarebbe ora che i linguisti e gli scrittori, prima di lagnarsi della terminologia, del ricorso a parole straniere, e del carattere incomprendibile della prosa scientifica, rinnovano intanto queste immotivate irregolarità delle possibilità di espressione linguistica.

⁹ Cfr., in merito a questo esempio, Charles O. Frake, *The Diagnosis of Disease Among the Sabann of Mindano*, in «American Anthropologist», 63, 1961, pp. 113-132.

¹⁰ Questo è, invece, un uso linguistico molto diffuso, forse persino prevalente. È significativo che i testi vincolati ad un tale uso del termine non vi si attengano sistematicamente, ma parlino ricorrenemente anche di «sistemi» concreti, quindi di oggetti reali considerati come «sistemi». Si vedano, anche per altri, Talcott Parsons, *Zur Theorie sozialer Systeme*, a cura di Stefan Jensen, Opladen, 1976; Edgar Morin, *op. cit.*, vol. I, 1977; IV, Blaiberg, V.N. Sadovsky, E.G. Yudin, *Systems Theory: Philosophical and Methodological Problems*, Mosca, 1977.

¹¹ Possiamo concedere, senza che questo abbia conseguenze per la nostra argomentazione successiva, che il concetto abbraccia anche questa forma tautologica di autoriferimento, in quanto autoriferimento dell'autoriferimento.

¹² Cfr. cap. VIII, par. 3.

¹³ A proposito della critica di questo tipo di concezioni proprie della tradizione, cfr. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, University Press, trad. it. *Filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, s.d.

¹⁴ Cfr. in proposito, soprattutto in merito alla prevenzione di eventuali conseguenze «solipsistiche», Heinz von Foerster, *On Constructing a Reality*, in Wolfgang F.E. Preiser (a cura di), *Environmental Design Research*, vol. II, Stroudsburg Pa., 1973, pp. 35-46.

¹⁵ Si tratta di una formulazione di Paul Valéry, *Animality*, cit. da Quaver, vol. I, Paris, La Pléiade, 1957, p. 402.

¹⁶ Entrambi i casi sono possibili in quanto è possibile distinguere fra comprendere ed accettare (o al contrario non-comprendere e rifiutare). Non vi sono dubbi sul fatto che ciò sia possibile in linea di principio. Tuttavia si potrebbe compiere un'indagine empirica di grande rilevanza teorica, approfondendo la questione delle circostanze entro le quali un sistema sociale tende a mascherare proprio questa differenza e a trattare il rifiuto come mancata comprensione.

¹⁷ Cfr. cap. IV, par. 2.

¹⁸ Nella notazione usata da Foerster e Morin, si scriverebbe: $\text{computation} \rightarrow \text{comunicazione}$.

¹⁹ Si vedano le riflessioni corrispondenti riferite alla *self-organization* in W. Ross Ashby, *Principles of the Self-organizing System*, in Walter Buckley (a cura di), *Modern System Research for the Behavioral Scientist*, Chicago, 1968, pp. 108-118, in particolare p. 114.

²⁰ Cfr. anche Henri Atlan, *Du bruit comme principe d'auto-organisation*, in «Communications», 18, 1972, pp. 21-36.

²¹ Avevamo accennato a questo punto nelle riflessioni introduttive, sotto l'aspetto di un cambiamento di paradigma entro la teoria sistemica.

²² «L'aperto poggia sul chiuso», si legge nel contesto di splendide analisi di questa problematica in Morin, *op. cit.*, vol. I, p. 201.

²³ A proposito di questo *unfolding* quale effrazione dell'identità pura dell'oggetto che fa riferimento a se stesso, cfr. Lars Löfgren, *Unfolding of Self-reference in Logic and in Computer Science*, in Finn V. Jensen, Brian H. Mayoh, Karen K. Moeller (a cura di), *Proceedings of the 5th Scandinavian Logic Symposium*, Aalborg, 1979, pp. 205-229. Il ripiego più noto da parte dei logici prevede la distinzione di livelli o tipi, in relazione ai quali vengono localizzati gli enunciati.

²⁴ Alfred Loker scrive: «nella compiuta sintesi trascendentale, il soggetto (cosciente) compie due tipi di attività, e precisamente fa riferimento all'oggetto mediante l'intenzionalità, e fa riferimento alla mente mediante riflessività», in *On the Ontological Foundations of the Theory of Systems*, in William Gray, Nicholas D. Rizzo (a cura di), *Unity through Diversity: A Festschrift for Ludvig von Bertalanffy*, New York, 1973, vol. I, pp. 537-571, in particolare p. 548.

²⁵ Si veda ad esempio Morin, *op. cit.*, pp. 257 ss.; Werner Loh, *Kombinatorische Systemtheorie: Evolution, Geschichte und logisch-mathematischer Grundlagentext*, Frankfurt, 1980 (specialmente pp. 3 ss., il rifiuto di interpretazioni puramente formali, non-empiriche del circolo di regole cibernetiche); Arvid Aulin, *The Cybernetic Laws of Social Progress: Towards a Critical Social Philosophy and a Criticism of Marxism*, Oxford, 1982, pp. 51 ss.

²⁶ Usando il linguaggio proprio della teoria causalistica, Robert M. MacIver, *Social Causation*, Boston, 1942, pp. 129 ss., formula: «Cerchiamo la causazione dei processi all'interno dei processi». Ciò evidenzia nettamente la difficoltà che si incontrano, se ci si pone l'alternativa di concepire le cause o come eventi precedenti o come contesto generale più ampio, non distintamente localizzabile. Nel primo caso l'esplicazione causale è poco feconda, nel secondo si trova rapidamente di fronte ad un onere eccessivo, reagendo con l'imprecisione.

²⁷ Cfr. in proposito i capp. I, par. 3 e II, par. 6.

²⁸ Questo concetto assume un'importanza centrale in Gerd Sommerhoff, *Analytical Biology*, London, 1950. Cfr. pp. 54 ss. Inoltre, dello stesso autore, *Logic of the Living Brain*, London, 1974, pp. 73 ss.

²⁹ Il fatto che si abbia finito per prestare attenzione ad autoriferimenti psichici di questo genere, inserendoli in formulazioni teoriche, comunicando quindi su di essi, costituisce naturalmente, a sua volta, un fenomeno sociale che va trattato nel contesto di una semantica storico-evolutiva. La vistosa concentrazione dell'interesse per questo tipo di figure durante il XVII e XVIII secolo è chiaramente in relazione con la ristrutturazione della società in direzione di una differenziazione funzionale e con la conseguente riformulazione della individualità personale.

³⁰ Robert Mac Iver, *Social Causation*, New York, 1964, p. 129.

³¹ Questa distinzione è assente in una mia precedente pubblicazione su questo argomento; si veda Niklas Luhmann, *Reflexive Mechanismen*, in *Soziologische Aufklärung*, vol. I, Opladen, 1970, pp. 92-112. (trad. it. *Illuminismo sociologico*, Milano, Il Saggiatore, 1983, pp. 103-128).

³² Per quanto riguarda i processi a livello della coscienza, questo è un punto di partenza per chiarire ciò che potrebbe essere inteso con il termine «inconsco» (a differenza di «inconsapevole»). Si potrebbe parlare di inconsco ogni qualvolta che la coscienza rende possibile se stessa fungendo soltanto da forma processuale, non facendo invece appello alla riflessività frutto della differenziazione. Anche in questo caso, l'aspetto unitario del processo di coscienza si inserisce nel processo nella sua forma processuale, ma non nel senso di un evento della coscienza o di un particolare processo secondario. La coscienza adopera la coscienza, ma non ne è consapevole, per cui si astiene anche dallo stabilire al proprio interno puni di riferimento per una gestione ed un autocontrollo critici.

³³ La cosiddetta «metodologia etnologica» che prende l'avvio da questo problema compie un passo ulteriore, considerando come riflessività anche la sospensione della riflessività, il *taking for granted*. A tal fine, il processo riflessivo deve diventare riflessivo, in modo da riuscire ad includere anche la non-riflessività e giungere così alla totalità. Cfr. in proposito Beng-Huat Chua, *On the Commitments of Ethnomethodology*, in «Sociological Inquiry», 44, 1974, pp. 241-256. Ne risulta una singolare radicalizzazione — e noia — della presentazione dell'etnometodologia che include continuamente anche questo aspetto. E anche questo fatto viene ancora riflesso quando gli etnologhi osservano che una tale riflessività totale è priva di interesse nella prassi della vita quotidiana. Cfr. in merito anche Rolf Eickelpass, *Das ethnomethodologische Programm einer «radikalen» Soziologie*, in «Zeitschrift für Soziologie», 11, 1982, pp. 7-27.

³⁴ Secondo una tesi ormai corrente, i rituali rappresentano un codice ai fini di una comunicazione che è stata limitata e privata di alternative. Cfr. Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, 1970, trad. it. *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale. Esplorazioni in cosmologia*, Torino, Einaudi, 1979; Roy A. Rapaport, *The Sacred in Human Evolution*, in «Annual Review of Ecology and Systematics», 2, 1971, pp. 23-44; dello stesso autore, *Ritual Sanctity and Cybernetics*, in «American Anthropologist», 73, 1971, pp. 59-76; Maurice Bloch, *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?*, in «Europäisches Archiv für Soziologie», 15, 1974, pp. 55-81. La tesi riguarda inizialmente in generale l'interruzione dei consueti rinvii al senso; e ciò include il blocco della riflessività.

³⁵ Ciò corrisponde, ma in senso inverso, alla constatazione fatta sopra sul fatto che è l'improbabilità degli eventi a provocare la ricerca per dare un senso al processo in cui essi ricorrono.

³⁶ Cfr. Harold Garfinkel, *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities*, in «Social Problems», 11, 1964, pp. 223-250; ripubblicato in *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs N.J., 1967, pp. 35-75. Si veda in proposito anche sopra la nota 33.

³⁷ In proposito cfr. Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge Mass., 1963. Cfr. anche Rudolf Kassel, *Dichtkunst und Versifikation bei*

den Griechen, in *Vorträge der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, G 250, Opladen, 1981.

³⁸ Nel sistema di corte dello Stato assolutistico, questo tipo di influenza, dal basso verso l'alto, sull'influenza esercitata da un detentore del potere era denominato *crédit* e paragonato alle possibilità di disporre di mezzi finanziari altrui che ancora oggi vengono chiamate credito. Cfr. Charles Ducloux, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, 1751, cit. secondo l'ed. Lausanne, 1970, pp. 269 ss.

³⁹ Nel caso dell'amore concorrente, di fronte al carattere fuggitivo di tali formazioni sistemiche, anche modelli letterari (un aspetto individuato con chiarezza già nel XVIII secolo).

⁴⁰ Penso in questo contesto alla filosofia morale scozzese (ne fornisce una rassegna S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, 1960), ma anche a scritti francesi dello stesso periodo, specialmente a Claude Buffier, *Traité des penitentes vertés et de la source de nos jugemens*, Paris, 1724.

⁴¹ A proposito della funzione come principio di selezione evolutiva, cfr. cap. VIII, par. 7.

⁴² Ripeto per precauzione la precisazione che l'auto-osservazione dei sistemi sociali non può che essere costituita da avvenimenti comunicativi e che l'osservazione del sistema sociale da parte dei partecipanti è un'osservazione esterna.

⁴³ Cfr. cap. IV, par. 8.

⁴⁴ Una tale precisazione potrebbe essere definita come de-indicizzazione dell'auto-descrizione per far capire che le autodescrizioni prioritarie vengono effettuate in relazione ad una situazione e ad un sistema — per così dire per l'uso immediato.

⁴⁵ Cfr. Reinhart Koselleck, *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979, pp. 211-259 (trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986).

⁴⁶ Una trasformazione semantica per la quale l'Europa ha impiegato secoli. Cfr. a proposito del primordio, Volker Rittner, *Kulturkonflikte und soziales Lernen im Mittelalter*, Köln, 1973.

⁴⁷ Cfr. John von Neumann, *Theory of Self-reproducing Automata* (a cura di A.W. Burks), Urbana Ill., 1967.

⁴⁸ Cfr. Niklas Luhmann, *Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems*, in «Der Staat», 12, 1973, pp. 1-22, 165-182 e *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, München, 1981.

⁴⁹ Cfr. in proposito Niklas Luhmann, Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart, 1979, trad. it. *Il sistema educativo. Problemi di riflessività*, Roma, Armando, 1988.

⁵⁰ Cfr. Niklas Luhmann, *Selbstreflexion des Rechtssystems. Rechtsbeurteilung in gesellschaftstheoretischer Perspektive*, in *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtslehre und Rechtssoziologie*, Frankfurt, 1981, pp. 419-450 (trad. it. *La differenziazione nel diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Bologna, Il Mulino, in corso di stampa). Cfr. anche Raffaele de Giorgi, *Scienza del diritto e legittimazione. Critica dell'epistemologia giuridica tedesca da Kelzen a Labmann*, Bari, Laterza, 1979.

⁵¹ Su questo punto, si veda più ampiamente Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, 1982, trad. it. *Amore come passione*, Bari, Laterza, 1982.

⁵² Cfr. ad esempio Leopold von Wiese, *System der Allgemeinen Soziologie*, München, 1932² (trad. it. *Sistema di sociologia generale*, Torino, UTET, 1969); Friedrich H. Tenbruck, *Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie*, in «Zeitschrift für Soziologie», 10, 1981, pp. 333-350; e, con particolare coerenza, Helmut Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterbeschaft der Intellektuellen*, Opladen, 1975.

⁵³ Cfr. in proposito anche Niklas Luhmann, *Das sind Preise*, in «Soziale Welt», 17, 1983, pp. 153-170.

⁵⁴ Uso consapevolmente il termine «corrispondenza», poiché non va trascurato che il funzionamento di questo ordinamento dipende fortemente da disposizioni giuridiche e politiche molto specifiche.

⁵⁵ Anche alcune moderne «dottrine dello Stato» riportano ancora quella definizione trinitaria comprendente il popolo, il territorio e il potere dello Stato, senza chiarire come debba essere concepita l'unità fra dati di fatto così eterogenei. Si veda ad esempio Reinhold Zippelius, *Allgemeine Staatslehre*, München, 1971³, pp. 33 ss.; Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimationsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Reinbek, 1975, pp. 84 ss. Anche molte discussioni generali sulle diverse possibilità di formare il concetto di Stato si limitano a riempire pagine su pagine senza dare, tuttavia, un contributo concreto di fronte a questo stato del problema.

⁵⁶ Cfr. in proposito i sintetici suggerimenti dati in N. Luhmann e K.E. Schorr, *op. cit.*, pp. 74 ss., 85 ss., 134 ss.

⁵⁷ Si veda in proposito, in modo molto esplicito, Christian Daniel Vols, *Versuch über die Erziehung für den Staat, als Bedürfnis unserer Zeit, zur Beförderung des Bürgervohls und der Regenten-Sicherheit*, Halle, 1799.

⁵⁸ Si veda specialmente Friedrich List, *Das Nationale System der Politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1841, cit. da *Schriften, Reden, Briefe*, vol. VI, Berlin, 1930.

⁵⁹ Cfr. cap. V, par. 1.

⁶⁰ Cfr. ad esempio Kenneth H.F. Dyson, *The State Tradition in Western Europe. A Study of an Idea and Institution*, Oxford, 1980; Jürgen Schiewer, *Pädagogik — ein deutsches Syndrom? Universitäre Erziehungswissenschaft in deutsch-französischen Vergleich*, in «Zeitschrift für Pädagogik», 29, 1983, pp. 359-389.

⁶¹ L'evidenza vissuta, l'interesse e il plaisir erano i concetti con i quali, a partire dal XVII secolo, è stata enucleata questa semantica della triadizzazione e del rifiuto; è sintomatico, fra l'altro, che questi concetti (a differenza, ad esempio, di quelli di *honneur, bienséance, amour, gloire*) non facciano più riferimento alla stratificazione.

⁶² A proposito di un concetto analogo di ideologia, cfr. Niklas Luhmann, *Wahrheit und Ideologie*, in *Soziologische Aufklärung*, vol. I, Opladen, 1974, pp. 54-65 (trad. it. *Illuminismo sociologico*, Milano, Il Saggiatore, 1983, pp. 57-71).

⁶³ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1910.

⁶⁴ Così Heinz von Foerster, *Cybernetics of Cybernetics*, in Klaus Krippendorf (a cura di), *Communication and Control in Society*, New York, 1979, pp. 5-8.

⁶⁵ Cfr. cap. IV, par. 8. Motiviamo qui a posteriori il ricorso al termine «autodescrizione», fatto in quella occasione anticipando il discorso sull'auto-riferimento.

⁶⁶ Cfr. Roger S. Conant, W. Ross Ashby, *Every Good Regulator of a System Must be a Model of That System*, in «International Journal of System Science», 1, 1970, pp. 89-97.

⁶⁷ Celebre, in particolare per le sue qualità letterarie, è Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution*, London, Everyman's Library, 1929, trad. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, Roma, Ciarrapico, 1984. Cfr. anche Ernst Brandes, *Über einige bisherige Folgen der französischen Revolution in Rückblick auf Deutschland*, Hannover, 1792.

⁶⁸ Tenuo conto dell'elevata complessità delle condizioni sociali («gli oggetti della società sono della massima complessità», *op. cit.*, p. 59) Burke individuava, ad esempio, la difficoltà specifica della pianificazione nel fatto che le innovazioni non possono semplicemente essere introdotte, ma che *devono essere poste in relazione* con aspetti che perdurano, poiché non è possibile cambiare tutto contemporaneamente («at once to preserve and to reform [...]», Edmund Burke, *op. cit.*, p. 164).

⁶⁹ Si veda la retrospettiva in Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München, 1926².

⁷⁰ Cfr. in proposito, oltre che sulla questione delle correlazioni, Fritz W. Scharpf, *Planung als politischer Prozeß*, in «Die Verwaltung», 4, 1971, pp. 1-30.

⁷¹ Più modestamente si individua oggi in questo il vero senso della pianificazione: «La pianificazione entro organizzazioni può avere molti pregi; ma un piano può essere spesso più efficace in quanto interpretazione di decisioni passate che non come programma per decisioni future. Può essere usato nel quadro degli sforzi compiuti dall'organizzazione per sviluppare una nuova e coerente teoria di sé che inglobi la sintesi di recenti azioni passate in una struttura moderatamente complessiva di scopi». James G. March, Johan P. Olsen, *Ambiguity and Choice in Organizations*, Bergen, 1976, p. 80. Cfr. anche William K. Hall, *Strategic Planning Models: Are Top Managers Really Finding Them Useful?*, in «Journal of Business Policy», 3, 1973, pp. 33-42.

⁷² Così F.E. Emery, E.L. Trist, *Towards a Social Ecology: Contextual Appreciation of the Future in the Present*, London, 1973, pp. 8 ss.

⁷³ L'autore più noto in questo contesto è Rousseau; si tratta comunque di una convinzione già molto diffusa ai suoi tempi, venuta alla ribalta con la generalizzazione della questione dell'utilità, quindi con il declino di una specifica morale nobiliare.

⁷⁴ Il lettore si accorgerà in questo punto della vicinanza con determinate figure dialettiche. È opportuno, perciò, osservare che l'argomentazione condotta nel nostro testo non ricorre ad alcun concetto di movimento né complete passaggi sotto forma di negazione, a prescindere dal fatto che ci si chiede se i passaggi (almeno nella teoria hegeliana) non implicano, di volta in

volta, la teoria nel suo insieme. In analogia con i fattori di riflessione rappresentati dal capitale, dallo Stato e dalla cultura, esaminati nel settimo paragrafo del presente capitolo, la razionalità è intesa qui non già come teleologia di un processo dialettico, ma come un'irprobabilità provocata dall'autoriformamento.

⁷⁵ Spesso gli esponenti della teoria sistemica svolgono le proprie argomentazioni a partire da questo presupposto — così, ad esempio, quando Russell L. Ackoff, *Redesigning the Future: A Systems Approach to Societal Problems*, New York, 1974, pp. 54 ss., parla di *environmentalization* quale «processo con cui si inseriscono nella mente di un sistema le sue relazioni con l'insieme di cui fa parte». Cfr. anche George J. Klir, *An Approach to General Systems Theory*, New York, 1969, pp. 47 ss. Critica, invece, questa concezione secondo la quale la razionalità sarebbe ricavabile da un rinvio ad un super-sistema, Alessandro Pizzorno, *L'incompletezza dei sistemi*, in «Connections», 9, 1974, pp. 33-64; 10, 1974, pp. 5-26.

⁷⁶ Cfr. Anthony Wilden, *System and Structure. Essay in Communication and Exchange*, London, Tavistock, 1972, p. 207: «Il sistema che dispone del proprio ambiente dispone di sé». Per quanto riguarda i problemi che ne discendono per la teoria sistemica classica, cfr. anche Eric Trist, *The Environment and System-Response Capability*, in «Futures», 12, 1980, pp. 113-127.

⁷⁷ Cfr. in proposito, con ulteriori indicazioni, Christoph Strosetzki, *Kommunikation: Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik in Frankreich des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt, 1978; Niklas Luhmann, *Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. I, Frankfurt, 1980, pp. 72-161 (trad. it. *Struttura della società e semantica*, Bari, Laterza, 1983).

⁷⁸ Va concessa un'eccezione a proposito della letteratura sull'amore che, tuttavia, proprio per questo si rassegna esemplarmente di fronte al controllo della razionalità.

⁷⁹ Cfr., per la visione d'insieme per ora più ampia, Jürgen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handlung*, 2 voll., Frankfurt, 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986.

⁸⁰ Il tema dei «programmi occulti», se da un lato ha fatto notare la latenza dell'effetto strutturale, ha tuttavia condotto finora a giudizi troppo ottimistici sulla corrispondenza con le strutture della società moderna. Cfr. specialmente Robert Dreeben, *On What Is Learned in School*, Mass., Addison-Wesley Publishing Company, 1968. Le lamentele sullo stress scolastico, il fascino esercitato dal sistema dei voti, la rigida conduzione di paragrafi e, soprattutto, la ritardata maturità sono sintomi che potrebbero indurre a preoccupazione. Comunque sia, la produzione di determinati effetti e gli effetti stessi stanno in singolare contrasto con tutto ciò che i pedagogisti cercano di ottenere o di impedire.

⁸¹ E. Morin, *La Méthode*, Paris, 1980, vol. II (1980), p. 92 (trad. it. *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1988¹).