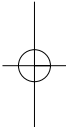
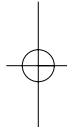


La dissolvenza dell'individuale. Luhmann e la semantica storico-sociale*

Maurizio Ricciardi



Ogni tentativo di replica alla critica marxiana dell'ideologia ha finito soltanto per confermarla, convalidandola anche oltre l'ambito specifico rispetto al quale era stata formulata. Se Marx indica una relazione necessaria tra le idee della classe dominante e il suo dominio, la risposta della sociologia della conoscenza estende questo argomento a ogni forma di discorso politico, riconducendo ogni ideologia alla condizione sociale che l'ha prodotta. In questo modo ogni opinione finisce per essere relativizzata nella sua pretesa di verità e nemmeno la posizione, sostenuta in primo luogo da Max Weber, mirante a separare opinione e verità, valori e discorso scientifico, può essere considerata davvero soddisfacente per l'evidente e incancellabile nesso che li unisce. Niklas Luhmann non è interessato in nessun modo a rivalutare la sociologia della conoscenza, né è particolarmente attratto da una ripresa della critica dell'ideologia. Ciò nonostante, in un momento storico dominato dalla parola d'ordine della "fine delle ideologie"¹, egli prende decisamente posizione a favore dell'ideologia, riconoscendo il carattere epocale del suo avvento, non tanto come specifico concetto storico-politico, quanto come modalità pratica di organizzazione della relazione tra pensiero e verità. Il paradosso della sociologia della conoscenza², la relativizzazione di ogni forma di sapere politico che essa genera riconducen-



* Si pubblica qui la rielaborazione dell'intervento all'*Internationales Graduiertenkolleg «Politische Kommunikation»*, Bologna, 10 settembre 2009.

¹ Cfr. M. RICCIARDI, *Fine dell'ideologia? Fine della storia?* in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. XIV: *Culture, ideologie, religioni*, in via di pubblicazione presso la Salerno Editrice di Roma.

² W.A. MULLINS, *Truth and Ideology: Reflections on Mannheim's Paradox*, in «History and Theory», 18/1979, pp. 141-154 e C. GEERTZ, *Ideologia come sistema culturale*, in C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1998, pp. 223-272.

dolo alle condizioni sociali della sua produzione, gli appare come la forma positiva del rapporto che si stabilisce tra comunicazione sociale e forma della società. L'ideologia non è per Luhmann la decadenza o la deformazione del pensiero, ma la forma storica in cui esso si presenta dalla fine del Settecento:

«Il pensiero ideologico caratterizza un determinato periodo della storia della verità, e precisamente il periodo in cui le idee-guida del pensiero e dell'azione pubblici hanno perso la propria capacità di esprimere la verità, il che significa che esse non possono essere né vere né false, ma si situano al di fuori della conoscenza possibile»³.

Il pensiero ideologico rappresenta per Luhmann un'acquisizione evolutiva da indagare, perché si colloca sulla medesima soglia di trasformazione storica che vede l'avvento del funzionalismo. Come il funzionalismo, anche il pensiero ideologico esibisce la propria impossibilità di fornire spiegazioni onnicomprensive e, soprattutto, l'assenza di un fondamento che ne garantisca il legame con la verità. Non si tratta quindi di ricondurre la singola ideologia alla sua causa, ma di cogliere quale funzione di orientamento essa svolge nei confronti dell'azione all'interno di un ambiente che essa non costituisce in maniera decisiva e non può di conseguenza criticare in maniera radicale. La funzione dell'ideologia è quindi necessariamente contingente, perché in definitiva tale è già l'ambiente nel quale agisce. Ciò che la caratterizza è «la legittimazione ponderata, la ponderatezza della struttura di legittimazione e l'esclusione artificiale di altre possibilità, in contrasto con l'azione giusta che non conosce il proprio fine, che è ispirata unicamente dall'opera da compiere, dallo stile tramandato del gesto da riprodurre, e che in tutto ciò realizza se stessa»⁴. Il rovesciamento rispetto alla comprensione abituale dell'ideologia è davvero rimarchevole, perché per Luhmann la sua funzione non consiste nel motivare l'azione e nel legittimarla in ogni sua conseguenza anche se non prevista o non voluta. Essa serve piuttosto a neutralizzare determinate conseguenze dell'azione e, proprio per questo, le ideologie possono essere considerate come funzionalmente equivalenti. Esse svolgono una funzione d'ordine, non tanto perché legittimino uno specifico ordine esistente, ma perché sono modalità specifiche di «conferire un ordine convincente a determinate conseguenze dell'azione in rapporto a possibilità differenti»⁵.

Lo stesso movimento sperimentato dal pensiero con la sua ideologizzazione investe anche il diritto nel corso della sua inarrestabile

³ N. LUHMANN, *Verità e ideologia. Proposte per una ripresa del dibattito* (1962), in N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, Milano 1983, pp. 57-71, cit. p. 58.

⁴ *Ivi*, p. 65.

⁵ *Ivi*, p. 71.

positivizzazione. Siamo di fronte a processi che non sono solo contemporanei dal punto di vista storico, ma condividono soprattutto la medesima forma. «La positivizzazione del diritto consiste nella possibilità di attribuire validità giuridica legittima a un contenuto qualsiasi»⁶ a partire dal carattere formalmente valido con cui viene presa la decisione. Come l'avvento dell'ideologia significa la possibilità di legittimare, sostenere, criticare, abbandonare i valori, prendendo commiato da ogni ontologia sociale fondata sulla verità, così la positivizzazione del diritto evidenzia il tramonto di ogni diritto naturale fondato su un'idea assoluta di giustizia. Il diritto positivo è in definitiva la forma della normazione contingente delle norme, così come l'ideologia è la forma della valutazione contingente dei valori. La simmetria logica tra i due processi rivela anche una supponenza materiale dell'ideologia nei confronti del diritto, perché in forza del suo carattere strutturalmente plurale essa garantisce anche che tutti i valori possano potenzialmente diventare contenuti del diritto. In altri termini: senza la variabilità e infondatezza dei valori che l'ideologia dimostra, non sarebbe nemmeno possibile la piena positivizzazione del diritto. Luhmann non si riferisce evidentemente a uno specifico sistema politico e tanto meno a una specifica ideologia. Ciò che gli interessa è il meccanismo fondamentale che caratterizza il pensiero ideologico, ovvero il privilegiare un elemento della realtà a scapito di altri, nell'impossibilità ormai consapevole e dichiarata di poter fornire una valutazione della realtà che riguardi tutti gli individui e tutti gli aspetti della realtà. Il pensiero ideologico è perciò articolato sulla comunicazione legittima di differenze, e queste ultime, come in altri discorsi politici contemporanei, assumono per Luhmann un ruolo strategico⁷, in particolare, come vedremo, per la costruzione del senso:

«Io prendo piuttosto le mosse dal fatto che il senso può essere esperito solo sulla base di una differenza costitutiva, che da parte sua raffigura complessità. Si tratta da una parte della differenza dell'eccesso di possibilità e dall'altra parte della realtà di ogni comportamento di utilizzo del senso: una differenza che, in modo totalmente simile alla *différance* di Jacques Derrida, diviene differenza solo grazie alla dimensione temporale; cioè grazie al fatto che a ogni esperienza del senso si può collegare un'altra esperienza o un altro agire»⁸.

⁶ N. LUHMANN, *Diritto positivo e ideologia* (1967), in N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, cit., pp. 205-233, cit. p. 208.

⁷ Cfr. H. DE BERG - M. PRANGEL (edd), *Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*, Tübingen - Basel 1995, in particolare il saggio di A. NASSEHI, *Différend, Différance und Distinction*, pp. 37-60.

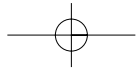
⁸ N. LUHMANN, *Ideengeschichte in soziologischer Perspektive*, in N. LUHMANN, *Ideenevolution*, Frankfurt a.M. 2008, pp. 234-252, cit. pp. 239-240. Cfr. però G. TEUBNER, *Economics of Gift – Positivity of Justice: The Mutual Paranoia of Jacques Derrida and Niklas Luhmann*, in «Theory, Culture and Society», 18,1/2001, pp. 29-47.

La differenza è dunque un'evoluzione costitutiva in un sistema sociale fondato sulle comunicazioni. La citazione di Gregory Bateson, più volte utilizzata da Luhmann, è da questo punto di vista assai significativa: «A bit of information is defineable as difference which makes differences». La società consiste di azioni comunicative, il cui contenuto è la differenza, intesa non come evento singolare che si discosta dalla media o dalla normalità degli eventi, bensì come carattere regolare dei processi che avvengono nel sistema sociale, al punto che le costanti e le identità esistenti possono essere considerate solamente come differenze di differenze. C'è qui un primo motivo di distanza tra un approccio storico e uno evolutivo alle semantiche storico-sociali, dovuto alla concezione luhmanniana della processualità degli avvenimenti all'interno del sistema sociale. Per Luhmann, infatti, i processi sociali «hanno una storicità immanente», che non consiste necessariamente degli eventi particolari e individuali che interessano allo storico. La loro temporalità deriva invece dalla selezione e dalle connessioni tra gli avvenimenti che costituiscono il senso di un processo. I processi sociali sono caratterizzati da una continuità che vive anche delle sospensioni dell'agire. Perciò essi sono il frutto di una selezione di eventi che non sono necessariamente continui e non dipendono quindi da una concatenazione causale costante e definita. «Con la rinuncia alla contiguità si ottiene anche che non solo ciò che è immediatamente precedente, bensì anche eventi anteriori possiedono rilevanza selettiva, sebbene nel frattempo altri sono seguiti»⁹. Quella che, come vedremo, Luhmann chiama la tradizione semantica fornisce a questa organizzazione processuale delle differenze la struttura d'ordine consolidata ed è l'espressione di quel modo ideologico del pensiero che realizza un'inversione fondamentale rispetto a una millenaria tradizione ontologica: non la stabilità, la continuità, la costanza forniscono la regola, ciò che è permanente e perciò legittimo, ma la variabilità stabilisce la regola delle norme e dei valori che devono essere osservati: «ciò che è permanente si fonda allora su ciò che è "transeunte": un pensiero inconcepibile per la tradizione ontologica»¹⁰. Ideologia e diritto positivo garantiscono l'integrazione di un sistema sociale definito dalla possibilità costante delle sue variazioni.

⁹ N. LUHMANN, *Geschichte als Prozess und die Theorie sozio-kultureller Evolution*, in K.-G. FABER - C. MEIER (edd), *Theorie der Geschichte 2: Historische Prozesse*, München 1978, pp. 413-440, cit., pp. 430-431. Sulla comprensione della storia come processo all'interno delle scienze sociali cfr. M. RICCIARDI, *L'ordine ritrovato. Le scienze sociali statunitensi e la politica della teoria*, in S. MEZZADRA (ed), *Cantieri d'Occidente. Scienze sociali e democrazia tra Europa e Stati Uniti dopo la Seconda guerra mondiale*, Soveria Mannelli 2008, pp. 65-86.

¹⁰ N. LUHMANN, *Diritto positivo e ideologia*, cit., p. 223.

La centralità assegnata alla variazione pone la questione della sua affermazione, del modo in cui le idee presenti si sono evolute nel loro opposto, in ultima istanza, impone di riconsiderare la relazione esistente tra mutamento della struttura sociale ed evoluzione delle idee. Se, infatti, l'ideologia è la forma ultima e contemporanea dell'evoluzione e del movimento delle idee, Luhmann deve determinare quali variazioni delle semantiche storico-sociali hanno permesso la nascita del pensiero ideologico all'interno del processo di affermazione del sistema sociale differenziato su base funzionale. Le semantiche storico-sociali sono inoltre per Luhmann parte integrante di uno specifico processo che esplicita e perciò realizza il dissolvimento dell'individuale. Registrare questa evanescenza non mira a riproporre una qualche fondamentale alternativa tra sociale e individuale, bensì a ricostruire l'esito storico e sociologico dell'evoluzione della società negli ultimi duecento anni. Si tratta quindi di comprendere il ruolo recitato dalle semantiche storico-sociali all'interno di questa evoluzione, notando che per Luhmann l'affermazione progressiva della sociologia quale scienza del sistema sociale esprime un autentico mutamento di paradigma. Essa, infatti, non è per lui semplicemente una nuova scienza che si affianca a quelle preesistenti, magari ridefinendone i confini disciplinari, ma senza produrre mutamenti strutturali. In quanto scienza del sistema sociale, la sociologia impone invece una ridefinizione dello statuto di tutte quelle scienze che tradizionalmente si sono occupate del "sociale", considerandolo come un oggetto periferico del loro ambito centrale di interesse, oppure interpretandolo in base a una tradizione a esso anteriore e perciò a esso di fatto estranea. La sociologia è però costretta a sottoporre se stessa a una costante opera di autocritica, comunemente interpretata come il percorso più o meno lineare verso la piena maturità scientifica di una disciplina accademica, ma dovuto in buona misura alla necessità di rimodulare costantemente il rapporto con un oggetto che si modifica in continuazione sia sotto la spinta dei suoi movimenti interni sia grazie alle stesse conoscenze che la sociologia produce e applica al "sociale". L'evanescenza dell'individuale corrisponde quindi anche al dissolvimento di una specifica disposizione delle scienze sociali nei confronti del sociale. Esso è una conseguenza inevitabile di ogni sociologia della differenza, perché il carattere strategico attribuito a quest'ultima comporta necessariamente la relativizzazione della singolarità, proprio perché a nessuna singolarità può essere riconosciuta una differenza ontologicamente fondata. La realizzazione e il superamento (un'autentica *Aufhebung*) dell'illuminismo operati dalla sociologia muovono dal ridimensionamento necessario dell'individuale conseguente al riconoscimento dell'universalismo delle differenze:



«Non convincerà i sociologi l'idea secondo la quale l'individuo singolo attraverso la riflessione sulla propria razionalità, può scoprire ciò che accomuna tutti gli uomini e raggiungere il consenso, se non addirittura la verità. E altrettanto scettica sarà la loro reazione di fronte all'opinione secondo la quale quel tipo di riflessione e quegli elementi comuni possono assumere la forma di regole pratiche di realizzazione che, una volta scoperte, possono essere applicate da chiunque»¹¹.

«Quest'opera di disincantamento» mostra che il rapporto tra autore e azione viene radicalmente ridefinito nell'epoca della società¹² e che, di conseguenza, il ruolo di fondamento riconosciuto all'azione individuale è l'ultimo residuo magico di un mondo altrimenti sociologicamente disincantato. La sociologia scopre e organizza i diversi livelli della dipendenza dell'individuale dal sistema sociale nel quale esso è inserito, «in modo più ampio di quanto generalmente si supponeva e di quanto, in particolare, è disposto a riconoscere l'individuo che agisce»¹³. Si tratta quindi per Luhmann di ricostruire i gradi di questa dipendenza, la sua emergenza storica che, con l'avvento del pensiero ideologico e con il processo di positivizzazione del diritto, fa parte integrante della modificazione in senso funzionale della società e della trasformazione sociologica della teoria sociale. Gli studi luhmanniani sulle semantiche storico-sociali hanno quindi una profonda motivazione interna alla sua opera¹⁴, anche se praticamente devono molto all'incontro con la *Begriffsgeschichte* di Reinhard Koselleck. Il debito è dichiarato apertamente da Luhmann, sia riconoscendo l'anticipazione operata dalla prestazione storiografica, sia evidenziando la relazione indissolubile che intercorrerebbe tra storicismo e funzionalismo. A unire i due movimenti sarebbe la comune consapevolezza della costante variazione dei contenuti di senso all'interno delle relazioni sociali intervenuta in corrispondenza della *Sattelzeit*, della svolta epocale avvenuta tra Sette e Ottocento, che proprio Koselleck ha definito nella maniera più pregnante. Con il loro avvento la domanda sulla verità della comunicazione sociale viene sostituita da quella sulla possibilità e sulla continuità della sostituzione. Se lo storicismo si occupa della molteplicità delle variazioni, il funzionalismo garantisce «la non arbitrarietà della variazione»¹⁵. Luhmann intende lo storicismo come uno specifico atteggiamento

¹¹ N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, in N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, cit., pp. 73-102, cit., p. 74.

¹² Cfr. M. RICCIARDI, *Performance, potere, azione politica. Appunti per una discussione*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 36/2007, pp. 43-57.

¹³ N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, cit., p. 76.

¹⁴ Cfr. a questo proposito C. BARALDI - G. CORSI - E. ESPOSITO (edd), *Semantica e comunicazione. L'evoluzione delle idee nella prospettiva sociologica di Niklas Luhmann*, Bologna 1987.

¹⁵ N. LUHMANN, *Struttura sociale e tradizione semantica*, in N. LUHMANN, *Struttura della società e semantica*, Roma - Bari 1983, p. 7.

giamento verso la storia, ovvero come la consapevolezza irrinunciabile del carattere storicamente determinato di ogni relazione umana. Esso è perciò l'espressione di un problema del quale il funzionalismo fornisce la soluzione pratica. Ciò nonostante il diverso rapporto con l'azione stabilisce una differenza fondamentale, teoricamente fondata, tra l'evoluzione della semantica storico-sociale di Luhmann e la storia dei concetti. Già per la differenza che viene giustamente posta tra parola e concetto, i concetti koselleckiani hanno il significato politico di costituire quella che Koselleck chiama un'«unità di azione [*Handlungseinheit*]». Il concetto non serve solo a denominare l'azione, ma anche a «foggiarla e a crearla. Non è soltanto un indicatore, è anche un fattore di gruppi politici o sociali»¹⁶. Il concetto unifica una molteplicità di contenuti semantici in vista di un'azione di cui identifica il soggetto secondo la modalità classica «discorso – soggetto – azione». Le semantiche luhmanniane non sono interessate al soggetto dell'azione, perché l'unità elementare del sistema sociale non sono le singole azioni per quanto sociali, ma le azioni comunicative. Le semantiche entrano a far direttamente parte dell'evoluzione sociale in quanto sono in relazione immediata con essa. La registrano da una parte e la favoriscono dall'altra, ma non come strumenti a disposizione di soggetti, quanto piuttosto come indicatori dello sviluppo stesso. Il confronto con Koselleck getta luce anche sul modo in cui il riferimento allo storicismo serva a Luhmann per chiarire ulteriormente il rapporto suo e della sociologia con l'illuminismo. Proprio perché culmina con la *Sattelzeit*, esso coincide con la presenza di *Kritik e Krise*¹⁷, ovvero di una critica storica della ragione – anche di quella illuminista – che delegittima le istituzioni presenti, introducendo costantemente e metodicamente il dubbio sul loro carattere storicamente razionale. L'avvento di questa «coscienza rivoluzionaria» porta sì a «una strumentalizzazione della semantica ai fini della guida» politica, ma mostra anche l'insufficienza e l'imbarazzo di ogni «critica dell'ideologia» che finisca per «piangere poi sulla generale erosione del patrimonio culturale». Questo rimprovero è un episodio della lunga disputa con Jürgen Habermas. Esso è qui rivolto alla tendenza a limitare la crisi a un evento momentaneo e comunque passeggero all'interno dello sviluppo della ragione illuminista¹⁸. Per Luhmann, al contrario, con il lavoro del concetto «l'illuminismo, con la sua contraddizione di cri-

¹⁶ R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato 1986, p. 182.

¹⁷ R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972.

¹⁸ Luhmann si riferisce a J. HABERMAS, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Roma - Bari 1975.

tica e pretesa di verità, urta contro i propri confini». Il concetto è l'esito più inquietante dell'illuminismo, nella misura in cui ne svela le illusioni, che non si possono risolvere accusando la società e la sua comunicazione di non essere all'altezza delle prospettive aperte dall'illuminismo stesso, perché ciò può avvenire solo:

«a prezzo di una rinuncia alla profondità dell'auto-riflessione della coscienza storica, dischiusa da Hegel e ancora visibile in Marx. Il concetto non si ferma là dove si discute se sia in genere possibile una teoria non-rivoluzionaria della società moderna, vale a dire se possa riflettersi»¹⁹.

Gli studi luhmanniani sulla tradizione semantica sono dunque vicini allo storicismo, ma hanno anche l'intento politico di aprire una diversa prospettiva rispetto a quella storica insita nella centralità assegnata ai concetti. A questo riguardo, non è certamente casuale la scelta di parlare di «tradizione semantica», ovvero del modo in cui si accumulano e si legittimano le variazioni semantiche, piuttosto che di una storia per quanto sociologica delle variazioni medesime. L'approccio luhmanniano alle semantiche rappresenta per un verso l'apice del suo illuminismo sociologico, proprio perché nella maniera più compiuta chiarisce il superamento dell'illuminismo operato dalla sociologia, in quanto scienza non-rivoluzionaria della riflessione della società moderna. Per un altro verso gli studi luhmanniani si inseriscono a pieno titolo nell'attenzione che, a partire da quegli stessi anni, altri scienziati sociali dedicano sia al passaggio cruciale tra Sette e Ottocento sia a temi trattati anche da Luhmann. Si pensi, per esempio, al Foucault della *Storia della sessualità* e degli scritti sulla nascita della biopolitica. Vi sono all'interno di queste ricerche evidenti e innegabili differenze, ma si può suggerire che esse (e si possono aggiungere molti testi di Pierre Bourdieu) non prendono le mosse e nemmeno valorizzano prioritariamente le trasformazioni politiche e istituzionali più radicali – la rivoluzione come evento – ma in modi diversi analizzano e ricostruiscono una più ampia ridislocazione del potere che impone una sua istituzionalizzazione, per così dire, di secondo grado che non si trova iscritta principalmente nelle istituzioni politiche, nemmeno in quelle uscite dalla rivoluzione, ma si rivela e si istituzionalizza grazie alle modificazioni del linguaggio politico e sociale. Le ricerche di Koselleck sulla storia dei concetti storico-politici sono orientate ai processi di democratizzazione, quelle di Foucault ai dispositivi di verità e quindi alla relazione tra i soggetti nel potere, quelle di Bourdieu indagano la relazione tra i diversi tipi di capitale e i modi di dominazione, quelle di Luhmann sono soprattutto orientate all'affermazione e all'organizzazione della società differenziata funzionalmente.

¹⁹ N. LUHMANN, *Struttura sociale e tradizione semantica*, cit., p. 9.

Definire questo passaggio è uno dei problemi fondamentali con cui si confronta la sociologia fin dalla sua stagione classica. La distinzione tra società segmentarie e società differenziate funzionalmente risale alla *Divisione del lavoro sociale* di Emile Durkheim, il quale tuttavia era più interessato alla possibile illegittimità della società moderna che a produrre una classificazione storicamente e concettualmente sostenibile²⁰. Correggendo Durkheim, Luhmann afferma l'esistenza di tre tipi di differenziazione sociale. Quella segmentaria, basata sull'appartenenza a famiglie, prevede una complessità molto bassa perché tutti i sottosistemi sono simili. La società stratificata, che in Durkheim non c'è, prevede la presenza di strati diseguali e una comunicazione specifica all'interno di ciascuno di essi. Ogni strato funziona per l'altro come ambiente. Si impone così la generalizzazione di alcuni sistemi di norme – soprattutto di quelle religiose – e la specificazione di altre – come quelle giuridiche – che funzionino da riferimento differenziato ma comune per tutta la società. Il problema di fare della disegualianza una gerarchia stabile e definita è il limite di complessità della società stratificata. In essa, che è l'antica società per ceti nel corso della sua evoluzione, si annunciano già sottosistemi che vengono differenziati in base alle loro funzioni, ma le situazioni concrete vengono decise in ultima istanza in base alla gerarchia, perché l'ambito funzionale deve essere delimitato in base all'ordine della struttura. Il terzo tipo di società è quello definito dalla differenziazione funzionale, che

«si è realizzata un'unica volta soltanto: nella società moderna che deriva dall'Europa. A causa della sua forma di differenziazione, questa società ha tratti unici nel loro genere e storicamente senza confronti. Essa forma in ogni singolo caso un tipo per sé»²¹.

L'avvento di questa società è così l'unico, autentico evento rivoluzionario. Allo stesso tempo, essa è inserita in un processo storico che si annuncia frammentariamente nel tardo medioevo e assume la sua forma irreversibile alla fine del XVIII secolo, inizialmente peraltro solo in alcune parti d'Europa. La differenziazione funzionale in sottosistemi significa che, sebbene tutte le funzioni societarie debbano essere considerate importanti a livello sistemico, esse non possono essere gerarchizzate e istituzionalizzate come accadeva per gli strati. Ogni sottosistema funzionale è atteso da una prestazione richiesta dagli altri sottosistemi. Muta così la posizione dei «sistemi psichici che, nel contesto sociale, appaiono come persone». Ognuno di quelli che, almeno per comodità, continuiamo a chiamare individui de-

²⁰ Cfr. G. POGGI, *Emile Durkheim*, Bologna 2003, pp. 66-67 e N. LUHMANN, *La società*, in N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, cit., pp. 155-178.

²¹ N. LUHMANN, *Struttura sociale e tradizione semantica*, cit., p. 25.

ve poter essere incluso in ogni sottosistema funzionale, sebbene, come vedremo, la vera cifra della sua esistenza è che a questa potenziale e generale inclusione corrisponda necessariamente un'altrettanto radicale esclusione. In questo modo l'individuo assume una doppia valenza per il sistema sociale globale. Esso è allo stesso tempo ambiente, cioè una differenza specifica con la quale comunicare, e un sottosistema sociale, ovvero una differente specificazione della società come sistema sociale. Questo è però l'«*individuo* della sociologia» che «deve essere un sistema sociale e non una cellula vivente o un cervello o una coscienza; infatti questi sarebbero sistemi che non si riproducono attraverso operazioni sociali»²². Di fronte a queste variazioni evolutive e all'accresciuta complessità che ne deriva nasce l'esigenza di una semantica che risolva quelle che Luhmann definisce «le esigenze di preordinamento», ovvero appronti i percorsi all'interno di un sistema sociale che, per quanto definito dalla sua variabilità e dalla sua mutabilità, presenta pur sempre la società come ordine.

Le variazioni semantiche sono una risposta all'aumento della complessità sistemica e alla contingenza delle operazioni che si svolgono all'interno del sistema stesso. Esse non sono quindi arbitrarie, ma trovano la loro motivazione più profonda nella funzione che svolgono all'interno della produzione di senso. Rispetto a Max Weber, nei confronti del quale opera una continua e non sempre silenziosa presa di distanza, il senso non è per Luhmann l'ultimo rifugio dell'intenzionalità individuale, ma una forma sociale che permette l'identificazione di tipi. Dire che «tutti i tipi e le azioni umane si svolgono conformemente al senso e sono accessibili a se stessi solo in conformità al senso» significa stabilire la priorità dell'universale sull'individuale. Diversamente da quanto sostenuto da Weber, l'analisi storico-sociologica non deve perciò essere ricondotta al senso intenzionato individualmente, ma deve prendere le mosse dall'esistenza di un senso che è la struttura universale in cui si rende presente la molteplicità di ulteriori collegamenti che ogni esperienza vissuta e ogni azione implicano e anche la garanzia delle selezioni e delle scelte possibili. «Dipende da questa struttura che il "il tutto" del mondo co-implicato è accessibile non come pienezza, bensì solo per selezioni, seriazioni o aggregazioni con la rinuncia ai dettagli». Qui la rinuncia all'universalità faustiana di cui parla Weber alla fine dell'*Etica protestante* diviene un carattere positivo e quotidiano del senso e della sua produzione. Essa non esprime «il motivo ascetico fon-

²² N. LUHMANN, *Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen*, in N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Wiesbaden 2005², pp. 149-161, cit. p. 158.

damentale della vita borghese» e, di conseguenza, non rappresenta nemmeno il tentativo di avere uno stile, la ricerca di scoprire e seguire la propria vocazione, riconoscendo «che *azione e rinuncia* si condizionano inevitabilmente a vicenda»²³. La ricerca di uno stile di vita basato su questo riconoscimento mostrerebbe in ogni caso la tensione verso la costituzione di un tipo umano che impone un processo di individualizzazione. In Weber, infatti, domina la tensione tra la nostalgia dell'individualità e il suo esito burocratico, tra il senso intenzionato individualmente e il dominio del capitalismo²⁴.

Al contrario in Luhmann la rinuncia non comporta alcuna malinconia e tanto meno alcuna indefinita tragicità. Talvolta il riconoscimento della sua ineluttabilità è accompagnato da una divertita ironia²⁵ che ne fa comunque il presupposto di un agire che ha perso ogni tratto eroico e proprio per questo annuncia il trionfo dell'universale e l'inesorabile evanescenza dell'individuale. Inoltre, il fatto che il senso permetta l'accesso al mondo mediante tipizzazioni, significa che esso stabilisce delle differenze che ogni singolo riconosce come legittime. Sebbene non tutto il senso sia tipizzato, e si possano presentare eventi sorprendenti, lo sforzo immediato è quello di stabilire il senso come ordine, ovvero inserire l'evento in un tipo. Il tipo è da questo punto di vista l'ordine del senso che permette la selezione in base a differenze conosciute e presenti. La capacità di selezionare contenuti in base alla loro funzione è il carattere fondamentale della società differenziata funzionalmente.

«L'insieme delle forme di una società, utilizzabili per questa funzione (a differenza dei vissuti e delle azioni che attualizzano il senso), vogliamo chiamarlo semantica di una società, il suo apparato semantico vogliamo chiamarlo la sua riserva di regole di elaborazione del senso già approntato»²⁶.

La semantica è quindi lo strumento di quella istituzionalizzazione di secondo livello di cui abbiamo parlato in precedenza ed essa avviene sul piano della società nel suo complesso, non all'interno di uno specifico sottosistema e tanto meno prioritariamente nel sottosistema politico. Proprio per il suo essere l'effetto di una tradizione, la semantica non è legata al sorprendente o all'inusitato, ma stabilisce una trama continua definita da regole riconoscibili. Essa non re-

²³ M. WEBER, *Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in M. WEBER, *Sociologia della religione*, Milano 1982, vol. 1, p. 191.

²⁴ M. RICCIARDI, *Il lavoro come professione: macchine umane, ontologia e politica in Max Weber*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 2/2005, http://www.units.it/etica/2005_2/RICCIARDI.htm.

²⁵ N. LUHMANN, *Die Soziologie und der Mensch*, in N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung* 6, cit., pp. 252-261.

²⁶ N. LUHMANN, *Struttura sociale e tradizione semantica*, cit., p. 17.

gola, né viene espressa dagli infiniti frammenti quotidiani di vita che si incrociano senza comunicare, perché altrimenti si dovrebbe riconoscere un valore costitutivo a quegli enunciati elementari e a quei conflitti minimi, che per la sua stessa funzione essa tende invece a neutralizzare. «La semantica di una società su questo semplice piano è a mo' di frammenti, e i frammenti s'intersecano, a disposizione di ognuno. Qui conta ogni maledizione dei vogatori nelle galere»²⁷. È interessante notare che il riferimento ai vogatori nelle galere ritorna un'altra volta nell'opera di Luhmann, con lo scopo di negare la rilevanza dell'ethos individuale per la formulazione di un'etica moderna. Scrive ironicamente Luhmann che non si sente mai parlare di un ethos dei vogatori nelle galere, essendo quest'ultimo una pretesa eminentemente aristocratica, di chi vuole farsi valere come differenza specifica rispetto ad altri, ma anche, e forse soprattutto, come specifica eccezione nei confronti della società in quanto sistema sociale²⁸. Il riferimento ai vogatori serve così a individuare gli estremi di legittimità delle semantiche sociali legittime. Il carattere frammentario e violento della loro comunicazione è l'opposto di ogni azione comunicativa inserita in un ordine che voglia giungere a farsi sistema sociale. Allo stesso tempo, tuttavia, in questo stesso ordine non può trovare alcuna sistemazione un'individualità che, volendo affermare la propria assoluta singolarità, interrompe ugualmente il tessuto continuo della comunicazione sociale.

Le semantiche luhmanniane, proprio per il loro carattere di forma, devono invece condensare le possibilità disponibili universalmente alla comunicazione della società. Questo motiva la scelta di considerare non solo quella consolidata nelle opere scritte, ma, con un'ulteriore e significativa specificazione, soprattutto la semantica colta, nel senso specifico di coltivata per la comunicazione. Il riferimento continuo e costante alla scrittura, infatti, garantisce la possibilità che l'evoluzione avvenga per cause endogene anche all'interno dei singoli sottosistemi, come accade in maniera esemplare nel sottosistema giuridico²⁹. Fissare per iscritto quello che Luhmann chiama il patrimonio ideale contiene infatti già lo stimolo a cambiarlo, a sottoporlo a una comunicazione più ampia e non individualmente controllabile, a fare della critica e dell'autocritica una funzione sociale. Le variazioni all'interno delle semantiche possono avvenire a questo punto

²⁷ *Ivi*.

²⁸ N. LUHMANN, *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, in N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. III, Frankfurt a.M. 1993, pp. 358-447, cit. p. 375.

²⁹ Cfr. a questo proposito P. SCHIERA, *Schrift(lichkeit) und Melancholie als mögliche Legitimationsfaktoren der modernen Politik*, in T. STAMMEN (ed), *Politik - Bildung - Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag*, Paderborn 1996, pp. 129-151.

in continuazione, anche se per lo più esse sono senza successo. Il lavoro semantico non è solo l'adattamento della semantica esistente ai singoli sistemi funzionali, non è cioè solamente un passaggio da un ordine a un altro. Così come accade per l'evoluzione sociale nel suo complesso, possono esserci periodi anche lunghi in cui non cambia nulla in quella che appare la semantica fondamentale di una società, proprio perché essa si sviluppa quasi silenziosamente lungo le linee stabilite dai propri fondamenti. Ciò non toglie che la sua modificazione anche radicale possa essere spiegata grazie a una teoria dell'evoluzione che considera la storia come processo e che «tenta di spiegare come sorge l'imprevedibile». In ogni caso, proprio in quanto tradizione, la semantica svolge in primo luogo una funzione di legittimazione dell'ordine esistente in quanto ordine e per farlo deve in primo luogo riflettere la sua propria legittimità. «Non si tratta soltanto di un bisogno semantico, teoricamente determinabile, di sorreggere il nuovo ordine: esso deve autoritenersi buono o forse anche potersi realizzare per il tramite dell'autocritica». La funzione della semantica è quindi di fornire e riformulare in continuazione il linguaggio della provvisorietà e della trasformazione della società come sistema sociale.

È evidente che c'è una discreta differenza tra non avere niente da dire e non possedere una grammatica per esprimere adeguatamente le proprie idee. C'è però altrettanta differenza tra l'idea di una semantica frammentata e perciò ineffettuale e una semantica di fatto istituzionalizzata nella società. La semantica della società è tale per Luhmann sia nel senso oggettivo sia in quello soggettivo del genitivo. Non è la semantica degli individui che la praticano, ma della società che la consente, la riproduce e la riconduce a unità. Ed è solo in risposta alla complessità della società che si sviluppano linee semantiche che «raffinano la sensibilità in determinate direzioni e la rendono indifferenti in altre»³⁰. Questa priorità della società determina in maniera cogente quel processo di costruzione e dissoluzione dell'individuo, di cui Luhmann segue le tappe, muovendo dalle trasformazioni e dal disfacimento della semantica degli strati superiori dell'antica società per ceti, attraversando la formulazione dell'antropologia politica della prima età moderna, fino a ricostruire la semantica complessiva dell'evanescenza dell'individualità moderna segnata dal passaggio dall'individuo alla persona, dall'azione al ruolo.

Come abbiamo già detto, il passaggio fondamentale per Luhmann è quello dall'individualità segnata dall'inclusione a una caratterizza-

³⁰ N. LUHMANN, *Struttura sociale e tradizione semantica*, cit., p. 22. Cfr. anche U. STÄHELI, *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*, Göttingen 2000.

ta dall'esclusione. L'evoluzione sociologica di questo processo mostra la progressiva insufficienza e infine la catastrofe della semantica ce-tuale fondata sull'interazione. Essa è importante per la sua ostinata negazione di ciò che si sta producendo e non perché ne anticipi i tratti fondamentali. Secondo Luhmann i secoli XVII e XVIII sono percorsi da una doppia e opposta tensione: vi è il tentativo di «pensare, trattare, istituzionalizzare gli individui più individualmente, mentre nella realtà si trattava di spostare l'individualità dall'inclusione all'esclusione»³¹. Mentre il destino dell'individualità è quello di non essere definita dall'appartenenza a nessuno dei sottosistemi presenti, nell'antica società per ceti formare, ma anche esibire la propria individualità significa dimostrare di essere parte di un ordine, di aver acquisito la capacità di non discostarsi da esso, di esservi completamente incluso. In questo tipo di società l'ordine non è la risultante dei movimenti singolari dell'universale, ma il presupposto al quale tutti i comportamenti devono disciplinatamente orientarsi. «Nei sistemi sociali sviluppati di questo tipo si trovano esposizioni semantiche dell'ordine complessivo, che spiegano l'unità di ciò che differenziato o, comunque, la rendono plausibile»³². La semantica che governa questa società è perciò sviluppata per l'interazione che si svolge all'interno dello strato elevato, non per la società nel suo complesso. Essa presiede a un «ordine della comunicazione» che legittima quella differenziazione sistemica. La comunicazione avviene perciò in modo polarizzato aumentando in misura sempre maggiore negli strati elevati, all'interno dei quali sono prese le decisioni vincolanti sul mantenimento della disuguaglianza e sulla ripartizione delle risorse. Gli appartenenti allo strato superiore «sono disciplinati dalle regole di comunicazione interna al sistema» e non possono uscire da quel sistema perché al di fuori esso non esistono. La loro esistenza, come la loro disciplina, dipende dal sistema in cui sono inseriti. «Essi non vengono disciplinati da una determinazione estranea, bensì dall'impossibilità di uscirne»³³. La loro società è dominata da simmetrie che non ammettono eccezioni, né conoscono movimenti delle posizioni sociali.

«Di contro a ciò sta, tuttavia, il fatto che i grandi sistemi funzionali della società si demarcano proprio sulla base di sistemi di interazione *asimmetrica*: sulla base della differenza tra autorità e suddito, tra produttore e consumatore, tra insegnante e alunno, tra giudice e parti, tra scienziato e beneficiario della scienza.

³¹ N. LUHMANN, *Individuum, Individualität, Individualismus*, in N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. III, cit., pp. 149-258, cit. p. 165.

³² N. LUHMANN, *Interazione negli strati elevati: Trasformazione della loro semantica nel XVII e XVIII secolo*, in N. LUHMANN, *Struttura della società e semantica*, cit., p. 69.

³³ *Ivi*, p. 74.

Con il passaggio alla differenziazione funzionale l'interazione asimmetrica comincia, perciò, a prevalere su quella simmetrica, appunto per mezzo di asimmetrie, che sono parimenti indipendenti dalle differenze di strato»³⁴.

Il passaggio alla differenziazione funzionale non è dunque interpretabile semplicemente come un'estensione delle modalità di comportamento proprie degli strati superiori, registrate nella loro semantica colta e scritta ed escogitate per rispondere dal tardo medioevo alle trasformazioni strutturali. «La semantica interazionale, stabilita nel XVIII secolo, si occupa di un rapporto da persona a persona. Ma, tuttavia, si autointerpreta come modello sociale»³⁵, fondato sulla costante specificazione dell'individualità. Proprio la costante emergenza degli individui finisce così per rappresentare un limite alla stessa comunicazione societaria.

«Non si ha ancora esperienza di quanto fortemente e in quale portata i grandi mezzi di comunicazione sociale, cioè il diritto e il denaro, possano essere estesi e intensificati attraverso la formazione dell'organizzazione e in quale larga misura, nei vasti campi della vita sociale quotidiana, poi, l'interazione non mantenga più ciò che si autopromette»³⁶.

La società funzionalmente differenziata non è fondata prioritariamente sulla socialità, ma su modalità viepiù astratte di socializzazione, all'interno delle quali l'individuo ricopre determinati ruoli, senza essere mai totalmente implicato in alcuno di essi. Con l'idealismo tedesco, che per Luhmann rappresenta il vero punto di svolta nelle semantiche dell'individualismo, l'appartenenza al ceto viene dichiarata incompatibile con un'individualità che dovrebbe essere «unica e singolare» e non la riproduzione quasi seriale di un'identità cetuale.

«A partire da allora è impossibile (sebbene molti non lo vedano!) concepire l'individuo come parte di un tutto, come parte della società. Qualsiasi cosa faccia di sé l'individuo e qualsiasi ruolo abbia la società, egli ha la sua collocazione in se stesso e al di fuori della società. Con la formula "soggetto" non viene simbolizzato altro che questo»³⁷.

Luhmann conclude la sua analisi della semantica dell'interazione dei ceti elevati facendo riferimento al *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* pubblicato nel 1799 da Friedrich Schleiermacher, nel quale la socievolezza diventa fine a se stessa; è senza scopo e senza utilità immediata; riguarda solo il piacere che se ne trae. «Non si può allora avere di mira nient'altro che un libero gioco dei pensieri e del-

³⁴ *Ivi*, p. 136.

³⁵ *Ivi*, p. 149.

³⁶ *Ivi*, p. 151.

³⁷ N. LUHMANN, *Individuum, Individualität, Individualismus*, cit., p. 212.

le sensazioni attraverso cui i membri si eccitano e s'istruiscono vicendevolmente. L'azione reciproca, di conseguenza, si ritira in se stessa ed è compiuta; nel suo concetto sono contenuti tanto la forma quanto lo scopo dell'attività sociale, ed essa forma l'intera essenza della società»³⁸. Per Luhmann questo è l'annuncio di una sorte di dolce e inavvertita catastrofe delle semantiche dell'interazione. Significativamente l'articolo di Schleiermacher prevede una conclusione che non ci sarà mai, così come non ci sarà mai il modello di individualità piena e profonda che esso prospetta. L'«individualità dell'individuo» si fonda invece sulla sua evanescenza politica, ovvero sull'obliterazione della posizione costitutiva che gli aveva riconosciuto il discorso giusnaturalistico, specialmente legittimando il nuovo ordine sociale fondato su lavoro e proprietà³⁹. La nuova individualità procedurale fondata sulla separazione sociale e sull'esclusione sistemica è invece per Luhmann il presupposto per ridefinire la semantica politica nel suo complesso⁴⁰. Essa consente di riformulare il comando legittimo nei termini del potere, in luogo di quelli del dominio, proprio perché assume come principio evolutivo la differenza e la distanza tra gli individui, con la conseguente impossibilità di un potere personale e immediato che li ordini⁴¹. Essa consente inoltre di comprendere la società come un ordine che non possiede né un principio trascendente né uno immanente, com'era stato nella prima età moderna proprio l'individuo. Al contrario, per Luhmann, proprio la costante interpenetrazione tra i diversi sistemi sociali produce necessariamente anche disordine. Ciò vale quindi anche per quei sistemi psichici e sociali che sono gli individui. «Si può perciò anche dire che i sistemi psichici procurano ai sistemi sociali sufficiente disordine e vice versa»⁴². La stessa teoria sociale, tuttavia, fatica a cogliere la nuova «individualità dell'individuo», perché, come scrive Luhmann criticando Simmel e Mead, essa si attarda in una teoria che «decompone e ricompono l'individuo in riferimento alle condizioni sociali. Il sociale, tuttavia, è visto solamente come in-

³⁸ N. LUHMANN, *Interazione negli strati elevati*, cit., pp. 155-156.

³⁹ N. LUHMANN, *Am Anfang war kein Unrecht*, in N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. III, cit., pp. 11-64.

⁴⁰ Cfr. N. LUHMANN, *Staat und Politik. Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme*, in N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Wiesbaden 2005³, pp. 76-107. Cfr. anche M. KING - C. THORNILL, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, Basingstoke 2005.

⁴¹ Cfr. M. RICCIARDI, *Storia e sistema dello Stato e della società*, in «Storia Amministrazione Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica», 16/2008, pp. 247-277.

⁴² N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeine Theorie*, Frankfurt aM 1985², p. 291.

terazione, non come società, e più o meno come occasione presente, non come storia»⁴³.

Questa annotazione riporta in primo piano la contiguità tra storicismo e funzionalismo da cui l'analisi luhmanniana della tradizione semantica prende le mosse. Luhmann non cita mai, quanto meno non in passaggi strategici, Friedrich Meinecke. Eppure l'esito dell'indicibilità dell'individuo è già espresso nella sua classica ricerca sulle origini dello storicismo. Forse non è un caso che Meinecke scelga come epigrafe del suo libro il passo di una lettera del 1780 di Goethe a Lavater, cioè un dialogo tra due figure di primo piano dell'epoca indicata da Luhmann come momento di sublimazione dell'individualità moderna. Scrive dunque Goethe: «Ti ho già scritto il motto *individuum est ineffabile*, dal quale deduco un mondo»? Da molti punti di vista Luhmann si è attenuto a questo motto e ha portato a compimento il programma che esso conteneva.

⁴³ N. LUHMANN, *The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Contemporary Problems*, in T. HELLER - M. SOSNA - D.E. WELLBERY (edd), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Palo Alto 1986, pp. 313-325, cit. p. 314.