



Quaderni  
di Teoria Sociale

N. 2 | 2023



Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

N. 2 | 2023

Morlacchi Editore

## Quaderni di Teoria Sociale

### *Direttore*

Franco CRESPI †

### *Co-direttore*

Massimo CERULO

### *Comitato di Direzione*

Enrico CANIGLIA, Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Gianmarco NAVARINI, Vincenza PELLEGRINO,  
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

### *Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Andrea BORGHINI (Università di Pisa), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Valérie DE COURVILLE NICOL (Concordia University, Montreal), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Barbara CURLI (Università di Torino), Marco DAMIANI (Università di Perugia), Anna DONISE (Università di Napoli “Federico II”), Alessandro FERRARA (Università di Roma “Tor Vergata”), Gregor FITZI (EHESS, Paris – Centre Georg Simmel), Silvana GRECO (Freie Universität Berlin), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Alexander KOENSLER (Università di Perugia), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (CERLIS-Sorbonne Paris Cité, Université Paris Descartes), Monica MASSARI (Università di Milano), Vincenzo MELE (Università di Pisa), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Jean-Bernard OUÉDRAOGO (EHESS, Paris), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Marco PEDRONI (Università di Ferrara), Chiara PIAZZESI (UQAM, Montréal), Antonio RAFELE (Université Paris Descartes, La Sorbonne), Valérie SACRISTE (CERLIS-Sorbonne Paris Cité, Université Paris Descartes), Matteo SANTARELLI (Università di Bologna), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Anna Lisa TOTA (Università Roma Tre), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna), Patricia VANNIER (Université Toulouse-Jean Jaurès), Giuseppe A. VELTRI (Università di Trento).

### *Redazione*

LORENZO BRUNI, LUCA CORCHIA, MATTEO GERLI, BARBARA GRÜNING, VINCENZO ROMANIA,  
LORENZO SABETTA, ALICE SCAVARDA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

### *Nota per i collaboratori*

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a redazioneQTS@gmail.com

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 2 | 2023 ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991  
ISBN 978-88-9392-493-1



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet [www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/) e nei principali canali di distribuzione libraria.

Copyright © 2023 by Author(s)

Published by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

[www.teoriasociale.it](http://www.teoriasociale.it) | [redazione@morlacchilibri.com](mailto:redazione@morlacchilibri.com) | [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com)

# Sommario

## MONOGRAFIA

*Niklas Luhmann (1927-1998), contemporaneo. Sistemi, distinzioni, società*

A cura di: Luca Guizzardi e Luca Martignani

LUCA GUIZZARDI, LUCA MARTIGNANI <i>Presentazione</i>	8
ALBERTO CEVOLINI <i>Teoria come sistema – teoria dei sistemi. Sulla prassi della costruzione della teoria sociologica in prospettiva teorico-sistemica</i>	12
GIANCARLO CORSI <i>Elogio dell'incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna</i>	35
LUCA DIOTALLEVI <i>La questione del rito religioso nella società contemporanea</i>	62
ELENA ESPOSITO <i>Luhmann, sugli algoritmi, nel 1966</i>	93
Luca Guizzardi <i>Queer Luhmann! Alcune riflessioni luhmanniane sul queer (o alcune riflessioni queer su Luhmann)</i>	102
LUCA MARTIGNANI <i>Le provocazioni dell'arte contemporanea come re-entry nel sistema dell'arte. Considerazioni a partire dalla proposta sociologica di Niklas Luhmann</i>	136

RICCARDO PRANDINI	
<i>“Quell’istante dove tutto ritorna possibile”. Le funzioni del negativo tra istituzioni immunitarie e movimenti sociali</i>	157

## SAGGI

SILVANA GRECO	
<i>Cesare Beccaria and the Lombard Enlightenment in the Sociological Thought of Moses Dobruska</i>	187

MASSIMILIANO PANARARI	
<i>Scienze sociali e giuridiche nella Francia tra Otto e Novecento: le “affinità elettive” delle teorie. Note sul positivismo sociologico di Léon Duguit</i>	209

ALESSANDRA POLIDORI	
<i>Tracciare ponti negli studi sui giovani: generazioni, transizioni, strutture, agency e mobilità</i>	239

## BIBLIOGRAFIA DI FRANCO CRESPI

AMBROGIO SANTAMBROGIO	
<i>Bibliografia di Franco Crespi</i>	264

## INTERVISTA

LORENZO BRUNI, GIULIA SALZANO	
<i>Intersubjectivity, Empathy and Community. A Dialogue with Dan Zahavi</i>	287

## RECENSIONI

SERGIO BELARDINELLI	
Niklas Luhmann, <i>La religione della società</i> , Milano, Franco Angeli, 2023	301

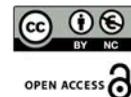
MAURIZIO BONOLIS	
Paolo Pecere, <i>La natura della mente. Da Cartesio alle scienze cognitive</i> , Carocci, 2023	305
MATTEO BORTOLINI	
Luca Martignani, <i>Estetica sovversiva. Sulla rappresentazione e gli oggetti culturali</i> , Ombrecorte, 2022	310
LORENZO BRUNI	
Lucio Cortella, <i>L'ethos del riconoscimento</i> , Laterza, 2023	313
MARIO MAROTTA	
Niklas Luhmann, <i>Famiglia ed educazione nella società moderna</i> , a cura di G. Corsi e R. Prandini, Edizioni Studium, 2023	317
Elenco dei revisori permanenti	321
Avvertenze per Curatori e Autori	322

## **MONOGRAFIA**

---

*Niklas Luhmann (1927-1998), contemporaneo.  
Sistemi, distinzioni, società*

A cura di: Luca Guizzardi e Luca Martignani



LUCA GUIZZARDI, LUCA MARTIGNANI

## Presentazione

A venticinque anni dalla scomparsa di Niklas Luhmann, questo numero monografico vuole essere un momento di riflessione sulla ricezione della teoria sistemica luhmanniana da parte della sociologia italiana.

L'intento, però, non è quello di offrire riflessioni puramente teoriche e condotte nel solco di un'astratta filologia, bensì di applicare Luhmann ai vari sottosistemi sociali in chiave contemporanea. Detto in altri termini, e sotto forma di interrogativo, *come e perché leggere (con) Luhmann, oggi?*

In tale ottica, Alberto Cevolini, nel saggio di apertura, discute di un tema fondamentale per la teoria sociologica, cioè la costruzione della teoria sociologica stessa. La costruzione di una teoria può essere osservata da due differenti osservatori: dalla sociologia della scienza e dalla sociologia della conoscenza. Ciascuna di queste due differenti osservazioni deve rispondere a determinate pretese. Per la prima, ogni teoria deve pervenire ad avere un proprio linguaggio differenziato e ad essere auto-referenziale; per la seconda, occorre precisare le condizioni sociali che rendono possibile la produzione di teorie come sistemi sociali. La sociologia, in quanto teoria della società, costruendo una teoria della società costruisce anche sé stessa come oggetto di studio. La teoria dei sistemi sociali, ed è l'ipotesi forte di Cevolini, descrive sé stessa descrivendo la società.

L'incertezza è il tema del saggio successivo. Giancarlo Corsi, partendo dal presupposto che l'incertezza sia sempre incertezza di chi osserva, avanza la seguente ipotesi: per poter operare (cioè per prendere decisioni) e per costruire la realtà alla quale si riferiscono, i sottosistemi della società non possono non produrre forme differenziate di incertezza. Corsi estende queste analisi a tre sottosistemi specifici: quello della scienza, del diritto e della politica. È soltanto grazie alla produzione di un futuro incerto che è possibile costruire una realtà sulla quale è possibile comunicare. In questa direzione si comprende efficacemente che cosa sia il costruttivismo operativo di Luhmann in chiave epistemologica.

A questi saggi dedicati a dimensioni teoriche ed epistemologiche generali, fanno seguito contributi legati ad aspetti più specifici, collegati con riflessioni

inerenti tanto i singoli sottosistemi di cui la società si compone quanto alcune questioni che interessano lo sviluppo della sociologia contemporanea e suggeriscono la significativa attualità della prospettiva luhmanniana.

Nel suo contributo, Luca Diotallevi affronta la grave crisi nella quale la religione si trova a operare nella società contemporanea. Nella teoria di Luhmann, l'autore ravvisa gli strumenti analitici che consentono di osservare (cioè di interpretare) in modo del tutto originale questa circostanza. Si tratta di strumenti che permettono anche di delineare, in modo tanto semplice quanto netto, il problema principale: la religione non ha al momento elaborato il proprio *medium* adeguato al contesto attuale. Così, Diotallevi ci offre preziose osservazioni sulla religione nel corso del Novecento e sull'eventualità che essa abbia cercato di costruire il proprio *medium* religioso diverso dai precedenti ma funzionale rispetto alla società contemporanea.

Il saggio di Elena Esposito affronta un tema di estrema attualità, quello degli algoritmi. Anche se, al tempo di Luhmann, i big data e gli algoritmi di autoapprendimento ancora non esistevano, la grandezza di Luhmann si riflette anche nell'averli anticipati. Infatti, Esposito ci offre un'intrigante lettura di come Luhmann avesse già ben presente una quantità sorprendente di problemi e di questioni legati all'impiego degli algoritmi.

Luca Guizzardi, nel suo contributo, avanza qualche riflessione sul *queer* a partire dalla teoria sistemica-funzionale di Luhmann cercando di coniugare la decostruzione operata dalla teoria *queer* con la quella individuata dalla prospettiva luhmanniana, cioè come osservazione di secondo ordine. Curiosamente, il saggio in cui Luhmann introduce il tema della correlazione tra la decostruzione derridiana e la teoria dei sistemi per la quale, invece, la decostruzione è un'osservazione di secondo grado, si apre con un esercizio di decostruzione della distinzione 'eterosessualità/omosessualità' che un qualunque teorico *queer* non potrebbe non condividere. Riprendendo questo esercizio di decostruzione di Luhmann ed entrando più a fondo nella teoria *queer*, Guizzardi prova a osservare il *queer* con le lenti della teoria sistemica come analisi della forma o unità della distinzione che emerge da tre analisi differenti ma collegate tra di loro: l'analisi della differenziazione, l'analisi dell'osservazione e l'analisi della semantica.

Il saggio di Luca Martignani ci porta all'interno del sistema dell'arte e, più in specifico, dell'arte contemporanea e della sua problematica relazione con il sot-

tosistema del diritto. Sulla scorta delle annotazioni di Luhmann sull'argomento, l'autore propone riflessioni e aneddoti sull'opera d'arte come forma che emerge da un'operazione di osservazione. L'obiettivo del testo è quello di concentrarsi sul rapporto tra medium e forma per inquadrare alcune controversie emergenti nel rapporto tra arte contemporanea e diritto. La tesi centrale consiste nel sostenere che l'arte contemporanea e le provocazioni che comunica come cifra stilistica costituiscono una re-entry nel sistema dell'arte, che in virtù della propria chiusura operativa rilancia la propria autopoiesi irritando l'ambiente giuridico.

Riccardo Prandini chiude questo numero monografico dei QTS offrendoci una intrigante analisi del nono capitolo de *Sistemi sociali* dedicato a "contraddizione e conflitto". Prandini si sofferma a riflettere sul rapporto, sempre più necessario nella società contemporanea, tra l'universo dei "sì" e quello dei "no". In modo provocatorio, la domanda che pone Prandini è di fondamentale importanza: come può essere possibile il "sì alla società" se, da una parte, la contingenza procede a un ritmo serrato, cioè le strutture di aspettative della società sono sempre più velocemente messe in discussione, e dall'altra, però, emerge con forza crescente un sistema immunitario che produce sempre più negazioni? Come si può risolvere temporaneamente questo paradosso? Da questo punto di vista, Luhmann elaborerà una teoria dove il "negativo" diventa forma affermativa e dove sempre maggiore rilevanza assumono i segnali d'allarme di cui la società ha bisogno per poter reagire a situazioni altamente problematiche.

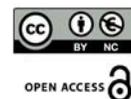
Come ogni esplorazione teoretica, anche questo nostro numero ha l'ambizione di dare impulso a interrogativi di ricerca. Crediamo che per fare qualche passo avanti in questa direzione serva più teoria, non soltanto maggiore specializzazione tecnica, metodologismo o puro mestiere. Recuperare Luhmann serve a restituire rigore all'osservazione sociologica, che è la base del senso, ma anche dell'immaginazione e della responsabilità nei confronti dell'oggetto di indagine. Vale per luhmanniani e non luhmanniani, ovviamente. Così, con questo numero monografico, diamo forma a una proposta che, riconoscendo la sua specificità, diventa universale. Del resto, Luhmann meglio di altri ci ha abituati alla codificazione dei paradossi.

Concludiamo con un profondo ringraziamento a chi ha voluto condividere questa bella esperienza editoriale. È opinione dei curatori che il sì alla società

possa essere affermato attraverso lo studio e la curiosità: rilanciando la critica costante alla propria auto-descrizione intellettuale e alla certezza di avere temporaneamente compreso segmenti del presente. E il pensiero di Luhmann, a dispetto della sua effettiva complessità e di una apparente difficoltà, è fulgida testimonianza di questa intenzione.

**Luca Guizzardi** è ricercatore confermato in Sociologia dei processi culturali e comunicativi dell'Università di Bologna. I principali argomenti di ricerca a cui si dedica sono le trasformazioni della famiglia, della parentela, le rappresentazioni socio-culturali delle identità di genere e dell'orientamento sessuale, la teoria *Queer*.

**Luca Martignani** è professore associato di Sociologia generale presso l'Università di Bologna. Si occupa di teoria sociologica, di epistemologia e ontologia sociale, della relazione tra rappresentazione (fiction, cinema e letteratura contemporanea) e realtà sociale. È stato Visiting Research all'IDHEAP (Institut des Hautes Etudes en Administration Publique) presso l'Università di Losanna, al CERLIS (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux) presso l'Università di Parigi Descartes/CNRS e al CRAL (Centre de Recherche sur les Arts et le Langage) presso l'EHESS di Parigi.



ALBERTO CEVOLINI

## Teoria come sistema – teoria dei sistemi. Sulla prassi della costruzione della teoria sociologica in prospettiva teorico-sistemica

**Abstract:** The construction of sociological theories can be investigated either from the perspective of the sociology of science or from the perspective of the sociology of knowledge. In the former case, the main concerns are the differentiation of a common conceptual language and the construction of a theory provided with self-referential closure. Both technical-theoretical conditions aim to cope with the complexity of the external world by means of meaning. In the latter case, the claim that every scientific theory is constructed as a theoretical system can be traced back to the epistemological reflections of the 18<sup>th</sup> century. Since this claim also applies to sociology as a theory of society, the construction of a theory of society and its socio-cultural evolution makes sociology itself a subject of sociological study. Social systems theory fulfils the basic condition that all modern scientific theories must be constructed as theoretical systems and, as a theory of social systems, can co-describe itself while describing society.

**Keywords:** complexity, self-referential closure, meaning, sociological theory, system theory

---

### *Introduzione*

La teoria sociologica sembra oppressa da una cronica incapacità di consolidarsi come una teoria scientifica differenziata dotata di un proprio linguaggio concettuale condiviso da tutti coloro che intendono usare la teoria per spiegare i fenomeni sociali. Questo rende impossibile la concentrazione degli sforzi teorici decentrati nei centri di ricerca che svolgono la propria attività in diverse regioni del mondo.

A questa situazione si era già opposto più di mezzo secolo fa Talcott Parsons [1950, 14], lamentando che la sociologia fosse ancora una “scienza immatura”. Come Herbert Blumer [1954, 5], Parsons era convinto che un “teorizzare indisciplinato” sia soltanto un “cattivo teorizzare” e aveva speso tutte le proprie energie intellettuali per rimediare a questa situazione. Una quindicina d’anni dopo Niklas Luhmann [2005, 143] aveva osservato però che, nonostante la sociologia

fosse riuscita a stabilirsi come materia di insegnamento e di ricerca, “come disciplina scientifica essa è ancora piuttosto indisciplinata”.

Oggi i sociologi ammettono sconsolati di non sapere più nemmeno cosa significhi la parola ‘teoria’ e di conseguenza di non sapere come si faccia a teorizzare [Abend 2008]. Il problema è che nella sociologia ci sono paradossalmente *troppe* teorie e allo stesso tempo non c’è *una* teoria condivisa che sia diffusamente impiegata per svolgere ricerca sociologica. Proprio questa drastica mancanza di accordo sui concetti fondamentali è, come osservava di nuovo Parsons [1938, 16], la causa principale alla base dei problemi della teoria sociologica contemporanea.

Quando non si lavora su premesse concettuali comuni, in effetti, e queste premesse non sono condivise da un alto numero di ricercatori, diventa difficile intendersi anche solo sulla definizione del problema che si vuole investigare. Una eventuale collaborazione allo studio del problema rimane impigliata in fraintendimenti che rigenerano soltanto se stessi. Solo la convergenza verso un’unica struttura concettuale largamente condivisa potrebbe invertire questa tendenza [Parsons 1948, 157].

Questa mancanza di “consolidamento teoretico” della sociologia [Luhmann 1980a, 243] si lascia testare anche sul piano empirico: basterebbe partecipare a un convegno di sociologia e domandare ai partecipanti che cosa intendono quando parlano di ‘società’ o di fenomeni ‘sociali’. Il fatto che questi termini non abbiano, come osservava Luhmann [1997, 16], “alcuna chiara referenza oggettiva” è una prova non tanto della mancanza di ricerca empirica, quanto piuttosto della mancanza di chiarezza teorica. Di fronte a questa situazione non dovrebbe stupire quindi che la sociologia abbia riflettuto ben poco sulla costruzione della propria teoria – e ciò non solo in termini epistemologici, ma anche nella prospettiva della sociologia della conoscenza (si veda sotto il § 3).

Si potrebbero cercare le cause nell’ambiente esterno, imputando al personale umano coinvolto la colpa del fallimento. Oppure nel sistema, indagando le ragioni intrasistemiche che impediscono alla teoria sociologica di uscire da uno stato così imbarazzante.<sup>1</sup> La prima strategia è ovviamente più semplice, ma poco convincente. La seconda strategia è molto più complessa e ricca di presupposti. Un’ipotesi

---

1. La sociologia starebbe attraversando, secondo Luhmann [1988, 55] una “fase di affaticamento”.

è che la teoria sociologica fatichi a venire a capo di una peculiarità che distingue questa teoria da molte altre, ovvero la sua immanente autoreferenzialità. E che alla base di questa fatica ci sia soprattutto la difficoltà di sganciarsi da un riferimento all'ambiente umano come 'materia' di cui sarebbe costituita la realtà sociale.<sup>2</sup>

Qualunque siano le cause, comunque, è indiscutibile che la teoria sociologica non solo stenta a consolidarsi, ma mostra pure un'incredibile indifferenza per tutto quello che ha a che fare con la tecnica di costruzione della teoria. L'unica eccezione degna di nota è il dibattito che ebbe luogo nella sociologia americana fra la prima e la seconda metà del secolo scorso. Questo dibattito fu caratterizzato non solo da una notevole condivisione dei presupposti, ma anche da una certa convergenza dei risultati. Prima di proseguire vale quindi la pena riassumere l'impostazione del problema teorico della sociologia americana del secolo scorso e le sue principali conclusioni.

### *1. La sociologia americana*

Fra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta del secolo scorso molti sociologi americani, fra cui Talcott Parsons, Theodore Abel, Herbert Blumer e Robert Merton, avevano preso parte a una vivace discussione sui requisiti tecnici che dovrebbero stare alla base della costruzione della teoria sociologica. Il punto di partenza comune a tutti era la consapevolezza che non si può non teorizzare. L'alternativa quindi non sarebbe fra teorizzare e non teorizzare, bensì fra teorizzare in modo consapevole (e possibilmente adeguato) e teorizzare in modo inconsapevole (e probabilmente inadeguato). Poiché non ci sono alternative, la teoria sarebbe un risultato inevitabile del lavoro sociologico, così come di qualsiasi altro lavoro scientifico. L'unica alternativa starebbe nel modo in cui si costruisce la teoria e la si applica poi allo studio dei fenomeni sociali [Parsons 1938, 15; cfr. anche Abel 1952].

---

2. Luhmann [1997, 23sgg.] parlava a questo proposito di 'ostacoli epistemologici' (Bachelard). Un'ipotesi ulteriore è che la società (la scienza, l'opinione pubblica, la religione) non abbia bisogno di una teoria della società, per la quale non c'è nemmeno un mercato, anche per via della sua non-applicabilità tecnologica.

Posto in questi termini, il dibattito americano partiva evidentemente dal presupposto che la questione cruciale non sia *se* la sociologia debba avere una propria teoria, bensì *come* la debba costruire. Parsons [1951, 4] aveva sostenuto che la prima preoccupazione della sociologia dovrebbe essere quella di dotarsi di uno “schema concettuale unificato per la teoria e per la ricerca”. Questo schema concettuale sarebbe servito agli scienziati sociali come una “cornice di riferimento” per delimitare i propri interessi di ricerca e costruire i fatti sociali da investigare. Per raggiungere questo obiettivo una prima distinzione indispensabile era quella fra ‘generalizzazione empirica’ e ‘affermazione (o spiegazione) teorica’.

In entrambi i casi si tratta di proposizioni, quindi di elementi, ma nel primo caso la proposizione riassume una relazione uniforme, osservata empiricamente, fra due o più variabili [Merton 1945, 469]. La generalizzazione riguarda tutte e tre le dimensioni del senso: la proposizione non specifica quali sono gli individui coinvolti, né in quali istanti temporali e per quali motivi hanno luogo gli eventi definiti dalla proposizione. Tali generalizzazioni costituiscono però soltanto il “materiale grezzo” [ibidem] su cui i ricercatori possono lavorare per costruire una teoria sociologica. La differenza sta nel fatto che gli elementi della teoria sono proposizioni che esprimono relazioni logiche fra due o più concetti, o ‘elementi analitici’, e aspirano ad avere un certo valore predittivo<sup>3</sup>.

Nella prevedibilità, come vedremo più avanti, la teoria si confronta non tanto con la realtà quanto piuttosto con la *differenza* fra la teoria e la realtà che la teoria pretende di spiegare, cioè in altri termini con la differenza fra sistema e ambiente (e con il fatto prevedibile che l’ambiente è sempre più complesso rispetto al sistema).<sup>4</sup> Più rilevante qui, però, è il fatto che il passaggio dalla generalizzazione empirica alla teoria dipende dalla possibilità di concettualizzare i risultati delle generalizzazioni empiriche attraverso astrazioni di ordine superiore [Merton

---

3. Una teoria della disuguaglianza sociale, per esempio, dovrebbe spiegare (quindi presentare come qualcosa di prevedibile) perché i figli delle famiglie benestanti normalmente hanno un tasso di successo scolastico superiore a quello dei figli delle famiglie indigenti.

4. Questo implica la prevedibilità dell’imprevedibilità, quindi la consapevolezza di un certo fallimento delle pretese predittive delle speculazioni sociologiche. Del resto quando le prognosi del sociologo vengono comunicate, esse condizionano la realtà pronosticata e cambiano le condizioni alle quali quelle prognosi erano state formulate. Le conseguenze si chiamano ‘profezie che si auto-avverano’ o ‘profezie che si auto-distruggono’.

1945, 470]. La teoria si definisce quindi come un “corpo [meglio: sistema] di concetti generalizzati che sono logicamente interrelati fra loro e hanno un riferimento empirico” [Parsons 1937, 6; Parsons 1938, 18]. Se a questi concetti si attribuisce un valore particolare, quello che si ottiene è una affermazione che descrive fenomeni empirici, cioè un ‘fatto’.<sup>5</sup>

I sociologi americani avevano insistito molto sulla necessità che le astrazioni di ordine superiore siano interrelate logicamente fra loro affinché quello che sarebbe semplicemente un insieme di concetti possa essere propriamente definito ‘teoria’. Quello che restava imprecisato era la natura di queste relazioni logiche e i criteri per determinarle. A questo si aggiungeva poi una difficoltà ulteriore: la teoria non è una semplice somma di concetti e di relazioni fra concetti (così come un sistema non è una semplice somma di elementi e di relazioni fra elementi). Quello che restava imprecisato, in altri termini, era la definizione della teoria come ‘sistema’. Non a caso sia Parsons sia Merton usavano spesso altri termini più vaghi, come ‘corpo’ (*body*) oppure ‘schema’ (*scheme*), per definire la teoria come unità separata e autonoma del sapere scientifico<sup>6</sup>.

La struttura di interrelazioni logiche che tengono unite le proposizioni teoretiche forniscono alla teoria una propria “chiusura logica” [Parsons 1937, 9-10]. Parsons aveva definito un sistema di teoria come logicamente chiuso quando tutte le implicazioni logiche che possono derivare da una qualsiasi delle sue proposizioni trovano conferma in altre proposizioni dello stesso sistema. Questo vuol dire innanzitutto che il sistema esclude contributi da parte dell’ambiente (l’implicazione logica è un problema del linguaggio concettuale). Ma soprattutto vuol dire che attraverso i propri elementi analitici (cioè i concetti che permettono di formulare proposizioni teoretiche) il sistema può determinare i propri “confini analitici” [Ackerman e Parsons 1966, 27]. La determinazione di questi confini è un momento cruciale della differenziazione di un sistema teorico – non solo in vista della possibilità di chiudersi logicamente, ma anche in vista della possibilità di dotarsi di una propria chiusura autoreferenziale.

---

5. Un fatto, quindi, è una proposizione che descrive un fenomeno empirico nel contesto di un certo schema concettuale di riferimento. Questo significa, come vedremo più avanti, che i fatti sono sempre *costruzioni* dell’osservatore, cioè il risultato di *selezioni*.

6. Ma si veda Parsons [1937, 9]: il fatto che le proposizioni teoretiche stiano in relazione logica fra loro è il motivo per cui “si può dire che esse costituiscano dei ‘sistemi’”.

Parsons aveva osservato che questo risultato rappresenta un presupposto irrinunciabile della ricerca scientifica con pretese teoriche. Ogni indagine della realtà si colloca in un “contesto di riferimento”, per cui un corpo in movimento è qualcosa di diverso da un uomo che scappa, anche se di fatto si tratta dello stesso evento reale. La differenza non sta quindi nell’ambiente (nella realtà), bensì nel sistema (nell’osservatore).

Da queste premesse Parsons aveva ricavato la conclusione che i “fatti sono finzioni” [Ackerman e Parsons 1966, 25sgg.]. Gli elementi analitici che servono a costruire la teoria vengono impiegati infatti anche per *selezionare* ciò che nei dati empirici a disposizione è rilevante per l’osservatore. La realtà, da parte sua, è quello che è. Essa non offre punti di aggancio per la selezione. Solo se si tiene conto di questa funzione selettiva del contesto teorico di riferimento si comprende l’affermazione apparentemente stravagante secondo cui gli scienziati (sociali) “creano” i fatti, non li incontrano già pronti nella realtà da loro osservata [Ackerman e Parsons 1966, 24].

## 2. La teoria come sistema

La grande impresa scientifica di Talcott Parsons aveva contribuito in modo essenziale a precisare i requisiti tecnici che stanno alla base della costruzione teorica e aveva aggiornato in modo significativo la riflessione della teoria sociologica su sé stessa. Il fatto che questi risultati non siano stati ulteriormente sviluppati e che la stessa teoria sociologica abbia perso interesse verso preoccupazioni di natura epistemologica andrebbe indagato in modo più approfondito. D’altra parte, come tutte le delusioni, anche il deficit di riflessione della teoria sociologica contemporanea sorge sullo sfondo di certe aspettative.

Negli anni Settanta l’aspettativa di una parte della cultura americana era ancora che la sociologia, al pari delle scienze della natura, trovasse le ‘leggi’ che regolano l’organizzazione sociale. Sullo sfondo di questa aspettativa era evidente che la delusione fosse inevitabile, per cui piuttosto che chiedersi “Che cosa è andato

storto?” [Turner 1979, 427sgg.], i sociologi si sarebbero dovuti domandare se una tale aspettativa fosse giustificata<sup>7</sup>.

Un approccio completamente differente consiste nel collocare l'interesse della scienza per la costruzione di teorie scientifiche in una prospettiva storico-sociale, quindi nel contesto della società che promuove quell'interesse scientifico. Lo scopo non sarebbe quello di relativizzare tale interesse, bensì al contrario quello di stabilire a quali determinate condizioni storico-sociali diventa possibile qualcosa che resta piuttosto improbabile. In questo senso, appunto, l'interesse della sociologia per la costruzione della teoria sociologica può essere investigato anche nella prospettiva della sociologia della conoscenza.

In termini molto astratti, i due requisiti indispensabili per il sorgere di una teoria sono la *differenziazione* (di un linguaggio concettuale dal linguaggio quotidiano) e la *chiusura autoreferenziale*. Per indicare la sintesi di questi requisiti la prima modernità aveva riscoperto un concetto che era già stato impiegato nel linguaggio filosofico greco antico, ma era stato poi quasi del tutto dimenticato durante il Medioevo: il concetto di 'sistema'.

Con il termine *systema* si indicava, a metà del 1700, un insieme di verità collegate fra loro così che le verità più prossime possano essere dedotte dalle verità più remote attraverso ragionate concatenazioni logiche [Walch 1733, 2517; Wolff 1750, § 284, 438]. Il sistema si distinguerebbe in questo modo da raccolte di verità scientifiche ordinate secondo certi criteri, come per esempio una classificazione delle membra di un organismo [cfr. Ritschl 1906, 61]. Solo chi sa connettere le verità tra loro e cogliere così il nesso delle verità (*nexus veritatum*) può considerarsi uno scienziato "robusto" (*solidus*). La teoria scientifica è quindi il risultato di un metodo sistematico.

---

7. Si veda a questo proposito il contributo di Schütz [1954] secondo cui la classica distinzione fra spiegazione e comprensione (scienze nomotetiche e scienze ideografiche) si basa sull'assunto implicito che *scientifico* sia unicamente il metodo delle scienze della natura. Da questo assunto deriverebbe poi un paragone pieno di fraintendimenti. A questo paragone viziato da un certo "dogmatismo" (258) Schütz contrapponeva l'idea fenomenologica che la scienza sia il risultato di un'astrazione del mondo vitale, mentre proprio il mondo vitale è l'oggetto di studio dello scienziato sociale e nel contempo un presupposto imprescindibile della sua attività ricerca.

Con il concetto di sistema la scienza moderna aveva trovato un concetto di riflessione del sistema scientifico. La riflessione si era focalizzata prima di tutto sull'uso del linguaggio. Una condizione indispensabile della teoria scientifica, come aveva chiarito Johann Heinrich Lambert [1782, 511-512], è la delimitazione dell'uso scientifico del linguaggio dal suo uso comune. Questa restrizione è il risultato di una precisazione dei concetti. Da questa precisazione sorge tuttavia anche il fastidio dei lettori che, assegnando a una parola un significato più ampio, considerano la spiegazione dello scienziato arbitraria e troppo particolare, quando essa è al contrario il risultato dello sforzo dello scienziato di ottenere riduzioni corrette.

Lambert [1782, 513] aveva affermato chiaramente che “l'indeterminato nei concetti” genera “spiegazioni sbagliate” e che senza il determinato si pensano soltanto “cose senza senso”. Ma aveva anche afferrato che proprio questa determinatezza del senso dei concetti impiegati in un sistema teorico è *vincolante* per chi intende seguire la teoria, e ciò esige una certa disponibilità da parte del lettore a separarsi dal senso normalmente attribuito ai concetti con cui ha a che fare.

La concettualizzazione del linguaggio e la precisazione dei concetti favoriscono d'altra parte l'assegnazione delle proposizioni al sistema della scienza: chi legge capisce subito in quale regione testuale si trova, anche se non capisce il senso di ciò che legge. I sistemi di teoria scientifica sono quindi dotati di una propria chiusura autoreferenziale: le parti del sistema si riferiscono non solo le une alle altre (anche se, anzi proprio mentre, si riferiscono a determinati fenomeni della realtà esterna), ma anche al sistema di cui fanno parte. Da questo sistema, infine, le parti ricevono il proprio senso come parti del tutto (cioè del sistema) di cui fanno parte [cfr. Lambert 1787, 386sgg.].

Se il sapere è scientifico solo nella misura in cui è assemblato in modo sistematico, per cui ogni disciplina scientifica coincide con un determinato sistema di teoria, allora è possibile anche fare una scienza della costruzione della scienza come sistema. È quella che Lambert (1988) definisce “sistemologia”. Del resto il concetto di sistema si presta per definizione<sup>8</sup> a tracciare una netta distinzione fra ciò che fa parte del sistema e ciò che invece è escluso dal sistema. Il concetto di sistema indica una *unità*, ma è nel contempo un concetto di *differenza*. È

---

8. Cioè per via della sua autoreferenzialità.

possibile quindi trattare questa differenza all'interno dell'unità distinta e chiarire in questo modo ciò che fa la differenza fra ciò che è scientifico e ciò che non è scientifico. La sistematologia aspira a essere appunto questo: un programma di riflessione del sistema differenziato della scienza della società moderna. Questo programma solleva due problemi cruciali per la costruzione di una teoria: il problema della complessità (del senso) e la necessità di chiusura autoreferenziale (del sistema teorico). Essi vengono affrontati nelle prossime due sezioni.

### 3. *Complessità*

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, una prima condizione fondamentale per la differenziazione del sistema scientifico è la concettualizzazione del linguaggio [cfr. Luhmann 1990, 388]. A questo punto bisogna domandarsi quale problema stia alla base della differenziazione di un linguaggio concettuale e venga nel contempo affrontato attraverso questa differenziazione.

Come le parole, i concetti servono a ridurre complessità nel medium del senso. Lo scopo delle teorie scientifiche è quindi quello di padroneggiare la complessità [Klages e Nowak 1971, 196sgg.]. Questo avviene innanzitutto attraverso delle riduzioni che servono a dotare la teoria di un minimo di varietà (di concetti, di principi, di leggi) indispensabile per spiegare la varietà potenzialmente infinita dei fenomeni osservati. La teoria del resto non può fornire enunciati che spiegano punto-per-punto i singoli eventi reali osservati nell'ambiente esterno. Questo da un lato implica il fatto che la complessità del sistema (di teoria), essendo il risultato di prestazioni riduttive, è sempre inferiore alla complessità dell'ambiente. Dall'altro lato ciò implica che se il sistema vuole afferrare meglio la complessità dell'ambiente, deve aumentare la propria complessità interna [Luhmann 1990, 369]. Per il principio della *varietà indispensabile*, infatti, soltanto la complessità può abbattere la complessità [Ashby 1958].

Che l'ambiente sia sempre più complesso rispetto al sistema si vede bene anche solo sul piano della ricerca empirica quando i dati si presentano come qualcosa di *inatteso* e proprio per questo inspiegabile *a partire dai presupposti della teoria* [Luhmann 1990, 370]. La teoria deve allora ammettere la propria

‘incompletezza’, cioè l’impossibilità che la realtà esterna trovi una corrispondenza così puntuale nella teoria da mettere la teoria in grado di predire puntualmente ogni singolo aspetto della realtà esterna.<sup>9</sup> La realtà esterna, ovviamente, è quella che è: né completa, né incompleta. Il problema della incompletezza è quindi un problema che la teoria ha con se stessa e con la necessità di gestire all’interno del sistema di teoria il divario di complessità fra sistema e ambiente. Il concetto di incompletezza, in altri termini, serve alla teoria per co-rimandare, mentre rimanda alla complessità dell’ambiente, alla propria complessità.

Il divario di complessità fra sistema e ambiente, del resto, non può essere afferato a partire dall’ambiente. Non esiste un osservatore esterno che possa riferire, all’interno del sistema, in merito alla complessità dell’ambiente. Se in generale un paragone di complessità fra sistema e ambiente è possibile, esso può essere realizzato soltanto come paragone *intrasistemico* [Luhmann 1990, 369]. La costruzione di un sistema di teoria è quindi sempre una messa in opera del rientro della differenza fra sistema e ambiente all’interno del sistema, ovvero una articolazione della differenza fra auto- e eteroreferenza [ibidem].

Se il sistema vuole ridurre il divario di complessità rispetto al proprio ambiente, deve aumentare la complessità intrasistemica. Questo significa aumentare la capacità del sistema di elaborare informazioni [Klages e Nowak 1971, 200-201]. Per questo sono indispensabili prima di tutto dei concetti. Come tutte le forme impresse nel medium del senso, i concetti producono la stessa complessità che riducono. Essi non riducono quindi la complessità del mondo esterno. Questa complessità appare infatti soltanto come rimando al lato opposto al lato indicato dal contenuto di senso del concetto. In tal senso appunto i concetti servono, come dice Luhmann [1990, 386 enfasi aggiunta], “alla riduzione di una *complessità autogenerata*”<sup>10</sup>.

Proprio per questo, come aveva chiarito Lambert, è così importante precisare i concetti. Si tratta di un compito delicato perché vincola non solo l’uso successivo del concetto e il suo contributo alla costruzione della teoria, ma anche la possibilità di collegare altri concetti al concetto precedente. A questo proposito

---

9. Si veda il celeberrimo articolo di Einstein et al. [1935].

10. Nella teoria sociologica si pensi anche solo a concetti come “bisogno”, “comunità”, “solidarietà”.

Herbert Blumer [1954, 5] aveva ammesso che “il funzionamento efficace dei concetti è una questione di importanza decisiva” nella scienza e aveva aggiunto che nella teoria sociologica i concetti “sono terribilmente vaghi” e che proprio questa “natura ambigua dei concetti” costituisce la “carezza fondamentale” della teoria sociologica<sup>11</sup>.

La precisazione dei concetti rimedia a queste ambiguità soprattutto se viene consapevolmente praticata come *tecnica della distinzione*. In questo caso non si tratta semplicemente di precisare il lato indicato, ma si tratta anche (se non soprattutto) di precisare il lato distinto della distinzione. Si tratta insomma di chiarire *da che cosa* si distingue ciò che viene indicato [Luhmann 1990, 384]. In questo modo viene ridotto drasticamente l’orizzonte di possibilità ulteriori che il lato indicato lascia sullo sfondo come ciò che viene escluso. Il concetto struttura così la propria autoreferenza. Allo stesso tempo questa tecnica lascia all’osservatore un certo spazio di possibilità per lavorare con distinzioni, disfacendo all’occorrenza e ricostruendo da capo la definizione di ciò che è oggetto di studio scientifico, come accade nella dialettica platonica.

Un caso emblematico nella teoria sociologica è la definizione di ‘azione sociale’ di Max Weber. Weber [1947, 11], come è noto, era partito dal presupposto che l’azione sia un tipo particolare di comportamento, a sua volta definito come un fare o un tralasciare, e che l’azione sociale sia un tipo particolare di azione. Si trattava di precisare a questo punto che cosa distingue l’azione dal comportamento e l’azione sociale dall’azione. Visto in questi termini, il procedimento tecnico-teorico di Weber non era molto diverso da quello della dialettica platonica: in entrambi i casi si trattava di produrre distinzioni a partire da distinzioni, passando dal generale al particolare (non tutto il comportamento è azione e non tutte le azioni sono azioni sociali)<sup>12</sup>.

Dal punto di vista della prassi, la teoria è quindi un modo di osservare la realtà facendo uso di distinzioni. La teoria non è propriamente uno strumento per osservare la realtà. La teoria è l’osservatore. E poiché la teoria può osservare soltanto

---

11. Si pensi a definizioni di grande successo (nell’opinione pubblica, ma non solo) come “società liquida”.

12. Graumann [1980, 18] parla a questo proposito di *genus proximum e differentiae specificae*.

ciò che può concepire [Luhmann 1990, 385], la definizione dei concetti è un momento fondamentale della costruzione della teoria. Come tutti gli osservatori, però, la teoria si espone all'osservazione. Ogni osservatore che osserva può essere a sua volta osservato. E chi osserva un osservatore può osservare non solo *ciò che* viene osservato dall'osservatore, ma anche *come* l'osservatore osserva. Già solo per questo l'osservazione dell'osservatore che osserva pone in essere un certo grado di contingenza. Il modo in cui l'osservatore osserva, insomma, appare come una possibilità rispetto alla quale ci sono possibilità alternative.

Il concetto primo-moderno di sistema aveva espresso questa contingenza trattando la teoria come una 'ipotesi' di spiegazione scientifica della realtà la cui validità è soltanto transitoria<sup>13</sup>. In questo modo il concetto di sistema serviva non tanto a precisare l'ordine della realtà osservata (nonostante questo fosse il senso implicito nella formulazione *systema mundi*), quanto piuttosto a precisare l'ordine dell'osservazione. Così si apriva la strada a una prassi di costruzione della teoria potenzialmente illimitata, quindi aperta a ogni possibile incremento della conoscenza.

Nella tecnica di costruzione della teoria si dovrebbe tener conto anche di questo. L'osservatore dovrebbe cioè tener conto del fatto che ogni osservazione della realtà è un evento reale e che l'osservatore è incluso nella stessa realtà osservata. Mentre spiega la realtà, la teoria dovrebbe quindi co-spiegare la prassi (di formazione) della teoria senza, per così dire, uscire dalla teoria. Questo problema verrà di nuovo preso in considerazione alla fine di questo contributo (si veda sotto il § 6).

#### 4. Chiusura autoreferenziale

Sebbene i concetti siano un momento fondamentale della costruzione di ogni teoria, essi non bastano per avere un sistema teorico. I concetti devono essere impiegati per formulare delle affermazioni [Luhmann 1990, 406]. Queste affermazioni, a loro volta, devono essere collegate ad altre affermazioni della stessa teoria, per cui, anche se si riferiscono a una realtà esterna, le affermazioni della teoria

---

13. Si veda Voltaire [1786, 268]: "Nous entendons par système une supposition, ensuite, quand cette supposition est prouvée, ce n'est plus un système, c'est une vérité". Cfr. su questo Kambartel [1969, 99sgg.].

possono spiegarsi soltanto reciprocamente. In questo modo la teoria si equipaggia con una propria chiusura logico-autoreferenziale.

Mentre le dichiarazioni formulate in modo concettuale costituiscono gli *elementi* del sistema teorico, i concetti sono le sue *strutture*. In ogni concetto sono infatti contenute delle istruzioni su quello che ci si deve aspettare quando ci si riferisce alla realtà usando il concetto [Luhmann 1990, 383-384]. Un 'individuo' si comporta diversamente da un 'elettrone' e questo va appunto precisato nel concetto se si vuole impiegarlo per fare affermazioni di natura teorica. Che questo non sia sempre il caso è evidente. Si pensi per esempio, nella teoria sociologica, a concetti come 'struttura sociale' o 'azione'. La qualità di una teoria dipende in buona misura proprio dalla capacità di precisare che cosa ci si deve aspettare quando si usa un concetto per fare un'affermazione.

I concetti, da parte loro, non affermano niente. I concetti, così come il linguaggio in generale, non parlano. Proprio in questo senso essi sono strutture e non operazioni. Un sistema teorico riproduce le proprie operazioni *attraverso* le proprie strutture e può cambiare le proprie strutture *attraverso* le proprie operazioni. Questo, per esempio, è quello che ha fatto Parsons attraverso il confronto con Weber quando ha ridefinito il concetto di azione definendo i sistemi sociali come 'sistemi d'azione'. E questo è quello che ha fatto Luhmann attraverso il confronto con Parsons quando ha ridefinito il concetto di azione definendo i sistemi sociali come 'sistemi di comunicazione'.

I concetti servono a riprodurre affermazioni teoriche, ma come tutte le strutture sono anche riprodotti ogni volta che la teoria produce delle affermazioni formulate in modo concettuale. Attraverso i concetti il sistema teorico-scientifico mette in opera quindi la propria chiusura autoreferenziale. I concetti servono a strutturare questa chiusura e a differenziare nel contempo il sistema di teoria da altri sistemi, oltre che dalla comunicazione non strettamente scientifica.

Nel concetto primo-moderno di sistema questa chiusura autoreferenziale era rimasta in parte inesplorata, probabilmente perché il sistema era ancora definito in base alla distinzione fra parti e tutto. Lambert [1782, 510] si era limitato, per esempio, a osservare che le parti del sistema possono stare in una relazione di subordinazione oppure di connessione fra loro, ma anche che le parti successive devono poter essere spiegate a partire dalle parti precedenti. Un'alternativa ri-

spetto alla distinzione parti/tutto sarebbe quella di definire il sistema in base alla distinzione fra elementi e relazioni.

Parsons, come abbiamo visto, aveva definito queste relazioni come di natura logica perché aveva concepito gli elementi come qualcosa di analitico, cioè come concetti. Se invece gli elementi vengono intesi come affermazioni formulate concettualmente, allora la chiusura non è soltanto logica, ma appunto anche autoreferenziale. Il senso cioè di ogni affermazione si comprende soltanto alla luce del senso di altre affermazioni dello stesso sistema di teoria e a partire dalla teoria stessa che dà un senso alle affermazioni che costituiscono il sistema.

Un correlato di questa chiusura è l'autoproduzione di *vincoli* da parte del sistema. Come tutti i sistemi, anche le teorie non provano tutte le combinazioni possibili dei propri elementi e delle relazioni fra questi elementi. Il rapporto fra elementi e relazioni viene piuttosto 'regolato' dalla teoria. Ciò vuol dire escludere molte possibilità e vincolare la realizzazione di altre possibilità a determinate condizioni. Ashby [1956, §§ 7/14-7/15; 1962, 255sgg.] aveva parlato a questo proposito di *constraint* e aveva sostenuto che in definitiva tutte le 'leggi naturali' non sono altro che vincoli. Esse infatti definiscono, attraverso prestazioni analitiche drasticamente selettive, a quali condizioni certe possibilità possono diventare reali. Ciò esclude, implicitamente, che nella realtà osservata attraverso la teoria tutto possa variare a caso. A queste condizioni non sarebbe possibile formulare alcuna legge e la teoria stessa non sarebbe possibile: la realtà apparirebbe soltanto come un caos incomprensibile e proprio per questo imprevedibile [Ashby 1956, §§ 7/17-7/18].

Un punto cruciale è che i vincoli non sono nella realtà osservata, ma sono nell'osservatore. Questo punto è stato stranamente frainteso dal 'costruttivismo vincolato' [Hayles 1993]. Certo, non tutto quello che sarebbe ipoteticamente possibile accade realmente. Ciò lascia supporre che la realtà sia un sottoinsieme del possibile e che nella realtà ci siano dei vincoli che la teoria dovrebbe poi descrivere in modo concettualmente adeguato. Ma da Hume in poi sappiamo che le inferenze induttive sono indimostrabili e che un'indagine su queste prestazioni offre più informazioni sul modo di osservare dell'osservatore che non sulla realtà osservata. La diversità delle teorie che possono spiegare la realtà non sarebbe possibile poi se il vincolo fosse collocato dal lato della realtà anziché dal

lato dell'osservatore. Poiché infatti la realtà è una sola, ci dovrebbe essere una sola configurazione teorica capace di descrivere il vincolo della realtà. Che esistano disuguaglianze sociali a prescindere dalla teoria sociologica con cui descriviamo la società, dimostra semplicemente che esiste una realtà che si lascia osservare. Il problema dei vincoli dipende non soltanto dal fatto che si confonde il lato interno (il sistema di teoria) con il lato esterno (la realtà)<sup>14</sup>, ma anche dal fatto che la distinzione interno/esterno non viene riflessa a sufficienza all'interno del sistema.

### 5. *La teoria dei sistemi*

Nella costruzione di una teoria resta comunque fondamentale la scelta delle *astrazioni primarie*. Come avevano osservato Charles Ackerman e Talcott Parsons [1966, 27], esse fanno la differenza anche solo in termini di ciò che si può collegare successivamente. Lo studio dei 'gruppi sociali' è molto diverso dallo studio dei 'sistemi sociali'. Ackerman e Parsons [1966, 28] avevano suggerito a questo proposito di tenersi lontano da ciò che "fa più appello al buon senso e all'empirismo". Ma avevano anche implicitamente riconosciuto che alla base della teoria c'è una decisione – e non immediatamente la realtà.

Le decisioni concettuali che si prendono all'inizio sono cruciali anche perché a posteriori è molto difficile per la teoria che è cominciata con esse correggerle [Luhmann 1995, 169]<sup>15</sup>. La teoria si confronta allora con una alternativa: può continuare a provare a rimuovere le incongruenze prodotte dalle proprie decisioni concettuali, oppure può cercare di riorganizzarsi a partire da altre decisioni. Nel primo caso si tratta spesso di investimenti fallimentari [ibidem]. Nel secondo caso si tratta di ricominciare tutto da capo. Ma come sempre nei nuovi inizi, ciò implica optare per nuove distinzioni e correre così qualche rischio.

Si pensi di nuovo a Max Weber: il fatto di partire dalla distinzione fra comportamento e azione sociale può essere letta, a posteriori, come intenzione di

---

14. Cfr. Luhmann [1996a, 337] secondo il quale proprio questa confusione genera "problemi difficilmente risolvibili".

15. Un caso emblematico è il concetto di 'intersoggettività' nella teoria fenomenologica avviata dalle ricerche di Edmund Husserl. Cfr. su questo Luhmann [1995].

delimitare ciò che oggi chiameremmo sistemi sociali dal rispettivo ambiente. La società collega in modo dotato di senso e attraverso orientamento reciproco azioni ad altre azioni (Weber parlava a questo proposito di ‘relazione sociale’) e crea così una realtà propria che non si lascia ridurre appunto ai comportamenti individuali. La distinzione fra comportamento e azione sociale portava con sé la necessità di definire il carattere ‘emergente’ della società e allo stesso tempo di identificare l’elemento che i sistemi sociali riproducono autonomamente a partire da altri elementi dello stesso tipo (le azioni sociali riproducono altre azioni sociali, e non semplicemente comportamenti, e sono prodotte da altre azioni sociali, e non semplicemente da comportamenti).

Weber non usa mai ovviamente questo linguaggio socio-sistemico, ma la sua distinzione di partenza scaturisce da preoccupazioni teoriche di questo tipo. La distinzione che Weber aveva scelto per costruire una teoria sociologica aveva tuttavia il difetto di lasciare l’azione ancorata al comportamento e il comportamento ancorato, a sua volta, all’individuo. Ciò impediva di afferrare appieno il carattere emergente dei sistemi sociali e creava problemi insormontabili nella definizione di fenomeni sociali più astratti, oltre alle note difficoltà implicite nel trattamento del senso inteso soggettivamente dall’agente [cfr. Schütz 1932].

Quando si opta per un nuovo allestimento teorico, comunque, non è necessario rimuovere completamente i vecchi concetti. Come osserva Luhmann [1996b, 1024], il nuovo impianto teorico può costringere i vecchi concetti ad adattarsi, il che potrebbe servire anche come banco di prova per verificare empiricamente una concezione evolutiva dell’epistemologia. Si pensi di nuovo alla teoria sociologica: concetti come ‘azione’, ‘funzione’, ‘senso’ non sono stati spazzati via dalle nuove proposte teoriche post-weberiane o post-parsonsiane. Questi concetti sono stati piuttosto riformulati adattandosi, appunto, a impianti teorici più astratti e sofisticati come la teoria dei sistemi sociali.

Come tutte le discipline, anche la teoria sociologica ha quindi uno sviluppo in qualche misura ‘cumulativo’, come aveva già osservato Parsons [1948, 157]. Non si tratta però di aggiungere pezzi all’impianto già esistente. Quello che viene adattato è il senso del concetto. Solo sul piano del senso, del resto, è possibile verificare l’adeguatezza del concetto riformulato al nuovo impianto teorico. Parsons [ibidem] aveva suggerito che ciò è possibile se la teoria stessa si realizza come un

*sistema che funziona* – il che di nuovo è possibile se il sistema teoretico tratta l'azione sociale come sistema.

Spingendo la riflessione di Parsons un poco più avanti, si potrebbe dire che la sociologia dovrebbe essere una teoria dei sistemi sociali come sistemi (d'azione) che producono, tra l'altro, sistemi teorici. In questo caso la teoria sociologica vedrebbe riapparire se stessa come oggetto di studio mentre osserva i sistemi sociali della società moderna<sup>16</sup>. Non c'è dubbio, d'altra parte, che l'espressione migliore del processo cumulativo suggerito da Parsons sia quella rappresentata dalla teoria generale dei sistemi.

Nella realizzazione di questo progetto teorico, Ludwig von Bertalanffy [1969] aveva dato delle indicazioni epistemologiche e metodologiche molto precise. Si trattava innanzitutto di approfittare dei contributi concettuali provenienti da discipline anche molto diverse tra loro, a patto che i concetti in questione fossero prima *generalizzati*, poi *rispecificati* in base alla natura degli elementi dei sistemi di volta in volta osservati. Questo è ciò che accade, per esempio, con concetti come feedback, omeostasi, informazione, che possono spiegare altrettanto bene processi attivi nei sistemi biologici e nei sistemi sociali, ma a partire ovviamente dal presupposto che i sistemi in questione sono costituiti da elementi differenti e riproducono operazioni differenti.

La rispecificazione è indispensabile prima di tutto per evitare fraintendimenti: nei sistemi sociali l'autopoiesi non riguarda cellule o molecole, ma la comunicazione. Essa inoltre dovrebbe orientare l'interdisciplinarietà: la sociologia, intesa come sottosistema di quel sistema più ampio che è la teoria generale dei sistemi, non può limitarsi a fare una sintesi dei prodotti di sintesi delle altre discipline. Come scienza "alla seconda potenza", per usare una formulazione di Georg Simmel [1989, 116], la teoria sociologica deve verificare la compatibilità dei concetti che assimila da altre discipline con il proprio design teorico [cfr. Luhmann 1992, 139]. Come in tutti gli avanzamenti evolutivi, anche un progresso della teoria può avvenire non tanto se la teoria si adatta all'ambiente esterno, quanto piuttosto se la teoria *si adatta a se stessa*, cioè ai concetti che vengono introdotti adattandoli alla teoria.

---

16. Nella teoria dei sistemi sociali di Luhmann [1997, 16] si parla a questo proposito di 'autologia'.

La compatibilità si ottiene spesso non allargando il significato del concetto, ma al contrario restringendolo. Ciò avviene attraverso astrazione. Una forma fondamentale di astrazione è la *deantropomorfizzazione* dei concetti. È qui, come abbiamo visto (§ 1), che la sociologia fatica ancora a decollare. Anche Parsons era rimasto vincolato all'idea che la teoria sociologica debba essere una teoria dell'azione 'umana'. Ma il carattere emergente dei sistemi sociali si afferra bene soltanto quando si traccia un confine netto fra il sistema e il suo ambiente e si tratta ciò che è umano, appunto, come ambiente dei sistemi sociali.

Questa distinzione è il presupposto indispensabile per soddisfare un ultimo criterio al quale si è già accennato: la necessità che la teoria possa rendere conto di sé stessa mentre descrive la realtà. La teoria dovrebbe cioè accogliere la *circolarità* (immanente nel lavoro teorico-concettuale) non come una difficoltà da rimuovere, ma come un requisito da sfruttare<sup>17</sup>. La cibernetica ci era arrivata, come è noto, partendo dalla distinzione input/output. Osservando che l'output è rilevante per il sistema soltanto in quanto correlato esterno di operazioni intrasistemiche, e che dunque è esso stesso un input, la cibernetica era arrivata alla conclusione che la distinzione fra input e output (cioè fra interno e esterno) può essere soltanto una distinzione tracciata dal sistema all'interno del sistema che serve al sistema per articolare la differenza fra auto- e eteroreferenza.

Un presupposto e nel contempo una conseguenza di questa situazione è il fatto cruciale che il sistema non ha mai accesso all'ambiente esterno, per cui tutto quello che il sistema definisce come 'mondo esterno' è una costruzione intrasistemica [cfr. Foerster 1985]. L'osservatore non può osservare insomma il mondo esterno *così com'è*, ma può osservare come esso costruisce il mondo esterno con cui l'osservatore stesso poi si confronta come se fosse una realtà indipendente dall'osservatore.

Per la società vale la stessa cosa. Essa non può afferrare la vera 'natura' della società (che è poi ciò che si intende in modo implicito ogni volta che ci si domanda "Che cos'è la società?"), ma può afferrare soltanto *come* la società descrive sé stessa. Per la società non esiste un punto di vista esterno che permetta di osservare la società senza che questa osservazione sia essa stessa a sua volta un'operazione sociale

---

17. Del resto questa circolarità era già implicita nel fatto che ogni riduzione di complessità attraverso concetti è riduzione di una complessità autogenerata. Si veda sopra il § 4.

[Luhmann 1988, 56; Luhmann 1997, 88]. Nella prassi di costruzione della propria teoria, la sociologia dovrebbe rinunciare insomma a una epistemologia extramondana [Luhmann 1980b, 6] e accettare piuttosto l'idea che ogni osservazione della società, inclusa la sua descrizione teorico-sociale, è un'auto-osservazione<sup>18</sup>.

Parsons non era riuscito a raggiungere questo risultato anche per il fatto che, sul piano epistemologico, la sua opera teorica era rimasta ancorata a un 'realismo analitico' che lasciava sullo sfondo la domanda se la sociologia fosse essa stessa un sistema d'azione – e in questo caso, di quale azione si trattasse. Partendo invece dal presupposto che la sociologia deve produrre quanto meno testi o conversazioni che si riferiscono alla società, se vuole avere una certa visibilità sociale, e che questi testi e queste conversazioni, come tutte le comunicazioni, si prestano a loro volta a essere osservate e fatte oggetto di riferimento in comunicazioni (testi o conversazioni) ulteriori, dovrebbe essere possibile rendere conto del fatto che ogni descrizione della società si realizza all'interno (e non all'esterno) della società [Luhmann 1988, 53-54] e che di conseguenza, mentre descrive la società, questa descrizione dovrebbe poter descrivere anche se stessa come risultato di un sistema capace di produrre auto-descrizioni<sup>19</sup>. Come diceva Luhmann [1996b, 1027], il problema della sociologia in definitiva non dovrebbe essere quello di migliorare la società, bensì quello di migliorare la propria descrizione della società. Questo dovrebbe essere anche il compito principale di una riflessione tecnico-teorica sulla prassi della teoria sociologica.

### *Riferimenti bibliografici*

Abel, T.

1952, *The Present Status of Social Theory*, American Sociological Review, vol. 17, n. 2, pp. 156-164.

Abend, G.

2008, *The Meaning of 'Theory'*, Sociological Theory, vol. 26, n. 2, pp. 173-199.

---

18. In termini più radicali si potrebbe anche dire che qualcosa come una 'natura' o una 'essenza' della società semplicemente non esiste.

19. Nel doppio senso, come sempre, di descrizioni *di sé* prodotte *da sé*.

Ackerman, C. e Parsons, T.

1966, *The Concept of 'Social System' as a Theoretical Device*, in Gordon Di Renzo (a cura di), *Concepts, Theory and Explanations in the Behavioral Sciences*, Random House, New York, pp. 24-40.

Ashby, W. R.

1956, *An Introduction to Cybernetics*, Chapman & Hall, London.

1958, *Requisite Variety and its Implications for the Control of Complex Systems*, *Cybernetica*, vol. 1, n. 2, pp. 83-99.

1962, *Principles of Self-Organizing Systems*, in Heinz von Foerster e George W. Zopf (a cura di), *Principles of Self-Organization*, Pergamon Press, London, pp. 255-278.

Bertalanffy, L. von

1969, *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, Georg Braziller, New York.

Blumer, H.

1954, *What is Wrong with Social Theory?*, *American Sociological Review*, vol. 19, n. 1, pp. 3-10.

Einstein, A. et al.

1935, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?*, *Physical Review*, vol. 47, pp. 777-780.

Foerster, H. von

1985, *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Springer, Wiesbaden.

Graumann, C.

1980, *Verhalten und Handeln: Probleme einer Unterscheidung*, in Wolfgang Schluchter (a cura di), *Verhalten, Handeln und System: Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 16-31.

Hayles, K.

1993, *Constrained Constructivism: Locating Scientific Inquiry in the Theatre of Representation*, in George Levine (a cura di), *Realism and Representation. Essays*

*on the Problem of Realism in Relation to Science, Literature and Culture*, The University of Wisconsin Press, Madison, pp. 27-43.

Kambartel, F.

1969, «System» und «Begründung» als wissenschaftliche und philosophische Ordnungsbegriffe bei und vor Kant, in Jürgen Blühdorn e Joachim Ritter (a cura di), *Philosophie und Rechtswissenschaft. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., pp. 99-113.

Klages, H. e Nowak, J.

1971, *The Mastering of Complexity as a Problem of the Social Sciences*, Theory and Decision, vol. 2, pp. 193-212.

Lambert, J. H.

1782, *Theorie des Systems*, in Johann Heinrich Lambert, *Logische und philosophische Abhandlungen*, vol. 1, Bey Johann Bernoulli und in der Buchhandlung der Gelehrten, Berlin und Dessau, pp. 510-517.

1787, *Fragment einer Systematologie*, in Johann Heinrich Lambert, *Logische und philosophische Abhandlungen*, vol. 2, Bey Johann Bernoulli und in der Buchhandlung der Gelehrten, Berlin und Dessau, pp. 385-413.

1988, *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, a cura di Geo Siegwart, Felix Meiner, Hamburg.

Luhmann, N.

1980a, *Max Webers Forschungsprogramm in typologischer Rekonstruktion*, Soziologische Revue, vol. 3, pp. 243-250.

1980b, *Talcott Parsons – Zur Zukunft eines Theorieprogramms*, Zeitschrift für Soziologie, vol. 9, n. 1, pp. 5-17.

1988, *Soziologie für unsere Zeit – seit Max Weber. Methodenbewußtsein und Grenzerfahrung einer Wissenschaft*, in Martin Meyer (a cura di), *Wo wir stehen. Dreißig Beiträge zur Kultur der Moderne*, Piper Verlag, Zürich, pp. 53-59.

1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1992, *Wer kennt Wil Martens? Eine Anmerkung zum Problem der Emergenz sozialer Systeme*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, vol. 44, n. 1, pp. 139-142.

1995, *Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung* [ed. orig. 1986], in Niklas Luhmann, *Soziologische*

- Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, pp. 169-188.
- 1996a, *Eine Redeskription "romantischer Kunst"*, in Jürgen Fohrmann e Harro Müller (a cura di), *Systemtheorie der Literatur*, Wilhelm Fink, München, pp. 325-344.
- 1996b, «*Man zwingt andere Begriffe zur Anpassung*». *Andreas Geyer im Gespräch mit Niklas Luhmann*, Universitas, vol. 51, n. 2, pp. 1017-1027.
- 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- 2005, *Soziologie als Theorie sozialer Systeme* [ed. orig. 1967], in Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, pp. 143-172.
- Merton, R.  
1945, *Sociological Theory*, American Journal of Sociology, vol. 50, n. 6, pp. 462-473.
- Parsons, T.  
1937, *The Structure of Social Action*. McGraw-Hill, New York.  
1938, *The Role of Theory in Social Research*, American Sociological Review, vol. 3, n. 1, pp. 13-20.  
1948, *The Position of Sociological Theory*, American Sociological Review, vol. 13, n. 2, pp. 156-164.  
1950, *The Prospects of Sociological Theory*, American Sociological Review, vol. 15, n. 1, pp. 3-16.
- Ritschl, O.  
1906, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Marcus und Webers Verlag, Bonn.
- Schütz, A.  
1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Julius Springer, Wien.  
1954, *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, The Journal of Philosophy, vol. 51, n. 9, pp. 257-273.

Simmel, G.

1989, *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen* [ed. orig. 1890], in Georg Simmel, *Gesamtausgabe 2. Aufsätze 1887 bis 1890*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 109-295.

Turner, J.

1979, *Sociology as a Theory Building Enterprise: Detours from the Early Masters*, The Pacific Sociological Review, vol. 22, n. 4, pp. 427-456.

Voltaire

1786, *Œuvres complètes*, vol. 43, Chez Charles-Guillaume Ettinger, Gotha.

Walch, J. G.

1733, *Philosophisches Lexicon*, zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Johann Friedrich Gleditschens Sohn, Leipzig.

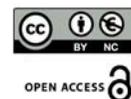
Weber, M.

1947, *Soziologische Grundbegriffe*, in Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, pp. 1-30.

Wolff, C.

1750, *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata*, In Officina Libraria Rengeriana, Halae Magdeburgicae.

**Alberto Cevolini** è professore di sociologia all'Università di Modena e Reggio Emilia. È stato borsista dell'Alexander von Humboldt Stiftung all'Università di Costanza (2010-2012) e fellow del Max Weber Kolleg all'Università di Erfurt (2022-2023). È stato inoltre visiting professor all'Università Iberoamericana di Città del Messico (2016) e all'Università di Bielefeld (2019-2020). Si occupa di teoria dei sistemi sociali, di sociologia del sapere e di sociologia del rischio e dell'assicurazione. Ha pubblicato di recente *L'ordine del sapere. Un approccio evolutivo* (Mimesis, 2022).



GIANCARLO CORSI

## Elogio dell'incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna

**Abstract:** That uncertainty is a fundamental resource for decision-making processes has been known for some time, especially in organizational studies, which mostly refer to probabilistic evaluation, heuristics, cognitive biases, risk assessment and more. The article starts from the assumption that uncertainty is always uncertainty of an observer and hypothesizes that the subsystems of modern society must produce it in specific forms in order to operate (decide) and to be able to construct the reality to which they refer. In particular, three particularly evident cases of self-produced uncertainty are analyzed: science, law and politics. These subsystems create an uncertain future in the form of oscillation (respectively experiment, sentence, elections), and then entrust the result to their specific networks of observations (publications, jurisprudence, public opinion). Among other things, this requires the redefinition of the identifying concepts of these subsystems (objective reality, justice, legitimation) in a procedural (therefore decisional) and no longer substantial form. Only in this way is it possible, today, to build the reality on which society communicates.

**Keywords:** uncertainty, decision making, communication, second order observation

---

### *Introduzione: incertezza e decisione*

Il termine incertezza è oggetto di studio da ormai almeno un secolo, ma è talmente generico da non avere mai avuto una definizione univoca e precisa. Si spazia dal rischio all'ambiguità, dall'ignoranza alla paura, dall'aleatorietà ai limiti della razionalità e così via, di fatto senza chiare demarcazioni né teoriche né concrete<sup>1</sup>.

---

1. Questo non ha impedito di sviluppare ricerche su temi più concreti, comunque legati alla questione generale dell'incertezza. Si pensi, per esempio, al tema "rischio" (un impulso decisivo alla ricerca contemporanea in materia è stato dato da Ulrich Beck [1986]) e dall'abbandono del concetto di "sicurezza", in seguito alla semplice constatazione che non esistono situazioni prive di incertezza [Kaufmann 1970]. Lo stesso Frank Knight [1960] non distingue il rischio dalla sicurezza, ma dall'incertezza che non può essere calcolata. Si veda anche [Alvares, Dahlgren 2016] a proposito della sicurezza sociale: l'eccesso di misure di sorveglianza finisce per ottenere il contrario, cioè "social anxiety". Oppure alla questione della razionalità dei processi decisionali e alle distorsioni che inevitabilmente intervengono in ogni

Le varie declinazioni di questo concetto non consentono di avere un quadro complessivo abbastanza selettivo da precisarne il significato in termini scientifici. A quanto si può vedere nella vasta letteratura sul tema, ciò che le accomuna è solo il fatto che il futuro è imprevedibile<sup>2</sup>.

Non pretendiamo di mettere ordine in questa confusa varietà di temi. Ci concentreremo invece su un punto al quale è stata dedicata attenzione soprattutto negli studi organizzativi, e cioè che l'incertezza è necessaria per i processi decisionali. Non si tratta quindi di una condizione negativa, come quella dovuta al fatto che nessun decisore può controllare le condizioni interne ed esterne delle sue azioni (le sue condizioni organiche, psichiche e sociali così come ogni sorta di imprevisti, interferenze, perturbazioni, distorsioni ecc.<sup>3</sup>). Ci si può preparare a questo tipo di incertezza oppure si può esserne ostacolati o travolti, ma non è qualcosa che stimoli – anzi: che obblighi a decidere. L'argomento che ci interessa è opposto: la decisione, ogni decisione, è possibile solo perché presuppone e genera incertezza. Vediamo brevemente di cosa si tratta.

La decisione si caratterizza per il fatto che chi decide deve costruire alternative, cioè possibilità allo stesso tempo diverse e uguali tra loro: diverse perché ogni alternativa ha presupposti e obiettivi distinti, ma uguali perché, essendo alternative, le diverse possibilità stanno sullo stesso piano<sup>4</sup>. Se una delle alternative si profilasse come l'unica sensata, non parleremmo di decisione. In altre parole, la decisione è costruita in maniera tale da rendere impossibile scegliere una delle alternative

---

contesto organizzativo. Anche la questione ecologica parte dal problema delle conseguenze incerte dell'attività umana, per quanto con argomentazioni spesso apodittiche e confuse.

2. Si vedano le rassegne sulla letteratura scientifica in materia di incertezza: [van der Bles et al. 2019] e [Jalonen 2012]. I primi sollevano il problema di come comunicare incertezza senza perdere in fiducia e credibilità, ma non vedono in questo un'altra forma di incertezza; il secondo rimanda a Frank Knight, limitandosi a sottolineare i tipici problemi dell'innovazione (ignoranza, interpretazioni divergenti, valutazione di successi/insuccessi e così via). Sull'"ambiguità" si veda [Best 2008], che la distingue da rischio e incertezza generica: l'ambiguità (qui: in economia) tiene conto della dimensione temporale (credenze, aspettative).

3. Argomento alla base del celebre concetto di "razionalità limitata" [Simon 2000, 25-31].

4. Si vedano il classico [Shackle 1969, 4ss.], secondo cui l'incertezza crea libertà decisionale, cioè la possibilità di creare ipotesi imprevedibili, e [Luhmann 2005, 101-124]. Cfr. [March 1998, 215-216]: la decisione "de-qualifica" il passato e sposta la qualificazione sul futuro, cioè su ciò che non si può prevedere; [Weick 1997].

e proprio per questo ha bisogno del decisore e del suo “arbitrio”<sup>5</sup>. Questo tipo di incertezza è prodotta quindi dalla decisione stessa e non a caso la teoria dell'organizzazione ha definito la decisione anche come assorbimento dell'incertezza: ogni decisione crea incertezza riguardo alla scelta che verrà effettuata e assorbe incertezza quando una delle alternative è stata scelta e le altre scartate<sup>6</sup>. In questo modo, essa diventa il presupposto della prossima decisione, senza che si debba ricostruire l'iter selettivo che ha portato il decisore a scegliere un'alternativa invece di un'altra<sup>7</sup>. Poi l'incertezza assorbita viene riprodotta dalla decisione successiva – e così via. Che si tratti di formulare ipotesi scientifiche in laboratorio, di emanare una sentenza in tribunale, di proporre un disegno di legge in parlamento, di acquistare un'automobile o di mettere su famiglia, la modalità comunicativa che chiamiamo decisione è questa: prospettare diverse possibilità equivalenti, anche se non rese esplicite, creando incertezza sia nel decisore sia nei destinatari della decisione.

Queste ricerche si riferiscono soprattutto alle organizzazioni formali, cosa che non sorprende, dato che stiamo parlando di decisioni. Tuttavia, si può ipotizzare che la produzione di incertezza a fini decisionali sia necessaria anche sul piano dei sottosistemi societari, come scienza, diritto, politica, economia, arte e così via. In questo saggio intendiamo analizzarne alcuni, comparandone le diverse forme di autoproduzione di incertezza.

Prima di procedere, tuttavia, è opportuno introdurre un argomento importante per comprendere adeguatamente tali forme, un argomento ormai classico delle scienze sociali<sup>8</sup>: le modalità di attribuzione (causale o di responsabilità) secondo lo schema interno/esterno.

---

5. Questa è probabilmente la dimostrazione più evidente della tesi di Heinz von Foerster [1992, 14]: “only *those* questions that are in principle undecidable *we* can decide”. Si veda la versione sociologica: “L'incertezza, perdurante e continuamente generata, è la risorsa più importante dell'autopoiesi del sistema. Perché senza incertezza non ci sarebbe nulla da decidere, l'organizzazione troverebbe la sua fine nello stato di completa autoimmobilizzazione e cesserebbe di esistere per mancanza di attività” [Luhmann 2005, 153-154].

6. “L'assorbimento dell'incertezza si verifica quando vengono tratte delle inferenze da un insieme di dati e al posto dei dati vengono poi comunicate solo le inferenze” [March, Simon 2003, 205-206].

7. A meno che non ci siano motivi per farlo, come quando si responsabilizza il decisore in caso di errori, omissioni, incidenti, malafede ecc.

8. Precursore è stato probabilmente Fritz Heider [1990].

### *1. Modalità di attribuzione*

Comunque la si voglia intendere, l'incertezza non è un dato naturale, non è una proprietà della realtà osservata: la realtà è quella che è – solo un osservatore può rilevare incertezza<sup>9</sup>. Tutto dipende quindi dagli schematismi che l'osservatore adotta e uno dei più classici distingue tra attribuzione interna e attribuzione esterna. Aiutiamoci con alcuni esempi. Un terremoto viene di solito definito “calamità naturale”, cioè attribuito a fattori fuori dal controllo umano, quindi eternalizzati. Ma le sue conseguenze verranno valutate diversamente: qualità dei materiali utilizzati per le costruzioni, organizzazione dei soccorsi, decisioni politiche sulle risorse da stanziare per ricostruire – in questi e molti altri casi c'è sempre dissenso riguardo all'attribuzione di responsabilità e colpe.

Situazione molto diversa è quella dove entrano in gioco comportamenti rischiosi: mentre chi guida in modo spericolato sa di correre un rischio e non potrà che attribuire a sé stesso i danni di un eventuale incidente, chi dovesse venire coinvolto subendo a sua volta danni attribuirà la responsabilità esternamente, cioè a chi ha corso il rischio e causato l'incidente<sup>10</sup>. Lavoro per avvocati e assicurazioni.

Difficoltà di attribuzione sorgono nel caso dell'ignoranza, cioè di un'incertezza generata dalla mancanza di informazioni, per esempio quando si tratta di valutare l'impatto sull'ambiente delle attività umane. Se da un lato è impossibile, almeno per ora, stabilire nessi causali indiscutibili (per esempio tra emissioni di gas serra e riscaldamento globale), dall'altro per molti osservatori basta la supposizione di una correlazione causale per pretendere interventi radicali, accusando chi non procede in tal senso di essere responsabile (altra correlazione causale) dei problemi ecologici. Anche qui, come mostra un discussione pubblica decisamente confusa, si oscilla tra attribuzioni interne e attribuzioni esterne<sup>11</sup>.

---

9. Non avrebbe alcun senso definire incerta (o pericolosa o rischiosa) la realtà: qualunque “cosa sia”, la realtà è attuale e positiva, il che significa che qualsiasi aggettivo le venga assegnato è una costruzione di chi la osserva (compresi “attuale e positiva”: si veda [von Foerster 1988, 152-167]).

10. Sulla distinzione tra decisori e coinvolti si veda [Luhmann 1996, 118-142].

11. Sull'ignoranza in materia di decisioni si vedano: [Bakken, Wiik 2018, 1118-9], che analizzano il caso della varietà generata dalla combinatorica in modo imprevedibile, per esempio nella progettazione, definita come “practice of ignorance”; [McGoey 2012], sui diversi

Esempi del genere si potrebbero moltiplicare. Per quanto riguarda il nostro tema, si può richiamare l'attenzione sul fatto che anche i sottosistemi sfruttano questo schema: la scienza, per esempio, definisce "oggettivo" il sapere che produce e in questo modo lo esternalizza. Nessuno metterebbe in discussione il fatto che l'acqua sia fatta di ossigeno e idrogeno o che la vita si basi sul DNA. Un esempio opposto è la politica: qualsiasi proposta o decisione di un governo viene attribuita internamente come arbitrio decisionale e per questo il dissenso è non solo inevitabile, ma addirittura istituzionalizzato come opposizione parlamentare. Varianti e combinazioni diverse si ritrovano in tutti i sottosistemi. Tenendo ben presente che qualsiasi forma di incertezza è autoprodotta dalla società (dai suoi sottosistemi, dalle organizzazioni ecc.), ma può essere attribuita in modi differenti, analizziamo ora i tre sottosistemi dove la nostra ipotesi trova maggiori riscontri.

## *2. Tre casi: scienza, diritto, politica*

### *2.1 Scienza*

La scienza moderna definisce sé stessa come ipotetica (congetturale) e sperimentale (empirica)<sup>12</sup>. Nessuno scienziato può dire quale sia la Verità, come se poi non ci fosse altro da fare, avendo reso la realtà trasparente. Può solo avanzare ipotesi, cioè descrizioni della realtà che potrebbero essere confutate o semplicemente sostituite da altre – e questo è ciò che effettivamente accade. Questa definizione di scienza esprime già in maniera diretta incertezza, innanzitutto riguardo a ciò che sappiamo del mondo: se le conoscenze sono sempre e solo ipotetiche, allora è escluso che si possa arrivare a una descrizione definitiva della realtà. Per questo, quanto più sappiamo, tanto meno sappiamo. Per ogni soluzione di un problema scientifico si aprono altri problemi. Oppure, detto in altre parole: un buon problema scientifico non è quello che può essere risolto e basta, ma quello che

---

usi dell'ignoranza in ambito organizzativo. Si veda anche [Luhmann 2006, 117-118], sulla questione ambientale e in particolare sul rapporto tra responsabilità e ignoranza.

12. L'autore che più ha insistito su questo punto è probabilmente Karl R. Popper [1970, 1972].

per ogni soluzione pone altre domande ancora senza risposta. Per questo, sapere e non sapere crescono assieme e in modo asimmetrico, dato che rispetto a un secolo fa oggi sappiamo molte più cose e sappiamo di non saperne ancora di più.

Questa forma di ignoranza, tuttavia, non dice ancora molto sul piano operativo, cioè sul modo in cui gli scienziati procedono nel loro lavoro. Per capire come funziona, bisogna considerare l'altro aggettivo attribuito alla scienza, cioè "sperimentale". Tenendo presente quanto detto sopra: se l'esperimento non può garantire "verità", allora a cosa serve? Vediamo alcuni punti.

Innanzitutto, l'esperimento crea una situazione estremamente artificiale che proietta un futuro specifico in forma di biforcazione: l'esperimento può riuscire o fallire. Questa è incertezza autoprodotta, perché è il ricercatore che la crea<sup>13</sup>: su quale lato si fermerà l'oscillazione, non può essere previsto ed è questo che "legittima" il lavoro dello scienziato. Mentre le condizioni che portano a organizzare l'esperimento (teorie, metodi e ipotesi formulata) sono decise dallo scienziato, e questo non può che essere in qualche modo "arbitrario", l'esito dell'esperimento non è deciso e quindi non è arbitrario, perché viene attribuito esternamente: non è lo scienziato che determina il comportamento di una particella subnucleare, di una cellula o di una reazione chimica. È questo che rende sperimentale l'ipotesi scientifica: l'esclusione di arbitrarietà, quindi l'impossibilità di attribuire ciò che accade nell'esperimento a una decisione dello scienziato.

Queste considerazioni non aggiungono ancora molto a ciò che già sappiamo sulla nascita e lo sviluppo della scienza moderna. Sono però il presupposto per un'altra considerazione che ci consente di comparare la scienza con gli altri sottosistemi della società: ciò che chiamiamo "sperimentazione" ha a che fare con le procedure metodologiche della ricerca scientifica, non con i contenuti che poi finiscono in libri, articoli e manuali e che contribuiscono allo sviluppo teorico delle varie discipline. Non c'è dubbio che i contenuti che gli scienziati elaborano a fini sperimentali debbano essere adatti a questa procedura – devono innanzitutto essere formulati, appunto, in modalità ipotetica, altrimenti non avrebbe senso (né sarebbe possibile) sottoporli all'incertezza sperimentale<sup>14</sup>. Ma questa

---

13. Consapevolmente autoprodotta – e questa consapevolezza è ciò che Yehuda Elkana [1988, 1989] chiama "second order thinking".

14. Non c'è dubbio nemmeno riguardo al fatto che la sperimentazione non può essere identica per tutte le discipline, dato che la realtà che ciascuna di esse costruisce è differente.

incertezza autoprodotta tramite la sperimentazione è aperta a qualunque contenuto e, limitando i temi che possono essere oggetto di ricerca scientifica, finisce per aumentarli: le condizioni procedurali limitanti, in altre parole, stimolano la ricerca di possibilità compatibili con esse.

L'idea che la decisione sia allo stesso tempo resa possibile e stimolata dall'incertezza trova qui un'applicazione concreta: senza l'incertezza autoprodotta dalla sperimentazione, gli scienziati non avrebbero alcun appiglio per avanzare continuamente ipotesi o quantomeno non riuscirebbero a distinguere i contributi che vale la pena testare da altri che potrebbero tutt'al più contare sulla suggestione di descrizioni soltanto idiosincratiche della realtà<sup>15</sup> oppure su plausibilità immediate, cioè su ciò che la scienza esclude. Il sapere scientifico, infatti, è costituito da evidenze implausibili [Luhmann 1997, 731] – evidenze perché appunto “dimostrate” e quindi non opinabili (semmai confutabili), e implausibili perché vanno contro l'immagine della realtà offerta dalla percezione e dalla quotidianità.

La sperimentabilità, inoltre, rientra nella metodologia della ricerca scientifica, non nelle teorie<sup>16</sup>. Per questo ne sottolineiamo l'aspetto procedurale, che è comune a quasi tutti i sottosistemi societari, come vedremo. La metodologia garantisce solo la correttezza “formale” delle descrizioni scientifiche, indipendentemente dal loro contenuto. Si tratta, in sostanza, di un caso concreto di “procedimento decisionale”. I procedimenti possono essere intesi come cornici (frames) che escludono qualsiasi rilevanza eccetto quelle previste dal procedimento stesso, per poi rpecificare di volta in volta il proprio contenuto. Sono quindi altamente indifferenti nei confronti del mondo e soprattutto sono indifferenti rispetto al risultato finale. Per questo sono retrospettivi: “il vantaggio dei procedimenti è che, nonostante il futuro sia incerto, possono iniziare per poi orientarsi via via ai risultati già ottenuti” [Luhmann 1997, 176]<sup>17</sup>. Solo così è possibile proiettare un futuro specifico nella forma di aspettative, che possono essere deluse o confermate, e solo così l'assorbimento e la riproduzione di incertezza possono essere continuamente garantiti.

---

15. Come quelle artistiche, non per questo meno informative sulla realtà, ma non scientifiche.

16. Questo non toglie che possa essere oggetto di osservazione scientifica, naturalmente.

17. La retrospezione è una delle proprietà del sensemaking, come scrive [Weick 1997, 24 ss.].

Questo non è tutto. Una volta concluso l'esperimento, lo scienziato lo deve rendere noto, cioè pubblicarlo, e qui si apre un secondo fronte di incertezza. Ma lasciamo per il momento in sospeso questo punto, che richiederà un'introduzione specifica. Vediamo prima gli altri due casi.

## *2.2 Diritto*

Il diritto è una delle prime strutture societarie a differenziarsi, insieme alla religione, alla quale lo accomuna una lunga esperienza in materia di incertezza autoprodotta: se la religione ha la funzione di rendere comunicabile ciò che del mondo non si conosce, partendo dal magico e dal sacro fino ad arrivare all'idea di trascendente, il diritto ha quella di gestire l'incertezza delle aspettative, cioè la loro possibile delusione – e lo fa garantendo la stabilità di determinate aspettative, anche quando e proprio perché vengono deluse.

Dove sono le analogie con la scienza dal punto di vista della produzione di incertezza? Cominciamo col dire che, così come nella scienza non c'è alcun criterio esternalizzato di verità che possa regolare la produzione di conoscenza, nel diritto non c'è alcun criterio esternalizzato di giustizia che possa regolare i giudizi dei tribunali. E così come nella scienza la verità della conoscenza è sempre ipotetica e quindi contingente, così il diritto è tutto positivo, cioè frutto di decisioni e quindi anch'esso contingente. La "validità" del diritto deve essere confermata (o non confermata) ogni volta che viene applicato.

Non ci vuole molto a vedere dove sia l'equivalente giuridico dell'esperimento scientifico: il giudizio in tribunale. Il giudice deve fare in modo che le parti in causa abbiano ogni possibilità (proceduralmente ammissibile) di illustrare le proprie ragioni, ma questo significa rendere le due posizioni in giudizio equivalenti e quindi rendere impossibile la decisione<sup>18</sup>. Karl Weick [1995, 103], riprendendo Garfinkel, parla questo proposito di ambiguità: gli avvocati delle parti in causa devono rendere la descrizione dei fatti equivoca con interpretazioni tra loro incompatibili e inconciliabili ma plausibili. Per questo il giudice (o la giuria) deve

---

18. Così come la verità non è un criterio di verità (scientifica), le proprie ragioni non sono un criterio per ottenere ragione di fronte a un giudice. Per questo avviare una causa in tribunale rende sempre insicuri, anche quando dovesse essere "palese" come stanno le cose.

costruire un senso decidendo in senso letterale, tagliando il “nodo gordiano” che il dibattito ha prodotto.

Solo allora, quando decidere è impossibile, il giudice può – anzi: deve decidere a chi dare torto e a chi ragione. Per questo serve una delle norme più assurde e per questo sintomatiche del problema: il divieto di denegata giustizia. Bisogna decidere perché non si può decidere.

A differenza della scienza, ciò che il diritto non può fare è esternalizzare i risultati dei procedimenti. Una sentenza è sempre osservata come decisione, quindi come una scelta che scarta alternative altrettanto plausibili e legittime. Per attenuare il senso di arbitrarietà che inevitabilmente deriva, il diritto adotta soluzioni ben note, per esempio i diversi gradi di giudizio. Si potrebbe dire che un arbitrio confermato per due o tre volte diventa quasi accettabile.

### *2.3 Politica*

L'esercizio del potere politico è quanto di più arbitrario la società abbia mai prodotto. Per capire come riesca a produrre incertezza bisogna analizzare la complessa articolazione della politica democratica. Diciamo che il problema sta nel come rendere non arbitrario l'esercizio dell'arbitrarietà e al contempo stimolare i processi decisionali mediante incertezza autoprodotta. In altre parole: c'è qui un equivalente dell'esperimento scientifico e della sentenza del giudice in tribunale?

Anche in questo caso la risposta è piuttosto immediata: le elezioni. L'incertezza riguardo a chi e come sarà legittimato a esercitare il potere, cioè a governare, viene risolta in un modo estremamente drastico, artificioso e complicato. Innanzitutto, c'è il problema della sovranità: dato che non si può più scegliere il sovrano per via dinastica, mediante conflitti e rivalità a corte o comunque basandosi su qualità morali superiori, la politica moderna deve trovare altre strade. Quella attuale si basa sull'idea di popolo. Il popolo è il sovrano moderno, un sovrano senza volto, senza qualità, senza responsabilità, un sovrano fittizio, quindi, che, non potendo agire né illuminare la società, si mostra solo in quel momento particolare, le elezioni. Tra un'elezione e l'altra lascia tracce soprattutto nei sondaggi, che lanciano segnali a chi ha vinto e a chi ha perso, segnali che devono essere interpretati e tradotti poi in reazioni politiche.

Ma non è tutto. Se di democrazia si tratta, allora l'incertezza deve essere prodotta in modo tale che l'esito delle elezioni sia effettivamente imprevedibile. La soluzione è la legittimazione dell'opposizione [Luhmann 1989], che sul piano organizzativo si traduce in parlamenti nei quali il vertice gerarchico della politica è spaccato in due, governo e opposizione (o maggioranza e minoranza). L'enorme vantaggio di questa soluzione sta nel fatto che qualunque futuro venga immaginato, quindi qualunque piano decisionale venga presentato, trova sempre delle alternative. In questo modo il futuro resta aperto: sia come biforcazioni (elezioni) sia come potenziale che deve essere sempre tradotto in forme praticabili politicamente. Come nell'esperimento e nella sentenza, si deve poi arrivare al momento nel quale la biforcazione si chiude e l'incertezza viene assorbita: c'è chi vince le elezioni e chi le perde. E, come nella scienza e nel diritto, il risultato di questo assorbimento di incertezza diventa il punto di partenza per proiettare nuova incertezza: chi ha vinto le elezioni dovrà dimostrare di saper realizzare ciò che ha promesso, chi le ha perse dovrà pensare ad altri piani decisionali per fare opposizione e per provare a vincere le elezioni successive.

Ma cosa ne è dei risultati di questi processi decisionali così complessi? Come abbiamo anticipato sopra, infatti, creare incertezza per rendere possibili le decisioni è solo un primo passo. Questa incertezza, in altre parole, crea senz'altro una differenza: l'esperimento può riuscire o fallire, la sentenza può essere pro o contro le parti in causa, le elezioni si possono perdere o vincere. Ma questa differenza che differenza fa?<sup>19</sup> Cosa fare del risultato? Come valutarlo, come inserirlo nel reticolo ormai estremamente fitto e complesso del sapere già esistente (teorie scientifiche, casi giudicati comparabili tra loro, piani decisionali politici)? Per rispondere a questa domanda è necessario introdurre un altro argomento teorico, del quale si discute da qualche decennio.

---

19. Si potrebbe riprendere una celebre definizione di informazione di Bateson: l'informazione è una differenza che fa una differenza [Bateson 1972, 493; 1984, 96-97]. Cfr. anche [MacKay 1969, 60]. Anche le forme di incertezza che abbiamo appena visto, così come ogni decisione, sono una differenza perché nel momento in cui viene scelta una tra altre possibili alternative la situazione cambia; e fanno una differenza perché prospettano un futuro specifico, diverso da quello delle altre alternative, che senza di esse non sarebbe stato pensabile.

### 3. Ordini di osservazione

Come ha mostrato quel filone di ricerca che va sotto diverse denominazioni (costruttivismo, decostruzionismo, cibernetica, ecc.), ciò che si può vedere quando si osserva la realtà (qualsiasi realtà, anche la propria) dipende dagli schemi (frames, distinzioni, scripts ecc.) che si adottano. La realtà, qualunque cosa sia e compresa la realtà dell'osservatore, è opaca e nessun osservatore potrà mai entrare in un rapporto di corrispondenza diretta con ciò che osserva: non esiste più un mondo comune a tutti gli osservatori.

Tra le tante conseguenze di questo mutamento evolutivo c'è il fatto che per capire il senso di un'osservazione bisogna osservare lo schema adottato e non semplicemente ciò che l'osservazione indica. Lo si vede bene nei casi che abbiamo trattato finora, dove gli osservatori devono comunicare ciò che osservano in modo che gli altri osservatori possano interessarsi non solo dell'informazione, ma anche degli schemi utilizzati. Per questo, le pubblicazioni scientifiche devono dichiarare come la ricerca è stata condotta e fornire indicazioni, anche implicite, su cos'altro si sarebbe potuto fare (l'ipotesi della verità scientifica comprende anche questo); le sentenze devono essere motivate, perché il giudice avrebbe potuto decidere in modo diverso; i piani politici devono far capire qual è lo sfondo ideologico che li motiva o quantomeno gli interessi che intendono favorire e quali altri ignorare.

Per capire questo punto è necessario introdurre una distinzione proposta dalla cibernetica di qualche decennio fa: la distinzione tra *osservazione di primo e di secondo ordine*<sup>20</sup>. Le osservazioni di primo ordine dicono qualcosa sulla realtà, che si tratti di molecole o di curvatura dello spazio, di atti illegali o di lesione di diritti, di riforme delle pensioni o di lotta alla disoccupazione. Da questo punto di vista, tutte le osservazioni sono sempre di primo ordine, proprio perché tutte producono un'informazione. L'osservazione di secondo ordine, però, non si concentra sulla realtà in generale, ma solo sulla realtà degli osservatori: osserva osservatori che osservano. In altre parole, non si interessa delle indicazioni, delle

---

20. La distinzione è stata proposta da Heinz Von Foerster [1988] per poi essere utilizzata e sviluppata in diversi settori disciplinari. Per un quadro storico della cibernetica di secondo ordine si veda [Scott 2004].

preferenze, delle scelte, ma solo degli schemi e delle distinzioni che l'osservatore osservato applica. In questo senso si possono interpretare molti dei concetti tipici della seconda modernità, come “latenza”, “ideologia”, “critica” e molti altri, che indicano ciò che l'osservatore non può vedere agli occhi di un altro osservatore – per il quale, naturalmente, valgono le stesse condizioni. Il punto importante per noi è che l'osservazione di secondo ordine non identifica “errori”, come se fosse poi possibile fornire una versione della realtà priva di errori: identifica l'inevitabile preselezione di distinzioni che qualsiasi osservatore deve operare per procedere poi a indicare un lato e non l'altro della distinzione che adotta<sup>21</sup>. Per questo non esiste più un mondo comune a tutti – perché a seconda delle distinzioni utilizzate si vede solo quello che si vede e non si può più pretendere che tutti condividano la stessa distinzione e quindi lo stesso mondo.

I casi che abbiamo analizzato qui si basano tutti su questa modalità osservativa.

In ambito *scientifico* l'osservazione di secondo ordine coincide con le pubblicazioni<sup>22</sup>. Gli scienziati devono pubblicare e in questo sono osservatori di primo ordine: l'esperimento ha prodotto quel determinato risultato e non un altro. Ma pubblicare significa esporsi a un altro tipo di incertezza, perché cosa ne sarà della pubblicazione non si può prevedere: si verrà citati? Si verrà “criticati”? Si verrà “confutati”? O semplicemente la pubblicazione servirà ad aggiungere una riga nel proprio curriculum, a occupare un piccolo posto nelle biblioteche, senza lasciare alcuna traccia? Pubblicare significa esporsi all'osservazione da parte dei colleghi, che non valuteranno solo il risultato e la correttezza delle argomentazioni, ma anche le distinzioni concettuali utilizzate, la loro appropriatezza, chiedendosi quali alternative ci sono e perché sono state escluse ecc., partendo dal presupposto che qualsiasi impostazione metodologica e teorica (qualsiasi “paradigma”) è contingente e quindi sostituibile.

La scienza moderna ha poi reso “istituzionali” le procedure di pubblicazione, come la peer review, i ranking delle riviste scientifiche, la necessità di citare quanto possibile la letteratura (per poter essere ammessi come osservatori bisogna aver

---

21. Tra i sociologi che hanno colto questo punto in modo davvero pregnante è d'obbligo citare Erving Goffman e le sue analisi dei frame [Goffman 2001], oltre a Luhmann, che ne ha fatto una costante nelle sue ricerche.

22. Si veda [Luhmann 1992, 81-82].

osservato gli altri osservatori competenti) e così via, rendendo legittime le scelte editoriali.

Stesso discorso in ambito *giuridico*. Dicevamo che il diritto moderno è tutto diritto positivo (il diritto naturale è scomparso da tempo), cioè frutto di decisioni: ogni forma giuridica (legge, sentenza) è costantemente contingente. Questo richiede che il giudice non solo debba emanare la sentenza (primo ordine), ma deve anche motivarla (quindi farsi osservare), deve “interpretare” (osservare) continuamente leggi e sentenze di altri giudici, che a loro volta osserveranno la sua interpretazione, che potrà fare più o meno differenza. Lo sviluppo di tutto ciò che contribuisce a rendere possibile il lavoro dei tribunali dipende da questa continua osservazione di osservazioni. Il diritto si è addirittura dotato di un testo, la costituzione, che dice esplicitamente che tutte le leggi potrebbero essere cambiate, costituzione compresa<sup>23</sup>, e questo significa che per comprendere il senso di qualsiasi decisione bisogna osservare chi l’ha presa e non la natura del caso giudicato o della fattispecie proposta dal legislatore. Non entriamo nei dettagli dei problemi che questo comporta, come per esempio la crescente centralità delle sentenze e l’altrettanto crescente invadenza della legislazione. Possiamo comunque sottolineare il fatto che si tratta di problemi dovuti alla ristabilizzazione del diritto moderno sul piano dell’osservazione di secondo ordine.

Il *politico* può proporre ciò che crede come programma di governo e, se governa, può decidere come crede (primo ordine); ma non può non tenere conto di ciò che potranno pensarne i suoi avversari, gli elettori, l’opinione pubblica orientata (d)ai mass media. “Opinione pubblica” – un concetto che da qualche secolo continua a restare tanto misterioso quanto studiato e che indica questa combinazione di trasparenza e opacità: i politici rilasciano dichiarazioni, come reagirà l’opinione pubblica non si può prevedere. Qui siamo di fronte a una delle “istituzioni” più celebrate dalla modernità, data la centralità mediatica della politica, e per questo risulterà difficile accettare l’idea che si tratti solo di produrre incertezza da attribuire esternamente – e non della “volontà popolare”, della realizzazione dei valori e cose del genere (tutti tentativi, evidentemente artificiosi, di esternalizzare la ratio delle decisioni). Che democratizzazione della politica e nascita dell’opi-

---

23. Sulle peculiarità dei testi costituzionali si vedano i vari contributi in [Zagrebelsky, Portinaro, Luther 1996].

nione pubblica siano stati due processi paralleli e legati in modo ricorsivo, è noto, sia sul piano storiografico sia su quello sociologico<sup>24</sup>. Dal nostro punto di vista si tratta, anche qui, di risolvere il problema dell'arbitrio e la soluzione è radicale: qualsiasi proposta avanzata dai partiti non deve solo avere un senso politico, ma deve riscuotere consenso. Bisogna farsi osservare come osservatori, con tutte le opportunità e le insidie create dai mass media.

Per riassumere: esporsi all'osservazione di secondo ordine crea un'ulteriore forma di incertezza autoprodotta ed è solo qui che si stabilizza ciò che abbiamo a disposizione come scienza, diritto e politica (e, lo ripetiamo, lo stesso vale per gli altri sottosistemi). Per molti versi e forzando un po' il concetto, stiamo parlando di ciò che le scienze sociali hanno chiamato "sfera pubblica", dove "pubblica" indica l'assenza di controlli sull'accesso alla comunicazione<sup>25</sup>. Questo intendiamo quando diciamo che le osservazioni di primo ordine (esperimenti, sentenze, piani politici) devono essere costruite appositamente per essere osservate sul piano di secondo ordine. La sfera pubblica, in altre parole, si basa sulla differenza tra trasparenza e opacità<sup>26</sup>. I contributi che vengono costantemente immessi nella sfera pubblica sono quello che sono e non qualcos'altro – da questo punto di vista sono trasparenti. Ma è una trasparenza che serve a generare opacità riguardo alle reazioni che potranno scatenare.

Una conferma di questa ipotesi si può trovare anche nel modo in cui alcuni concetti fondamentali per i tre sottosistemi che abbiamo considerato finora sono stati rivisti e ridefiniti, nello specifico: oggettività (razionalità), giustizia, legittimazione. Possiamo parlare di un passaggio da definizioni basate sulla "natura" o sulla "sostanza" a definizioni basate sulle procedure. Vediamo di cosa si tratta.

---

24. Cfr. [Ozouf 1997]; [Zaret 1996; Zaret 2000].

25. Questa è la definizione data da Jürgen Habermas nel suo celebre libro sulla sfera pubblica [Habermas 1990, 3-32].

26. A questo proposito bisogna tener conto di un altro protagonista assoluto della modernità, cioè i mass media: tutti i sottosistemi della società attuale devono affidarsi ai mass media per rendere "pubblico" ciò che fanno e i mass media hanno soprattutto questa funzione, riprodurre l'opacità degli effetti mediante la trasparenza del sapere che veicolano [Luhmann 2000b, 125]. Si veda anche [Luhmann 2000a, 274-318].

#### 4. Dalla "natura" alla procedura

Della scienza abbiamo già sottolineato il carattere ipotetico e sperimentale, requisiti indispensabili per giustificare la definizione del sapere scientifico come *oggettivo*. Se non è possibile sottoporre le ipotesi alla sperimentazione, è difficile prenderle in considerazione per fare ricerca<sup>27</sup>. Sappiamo anche che questa concezione dell'oggettività scientifica è moderna e che prima, per lungo tempo, ha dominato l'antica idea greca, secondo cui è vero e razionale quel sapere che fa coincidere pensiero e oggetto (episteme). Il presupposto era che la realtà fosse indipendente dall'osservatore (ontologia) e che quindi anche la logica che guidava le inferenze avesse base naturale. Come abbiamo visto, non solo le teorie moderne, ma anche le procedure metodologiche di oggi non fanno più alcun riferimento alla "natura" o suoi equivalenti. "Oggettivo" è solo ciò che è stato comprovato dalle procedure metodologiche e dalle teorie, non dall'oggetto studiato.

L'oggettività scientifica trova un suo corrispettivo in un altro concetto classico, quello di *razionalità*<sup>28</sup>. Qui ci limitiamo a una considerazione di Herbert Simon, che distingue la razionalità sostanziale (propria della teoria economica classica) dalla razionalità procedurale. La prima si basa su assunti esternalizzati, come sensatezza degli scopi e massimizzazione del proprio utile; la seconda sul processo che ha generato la decisione, quindi su fattori interni [Simon 1976, 66; Simon 2000, 191ss.], ed è quest'ultima che si è imposta, escludendo così qualunque possibilità di costruire un concetto di razionalità "oggettiva" (qui nel senso di indipendente dall'osservatore). Non a caso la teoria dell'organizzazione degli ultimi decenni ha di fatto abbandonato il concetto [Oksenberg Rorty 1980; Brunsson 1985; Brunsson 2002; Quinn 1989; de Vries 2001].

---

27. In fisica è capitato più volte che venissero sviluppate teorie estremamente promettenti ma impossibili da sottoporre a sperimentazione, quantomeno agli inizi, e per questo considerate con molta diffidenza o ignorate. Fu così per la teoria della curvatura dello spazio di Einstein e oggi per la "string theory". Può anche accadere che, in caso di deficit teorici molto forti, le procedure metodologiche prendano il sopravvento e diventino quasi l'unico criterio di valutazione della ricerca, come accade nelle scienze sociali.

28. Razionalità è "una formula con la quale ciascuno (...) può esprimere le proprie aspettative senza identificarsi con qualche interesse. Se si vuole, si tratta di un equivalente di ciò che nella teoria della conoscenza si chiamerebbe 'oggettività'" [Luhmann 2005, 364].

Il secondo caso riguarda il concetto di *giustizia*. Il diritto la definisce così: giudicare casi uguali in modo uguale e casi diversi in modo diverso. Potrebbe sembrare che il criterio sia “sostanziale” e non procedurale – ma non è così, anzi: proprio quando non si può più dedurre da fattori esterni (per esempio di tipo morale) il senso di un caso da giudicare, bisogna affidarsi a fattori interni come questo, la coerenza decisionale<sup>29</sup>. Anche qui, dunque, retrospizione, non “sostanza”, e quindi procedure.

In ultimo, il concetto di *legittimazione*. Una lunga tradizione, che ancora lascia tracce qua e là, vedeva la legittimazione come qualcosa che derivava da istanze superiori (fino al tardo medioevo addirittura da Dio) o dal consenso generalizzato dei partecipanti alla discussione pubblica o da valori indiscutibili e altro ancora. Che la politica si richiami ai valori e al consenso per legittimare la propria posizione e le proprie prese di posizione è comprensibile. Il populismo, per fare un esempio sempre attuale, si basa su questo: la legittimazione del detentore del potere viene dal consenso del popolo che lo ha votato e tutto il resto, compresi i vincoli costituzionali, è secondario. Ma basta vedere come funziona l'apparato amministrativo della cosa pubblica (quantomeno nelle democrazie) per notare che la legittimazione delle decisioni può essere sancita solo dalle procedure<sup>30</sup>. Non c'è dubbio che l'elettorato sia decisivo, ma proprio per questo il ruolo del “popolo” nel legittimare il potere politico viene ridotto al minimo: l'elettore può fare solo una croce sul simbolo del partito che sceglie e lo può fare solo ogni tanto (elezioni). Sull'altro lato c'è il diritto costituzionale, che vincola ulteriormente ciò che un parlamento può legittimamente decidere. In sostanza, la politica democratica è possibile anche grazie a questa “denaturalizzazione” del potere e della sua legittimazione.

Dal punto di vista del tema di questo articolo, questo spostamento dalla “sostanza” o dalla “natura” verso le procedure significa che la creazione dell'incertezza necessaria ai processi decisionali deve essere prodotta internamente dalle

---

29. Questo non esclude che valutazioni morali possano essere addotte come argomento, come in materia di famiglia, sessualità, genere, ecc., per restare a casi di attualità oggi. Ma per il diritto si tratta ormai di casi marginali che vengono soltanto tollerati. A nessuno verrebbe in mente oggi di dare ragione a una delle parti in causa per manifesta superiorità morale nei confronti dell'altra.

30. Su questo [Luhmann 1995], libro che a suo tempo scatenò diverse polemiche.

decisioni stesse, senza che si possa prevedere se tali decisioni si dimostreranno razionali, oggettive, giuste, intelligenti ecc. Le procedure, in questo senso, non sono solo limitazione di ciò che si può decidere, ma anche il contrario: proprio perché la catena decisionale opera retrospettivamente, rielaborando ciò che è già stato deciso, si aprono continuamente biforcazioni future nella forma di oscillazioni tra una possibilità e il suo contrario – nessuno può essere sicuro dell'esito di un iter procedurale, come sa bene chi finisce coinvolto in una causa in tribunale, chi avvia un esperimento scientifico o chi discute un tema in parlamento. L'elevata artificiosità di tutto questo è stimolo per immaginare alternative e quindi per potenzializzare ogni specifica situazione.

Valutazioni in merito sono lasciate alle diverse forme di sfera pubblica, quindi all'osservazione di secondo ordine. Non c'è quindi da sorprendersi se qualunque decisione osservata in questo modo genera dissensi, pareri diversi, anche polemiche – solo così resta possibile costruire possibilità diverse.

### *5. Altri sottosistemi*

Da ultimo, vediamo quale forma tutto questo assume in altri sottosistemi, pur limitandoci a pochi accenni. Quali sono le procedure decisionali da un lato e le varianti di sfera pubblica dall'altro, che creano incertezza, nel caso di economia, arte, educazione e così via?

In *economia* manca un diretto corrispondente dell'esperimento, della sentenza o delle elezioni. Si potrebbe pensare a tutto ciò che prelude a possibili transazioni, comprese quindi la produzione o la finanza, la redazione di bilanci aziendali, il porre obiettivi, il calcolo dei rischi e così via. Ma è soprattutto la fissazione dei prezzi che fa la differenza, perché è poi in base a questa differenza (di primo ordine) che è possibile comparare e osservare come altri produttori e consumatori osservano. Stiamo parlando del mercato, cioè della sfera pubblica economica<sup>31</sup>. Sul mercato, alla trasparenza dei prezzi corrisponde l'opacità delle preferenze e delle scelte di produttori e consumatori, che osservano gli altri e sé stessi come in

---

31. Si veda [Luhmann 2020, 71ss.].

uno specchio che riflette tutti proprio perché non è trasparente<sup>32</sup>. La teoria economica si affida ancora a concetti come razionalità o ottimizzazione dell'utile, ma dal punto di vista sociologico si tratta invece di una specifica forma di circolarità, dove le decisioni degli uni dipendono dalle decisioni degli altri e questo nella contemporaneità della realtà opaca dei mercati. Anche per questo, come abbiamo visto, una decisione può dimostrarsi razionale solo ex post e la razionalità non può più essere un criterio per pianificare l'attività di un'impresa.

Per quanto riguarda l'*arte*, si potrebbe ipotizzare che già predisporre la cornice dell'opera (la tela, la pagina, il pentagramma, il palco, la scena ecc.) significa escludere ogni altra rilevanza verso l'esterno come condizione per creare un potenziale al quale l'artista deve dare forma, l'opera d'arte (primo ordine). In questo senso, si tratta di una procedura. Poi, anche qui, l'opera ha un senso sociale solo se viene contemplata, senza che nessuno possa controllare il pubblico dei contemplatori, e l'artista stesso produce l'opera per farsi osservare (secondo ordine). Sono sviluppi che diventano evidenti a partire dal XVIII secolo e che già allora richiedono organizzazione (atelier specializzati, nati probabilmente nell'arte fiamminga, mercanti d'arte, valutatori competenti e poi gallerie, musei e oggi anche installazioni, performance estemporanee che devono essere "narrate" e altro ancora). La dipendenza dall'osservazione di secondo ordine si vede anche nella progressiva dissoluzione dei criteri estetici tradizionali (le "belle arti"), fino ad arrivare a oggi, dove ci si chiede solo (solo!) che differenza faccia la differenza proposta dalla singola opera d'arte<sup>33</sup>.

Nell'*educazione* la situazione è diversa: ciò che accade nella testa degli allievi non si può vedere e, per capire se quello che stanno facendo funziona, gli insegnanti non hanno altri strumenti che la valutazione (la "selezione" in tutte le sue forme). Possiamo supporre che le verifiche, gli esami e le certificazioni come i diplomi siano la modalità in cui si produce incertezza sul piano decisionale e procedurale: anche qui troviamo la proiezione di un futuro come oscillazione tra diverse possibilità (per esempio voto buono/cattivo, miglioramento/peggioramento delle prestazioni, promozione/bocciatura ecc.). Solo così, appunto, l'insegnante può capire come continuare il proprio lavoro, intervenendo per confermare o per correggere.

---

32. La metafora dello specchio è di Harrison White [1981].

33. Si vedano su questo le considerazioni di [Luhmann 2017, 284ss.].

E per quanto riguarda l'osservazione di secondo ordine? Nel caso dell'educazione non bisogna pensare a un pubblico anonimo e senza qualità, come nel caso della politica o dell'economia, e nemmeno a un pubblico di competenti, come nella scienza e nel diritto. Comunque venga effettuata la selezione, infatti, l'insegnante deve tenere conto del punto di vista degli allievi<sup>34</sup>. La vecchia idea dell'allievo come tabula rasa, nella quale imprimere forme pedagogiche, è stata da tempo sostituita dall'idea che l'allievo è un osservatore autonomo, che osserva ciò che accade in classe con proprie distinzioni (spesso al limite o al di là del comprensibile, come nel caso dei bambini), delle quali bisogna tenere conto – e solo a questa condizione ha senso cercare di imprimere forme educative nella sua coscienza. Questo sottosistema, quindi, concentra l'osservazione di secondo ordine sull'allievo: insegnanti e allievi si osservano reciprocamente nell'interazione scolastica e solo da qui si crea un senso pedagogico che porta a preferire certe impostazioni e non altre.

Anche per questo, l'educazione ha bisogno di strutture organizzative molto particolari, come le scuole, che includono per molto tempo coscienze e corpi degli allievi e degli insegnanti<sup>35</sup>, cioè degli osservatori che osservano altri osservatori. Rispetto ad altri sottosistemi, l'educazione compensa questi sforzi col fatto che gli allievi prima o poi usciranno dalla scuola e faranno ciò che vogliono o possono della loro formazione, mentre gli insegnanti ricominceranno con la generazione successiva.

Considerazioni analoghe possono essere fatte per la religione (la figura paradossale del Dio che osserva senza distinguere è un precursore dell'osservazione di secondo ordine), per la medicina (che si affida a procedure molto particolari, dato che qui è il corpo che osserva e che deve essere osservato come tale dai medici), per le famiglie (dove la comunicazione si produce sulla base di una costante osservazione reciproca dei membri, cosa che può assumere anche forme patologiche, come sappiamo da alcuni decenni<sup>36</sup>).

---

34. Qui seguiamo ancora Luhmann [2002].

35. Goffman le chiamerebbe probabilmente "istituzioni totali" [Goffman 2010], in riferimento a prigioni e ospedali psichiatrici.

36. Si vedano le ricerche pionieristiche di [Watzlavick et al. 1971].

## 6. *Conclusione*

Comparare tra loro contesti sociali estremamente diversi non è inconsueto in sociologia<sup>37</sup>. Tra i vantaggi di questa pratica ci sono – quantomeno – la spinta verso l’astrazione e la presa di distanza dalle autodescrizioni di tali contesti. Per quanto riguarda il tema di questo saggio, abbiamo cercato di delimitare il tema “incertezza” a un caso molto particolare e questo ci ha consentito di applicare spunti teorici importanti, ma rimasti finora piuttosto generici. Primo fra tutti quello secondo cui l’incertezza è il “carburante” delle decisioni: estendendo questa idea al modo in cui i sottosistemi della società moderna operano, abbiamo dovuto astrarla ulteriormente, rispetto a quanto la teoria dell’organizzazione ha già detto. Proprio questo, inoltre, consente di analizzare strutture, molto celebrate e spesso “istituzionalizzate”, da un punto di vista indifferente rispetto ai valori in gioco nel contesto specifico e in grado di trattarle come soluzioni diverse a un problema comune. Questo è il caso della democratizzazione della politica e del ruolo svolto da elezioni e opinione pubblica, dell’oggettività “avalutativa” della scienza, della giustizia del diritto e così via.

Il contributo di questo saggio al chiarimento del concetto di incertezza è duplice. Da un lato abbiamo confermato e sviluppato un punto noto già da tempo, e cioè che le forme di incertezza variano dal punto di vista storico-evolutivo e – limitandoci alla società moderna – si basano sullo schema di attribuzione interno/esterno. Che si tratti di un disastro naturale, di una crisi economica su vasta scala, di un conflitto armato o di disuguaglianze sociali allarmanti – ci saranno sempre osservatori che attribuiranno le cause su un lato o l’altro dello schema, pretendendo di vedere le cose in modo “reale” (“vero”) rispetto agli altri. Il problema è che non esiste un’autorità in grado di stabilire una relazione univoca tra cause ed effetti. Se si eccettuano le opzioni palesemente prive di senso (cioè incapaci di trovare connessioni comunicative), per il resto bisogna accontentarsi di ricostruzioni plausibili, accettabili, eventualmente ardite – ma mai risolutive. Proprio in casi come questi si vede la differenza tra i diversi sottosistemi e l’impossibilità di integrarli sotto un’unica prospettiva: un giudice deve arrivare a una sentenza, anche quando gli argomenti delle parti (le loro attribuzioni di responsabilità) sono

---

37. Forse Talcott Parsons è stato il primo a farlo in maniera sistematica.

entrambi convincenti e la sua decisione sarà oggetto di discussioni; un governo deve decidere quali interessi curare e quali no, sapendo che creerà dissenso sulle sue scelte (primo ordine), ma anche sospetti sui suoi motivi (ideologie: secondo ordine); uno scienziato sembrerebbe avere meno problemi, potendo contare su un'esternalizzazione estrema del sapere che produce, ma poi paga pegno – è la stessa scienza che dice di essere ipotetica, cosa che tradotta in altri termini significa: non fidatevi troppo di quello che dico<sup>38</sup>.

Dall'altro lato, ciò induce a pensare che bisognerebbe creare più incertezza a fini decisionali, non diminuirla, cioè bisognerebbe soprattutto aumentare le alternative. Oppure, nella prospettiva complementare, porre problemi capaci di generare alternative, cioè domande senza risposta, domande non banali<sup>39</sup>. A questo proposito, è inevitabile fare qualche considerazione su ciò che si sta diffondendo sempre più sotto denominazioni come “big data”, “deep learning”, “ultime generazioni” di intelligenza artificiale, algoritmi e così via. Un osservatore esterno e quindi incompetente dal punto di vista tecnico, come può essere un sociologo, è colpito dalle valutazioni contrastanti di questi sviluppi. C'è chi sottolinea la possibilità di una radicale semplificazione in ogni settore: una volta disponibili dati in enormi quantità, sarà possibile inferire i decorsi di qualsiasi azione<sup>40</sup>. Cosa poi potrebbe accadere, una volta comunicate le inferenze, non viene specificato. Ma c'è anche chi suppone che il mondo diventerà (anzi: stia diventando) molto più complesso, perché a fronte di una trasparenza maggiore dovuta all'impressionante capacità di elaborare dati di queste macchine, ci si ritroverà con una maggiore opacità proprio perché aumenteranno le opzioni per chi deve decidere nei diversi settori<sup>41</sup>.

Infine, se si tratta di incertezza autoprodotta a fini decisionali, ci si potrebbe chiedere se le forme “istituzionali” attuali abbiano delle alternative. Al momento si tratta di pura speculazione, ma la domanda è giustificata soprattutto dai problemi non piccoli che molti sottosistemi si trovano ad affrontare – dopo averli creati da sé, naturalmente. Si pensi alla realtà scientifica, che descrive ormai una realtà percepibile solo come formule matematiche, con la conseguenza che di-

---

38. Come si è visto durante la pandemia COVID 19.

39. Nel senso di [von Foerster 2003, 209].

40. Così, tra altri, [Domingos 2016, 18] e [Anderson 2008].

41. Forzando un po' la mia interpretazione, rimando a: in ambito assicurativo, [Cevolini, Esposito 2020; Cevolini 2020]; in ambito educativo, [Vanden Broeck 2020].

venta sempre più complicato capire cosa significhi “empirico”<sup>42</sup>; oppure al diritto e alle sue difficoltà a dirimere questioni legate alla rischiosità delle decisioni; alla politica e alle evidenti tendenze autodistruttive della democrazia parlamentare – e così via. Possiamo solo dire che la soluzione di questi e altri problemi non starà in meccanismi causali e nemmeno nelle prestazioni predittive delle nuove tecnologie, ma nella capacità di costruire scenari futuri nella forma di oscillazioni dall’esito imprevedibile, di quante più alternative equivalenti tra loro – quindi nel produrre quanta più incertezza possibile per chi dovrà decidere.

### *Riferimenti bibliografici*

Alvares, C., Dahlgren, P.

2016, *Populism, extremism and media: Mapping an uncertain terrain*, European Journal of Communication, n. 1, a. XXXI, pp. 46-57.

Anderson, C.

2008, *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*, Wired, 23 giugno.

Bakken, T., Wiik, E. L.

2018, *Ignorance and Organization Studies*, Organization Studies, n. 8, a. XXXIX, pp. 1109-1120.

Bateson, G.

1976, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi (ed. or. 1972).

1984, *Mente e natura: un'unità necessaria*, Milano, Adelphi (ed. or. 1979).

Beck, U.

2013 *La società del rischio: verso una seconda modernità*, Carocci, Roma (ed or. 1986).

---

42. Perplexità che espresse Carlo Rubbia diversi anni fa (fonte solo mnemonica, quella cartacea è andata perduta).

Best, J.

2008, *Ambiguity, Uncertainty, and Risk: Rethinking Indeterminacy*, International Political Sociology, a. II, pp. 355–374.

van der Bles, A. M., van der Linden, S., Freeman, A. L. J., Mitchell, J., Galvao, A. B., Zaval, L., Spiegelhalter, D. J.

2019, *Communicating uncertainty about facts, numbers and science*, R. Soc. open sci., n. 6: 181870. DOI: <http://dx.doi.org/10.1098/rsos.181870>

Brunsson, N.

1985, *The Irrational Organization. Irrationality as a Basis for Organizational Action and Change*, J. Wiley & Sons, Chichester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore.

2002, *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decisions and Actions in Organizations*, Copenhagen Business School Press.

Cevolini, A.

2020, *Gambling on Claim Frequency: Loss Expectation and the Spread of Risks in the Making of Modern Insurance*, Soziale Systeme, n. 2, a. XXV, pp. 329-353. DOI: <https://doi.org/10.1515/sosys-2020-0024>

Cevolini, A., & Esposito, E.

2020, *From pool to profile: Social consequences of algorithmic prediction in insurance*, Big Data & Society, n. 2, a. VII. DOI: <https://doi.org/10.1177/2053951720939228>

Domingos, P.

2016, *L'algoritmo definitivo: la macchina che impara da sola e il futuro del nostro mondo*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 2015).

Elkana, Y.

1988, *Experiment as a Second-Order Concept*, Science in Context, n. 1, a. II, pp. 177-196. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0269889700000545>

1989, *L'emergere del pensiero di secondo livello nella Grecia classica*, in Idem, *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari, pp. 111-151 (ed. or. 1981).

von Foerster, H.

1988, *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma (ed. or. 1984).

1992, *Ethics and Second-order Cybernetics*, Cybernetics and Human Knowing, n. 1, a. I, pp. 9-19.

2003, *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*, Springer, New York.

Goffman, E.

2001, *Frame analysis: l'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma (ed. or. 1974).

2010, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino (ed. or. 1961).

Habermas, J.

1990, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1962).

Heider, F.

1990, *Psicologia delle relazioni interpersonali*, Il mulino, Bologna (ed. or. 1958).

Jalonen, H.

2012, *The Uncertainty of Innovation: A Systematic Review of the Literature*, Journal of Management Research, n. 1, a. IV, E1.

Kaufmann, F.-X.

1970, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Eine Untersuchung zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften*, Enke, Stoccarda.

Knight F. H.

1960, *Rischio, incertezza e profitto*, La nuova Italia, Firenze (ed. or. 1921).

Luhmann, N.

1989, *Theorie der politischen Opposition*, Zeitschrift für Politik, a. XXXVI, p. 13-26.

1992, *Die Beobachtung der Beobachter im politischen System: Zur Theorie der öffentlichen Meinung*, in: J. Wilke (a cura di), *Öffentliche Meinung. Theorie, Methoden, Befunde. Beiträge zu Ehren von Elisabeth Noelle-Neumann*, Alber, Friburgo-Monaco, pp. 77-86.

1995, *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, A. Giuffré, Milano (ed. or. 1969).

- 1996, *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano (ed. or. 1991).  
1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Francoforte.  
2000a, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Francoforte.  
2000b, *La realtà dei mass media*, Angeli, Milano (ed. or. 1996).  
2002, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Suhrkamp, Francoforte.  
2005, *Organizzazione e decisione*, Paravia Bruno Mondadori, Milano (ed. or. 2000).  
2006, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma, 2006 (ed. or. 1992).  
2017, *L'arte della società*, Mimesis, Milano (ed. or. 1995).  
2020, *L'economia della società*, Angeli, Milano (ed. or. 1988).

McGoey, L.

- 2012, *Strategic unknowns: towards a sociology of ignorance*, Economy and Society, n. 1, a. XLI, pp. 1-16.

Mackay, D. M.

- 1969, *Information, Mechanism and Meaning*, MIT Press, Cambridge (Mass).

March J. G.

- 1998, *Prendere decisioni*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1994).

March, J. G., Simon, H. A.

- 2003, *Teoria dell'organizzazione*, nuova edizione Etas, Milano (ed. or. 1958).

Oksenberg Rorty, E.

- 1980, *Self-Deception, Akrasia and Irrationality*, Social Science Information, n. 6, a. XIX, pp. 905-922.

Ozouf, M.

- 1997, *Le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle*, Sociologie de la communication, n. 1, a. I, pp. 349-365.

Popper, K.R.

- 1970, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino (ed. or. 1935).  
1972, *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna, voll.2 (ed. or. 1962).

Quinn, R.E.

1989, *Beyond Rational Management: Mastering the Paradoxes and Competing Demands of High Performance*, Jossey-Bass, San Francisco, Cal.

Scott, B.

2004, *Second-order cybernetics: an historical introduction*, *Kybernetes*, n. 9/10, a. XXXIII, pp. 1365-1378.

Shackle, G.L.S.

1969, *Decision, Order and Time in Human Affairs*, Cambridge UP, Cambridge.

Simon, H. A.

1976, *From substantive to procedural rationality*, in T.J. Kastelein, S.K. Kuipers, W.A. Nijenhuis, G.R. Wagenaar (a cura di), *Method And Appraisal in Economics - 25 Years of Economic Theory*, Springer, Boston (MA), pp. 65-86.

2000, *Scienza economica e comportamento umano*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1997).

Vanden Broeck, P.

2020, *Beyond school: transnational differentiation and the shifting form of education in world society*, *Journal of Education Policy*, n. 6, a. XXXVI, pp. 836-855. DOI: 10.1080/02680939.2019.1652769

de Vries, M.F.R.

2001, *L'organizzazione irrazionale. La dimensione nascosta dei comportamenti organizzativi*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 1999).

Watzlavick, P., Jackson, D.D., Beavin, H.J.

1971, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma (ed. or. 1962).

White, H. C.

1981, *Where Do Markets Come From?*, *The American Journal of Sociology*, n. 3, a. LXXXVII, pp. 517-547.

Weick, K.E.

1997, *Senso e significato nell'organizzazione: alla ricerca delle ambiguità e delle contraddizioni nei processi organizzativi*, R. Cortina, Milano (ed. or. 1995).

Zagrebelsky, G., Portinaro, P. P., Luther, J. (a cura di)

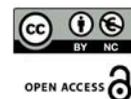
1996, *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino.

Zaret, D.

1996, *Printing and the Invention of Public Opinion in the English Revolution*, American Journal of Sociology, n. 6, a. CI, pp. 1497-1555.

2000, *Origins of Democratic Culture: printing, petitions, and the public sphere in early-modern England*, Princeton, NJ, Princeton UP.

**Giancarlo Corsi** insegna Sociologia generale all'università di Modena e Reggio Emilia. Attuali temi di ricerca sono: teoria dei mezzi di comunicazione e opinione pubblica; cibernetica e teoria dei sistemi, in particolare nell'educazione.



LUCA DIOTALLEVI

## La questione del rito religioso nella società contemporanea

**Abstract:** The aim of this paper is to give yet another example of the analytical strength of Niklas Luhmann's theory. The example will be drawn from the contemporary situation of religion, or more precisely from the as of yet unresolved question of a religious *medium*. The central point is whether or not some large-scale attempt was made during the Twentieth Century to coin a new religious medium, one different from those considered in Luhmann's works. Paragraphs 1 and 2 will summarize Luhmannian analysis of contemporary religion. Paragraph 3 will discuss the justification for focusing attention on the religious medium's issue. Paragraphs 4 and 5 will be devoted to testing the chances of a certain kind of ritual to work as religious medium. In doing so we shall assess the difference between *performance-centred rituals* and *liturgy-centred rituals* [Humphrey Laidlaw 1994]. Paragraph 6 will be discussed if the Vatican II liturgical reform can be classified as a large-scale attempt to elaborate and circulate a new religious medium, irregardless of its success or failure.

**Keywords:** ritual, religion, social differentiation, Catholicism

---

### *Introduzione*

L'obiettivo di questo contributo è fornire un esempio della capacità analitica dell'apparato teorico elaborato da Niklas Luhmann. L'esempio verrà tratto dalla situazione contemporanea della religione, in quanto fenomeno sociale. La situazione cui ci si riferirà è quella della non facile relazione tra religione e radicalizzazione del primato della differenziazione per funzioni della società. Luhmann, ciò si intende mostrare, non fornisce solo strumenti utili allo scopo, ma strumenti che sono ben lungi dall'aver rivelato tutte le proprie potenzialità.

In particolare, si cercherà di comprendere se nel corso del Novecento sia stato compiuto qualche tentativo su vasta scala di mettere in circolazione un nuovo *medium* religioso, diverso rispetto a quelli considerati da Luhmann nei suoi lavori (stato di *trance*, confessione di fede, appartenenza organizzata, ecc.). Sullo sfondo sta la tesi, costantemente ribadita da Luhmann, che la religione contemporanea non dispone di un suo *medium* [Luhmann 2023, 162-163]. Ciò di cui si tratterà è se – nel corso del periodo indicato – un tentativo originale ed importante sia

stato compiuto per colmare questa mancanza, a prescindere dal fatto che tale tentativo abbia avuto successo o no.

Nei due paragrafi successivi verranno richiamati alcuni tratti della analisi che Luhmann fa della situazione nella quale si trova la religione della società contemporanea. Il quarto di secolo trascorso dalla scomparsa del sociologo, che sino alla fine si occupò anche di religione, non ha privato di attualità i tratti essenziali della sua analisi, almeno così pare a chi scrive [Diotallevi 2022, 2023]. Nel paragrafo terzo si cercherà di motivare la scelta qui compiuta di concentrare la attenzione sulla questione del *medium* della religione. I due paragrafi seguenti saranno dedicati a sondare le *chance* che un certo tipo di rito potrebbe avere nell'assumere il ruolo di *medium* religioso in un contesto sociale segnato dalla radicalizzazione del primato della differenziazione per funzioni della società. L'ultimo paragrafo sarà dedicato alla identificazione del tentativo su vasta scala – forse fallito, certamente in gravi difficoltà – di elaborare un nuovo *medium* religioso.

La identificazione di un tentativo del genere è di grande importanza anche per lo sviluppo della teoria luhmanniana. Se è vero che le forme ed i gradi della differenziazione funzionale della società hanno a che fare (anche) con le forme ed i gradi della specializzazione e della differenziazione funzionale della religione (sui quali influisce non poco la soluzione data – o non data – alla istanza di un *medium* specializzato), è vero anche che l'essersi verificato o meno di un tentativo di dotare la religione di un *medium* proprio, e diverso da quelli tipici della religione nella società degli ultimi secoli, potrebbe avere qualcosa da insegnare a proposito di una “adeguata teoria circa i limiti interni al sistema della specificazione funzionale che ancora manca alla sociologia” [Luhmann 1977, 57].

### *1. La condizione attuale della religione della società: uno stato di diffusa sperimentazione*

Nell'ultimo volume dedicato alla religione Luhmann propone un giudizio decisamente chiaro sulla attuale situazione di questa [Luhmann 2023, 237] e dice cose che conviene leggere come lati della stessa medaglia.

*Per un verso*, nella società contemporanea si dà religione. Ovvero: il suo problema di riferimento [Luhmann 1977, 45, 2023, 98-99] è ancora trattato da un sottosistema societale a questo scopo specializzato e differenziato [Luhmann

1989]. Il processo di radicale secolarizzazione tuttora in corso non implica una già avvenuta né una imminente scomparsa della religione. Nella società contemporanea funziona un *global religious system* [Beyer 2006].

*Per altro verso*, la religione della società da tempo e tuttora attraversa uno stato di profonda e diffusa sperimentazione. La società a modernizzazione radicalizzata almeno per il momento non ha trovato la sua religione. Questa situazione è indice della vitalità e allo stesso tempo della fragilità del sistema religioso. Non si tratta di difficoltà sufficienti a decretare la fine della religione e contemporaneamente esse costringono a prendere sul serio il fatto che – nella prospettiva luhmanniana ed a differenza di quella parsonsiana [Vanderstraeten 2016]<sup>1</sup> – il problema di riferimento (*Bezugsproblem*) della religione potrebbe anche essere preso in carico da altri sottosistemi oppure smembrato o ancora accantonato in una condizione di latenza [Diotallevi 2019, 74ss]. Sottosistemi societali come il diritto, la salute o l'arte, si sono trovati o si trovano in condizioni non troppo dissimili.

Dei due lati della medaglia nelle pagine che seguono sarà il secondo ad essere preso in considerazione. Quando Luhmann indica alcune manifestazioni dello stato di sperimentazione permanente in cui si trova la religione contemporanea non svela qualcosa che la letteratura sociologica dedicata alla religione non conosca già. Singole ed autorevoli correnti di studi hanno da tempo messo in luce questo o quel fenomeno cui Luhmann si riferisce. Semmai ciò che Luhmann offre è un quadro unitario entro il quale poter osservare fenomeni già evidenziati quasi sempre, però, da filoni di ricerca autonomi e non di rado reciprocamente eterogenei.

## *2. Manifestazioni dello stato di sperimentazione religiosa diffusa e profonda: la interpretazione luhmanniana*

Vediamo allora alcuni dei fenomeni e degli ambiti di sperimentazione religiosa considerati da Luhmann sottolineando la unitarietà della prospettiva entro cui vengono osservati<sup>2</sup>.

1. Difficile non collocare le radici della ricerca di Luhmann nello scarto che Schelsky fa segnare a fine anni '50 [1965] rispetto a una linea seguita da Parsons e definita da Bellah [1964].

2. Per dettagli ulteriori e riferimenti bibliografici si rinvia ai già ricordati Diotallevi [2022, 2023].

- a. Se il primato della differenziazione funzionale della società comporta tra l'altro un livello senza precedenti di differenziazione tra tipi di sistemi sociali, e tra questi e l'altro tipo di sistemi capaci di senso, i sistemi psichici, allora è possibile considerarne una implicazione il *subjective turn* [Aldridge 2013] o *democratization of religion* [Turner 2012, 137], ovvero l'aumento del potere della domanda religiosa rispetto a quello dell'offerta religiosa.
- b. Allo stesso processo di radicalizzazione del primato della differenziazione funzionale può anche essere ricondotta tanto la crisi delle forme di offerta religiosa tradizionalmente monopoliste [*organized religion*, Luckmann 1969] quanto il *boom* delle nuove forme e dei nuovi attori della offerta religiosa. La crisi della religione pienamente organizzata è quella di un tipo di chiesa che non solo "ha", ma che "è" organizzazione [Luhmann 1977, 288ss]. Ciò si manifesta innanzitutto come crisi della religione di forma confessionale, quella che dominò l'Europa continentale centro-occidentale tra XVI e primi due terzi del XX secolo e di qui, grazie alle sue proiezioni coloniali, buona parte della religione della società di quel periodo [Diotallevi 2017]. In questo quadro, non è da trascurare che, rispetto a questa ultima, le nuove forme di offerta religiosa sono caratterizzate da una molto maggiore e più diretta attenzione ai meccanismi simbiotici [Luhmann 1981b, 1990, 395, 2018]. Più avanti si dovrà tornare sul punto.
- c. In una situazione del genere è comprensibile che forte emerga la istanza di riforma della religione [Diotallevi 2021]. Tuttavia, proprio ciò che rende urgente tale riforma rende questa stessa assolutamente non pianificabile. Si tratta infatti, ormai, di un compito completamente al di fuori della portata di qualsiasi singola organizzazione religiosa al controllo della quale, per quanto imponente, il sottosistema societale della religione non potrebbe essere ricondotto. Quanto poi sia difficile mobilitare molte organizzazioni verso un medesimo scopo, anche all'interno della stessa tradizione religiosa, è ampiamente documentato dai numerosi tentativi di riforma avvenuti nel corso dell'Ottocento e del Novecento all'interno delle diverse confessioni.
- d. D'altra parte, se si ha presente quanto Luhmann scrive a proposito dei movimenti di protesta [Luhmann 2017; Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 197], della loro funzione (ciò che indicano) e della impraticabilità delle

soluzioni che propongono, non stupisce che essi segnino con la loro presenza la religione della società contemporanea [e non da oggi, Beckford 1990] e neppure quanto sia povera d'esiti positivi l'ingenuità o la scaltrezza con la quale le autorità ecclesiastiche attualmente in difficoltà pensano di utilizzarli come vettori di riforma o anche solo come strumenti in vista di un tamponamento della crisi.

- e. In una situazione come quella appena ricordata non sorprende neppure che pian piano le organizzazioni religiose ed innanzitutto le Chiese [Koch 2015; Diotallevi 2014, 2017] siano espunte o semplicemente scivolino via da ogni accoppiamento strutturale tra sottosistemi funzionali [Febbrajo 2013, 6-8]<sup>3</sup>, primi tra tutti da quelli che danno luogo ai diritti fondamentali [Luhmann 2002a]. Se si pensa al ruolo che svolse la religione nella definizione del modello di *religious freedom* o alla forza d'urto che da parte delle organizzazioni politiche fu necessario sviluppare per imporre a quella un regime di laicità, appare chiaro che in questo momento ci troviamo in una situazione assai diversa [Diotallevi 2010b].
- f. Parimenti è evidente la impossibilità di attribuire la funzione della religione ad una qualsiasi forma di religione civile [Luhmann 1978]; semmai sempre più spesso è possibile osservare poteri politici che (nella forma di *moderate secularism*<sup>4</sup>) tentano di resuscitare un po' di religione per puntellare i loro (sempre più improbabili) progetti di sovranità, preferendo la religione alle vecchie ideologie [Scarpari 2015].
- g. Chi conosce il contributo che da un *medium* specializzato viene alla formazione ed al funzionamento di un sottosistema societale funzionalmente differenziato [Luhmann 1997b: 338ss, 358], coglie facilmente quanto (molto, anche se non tutto) dello stato di diffusa e profonda sperimentazione in cui versa la religione della società dipende dal fatto che, al momento, la religione non ne disponga [Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 197ss]. La competizione tra religioso e *secular* [Stolz, Koenemann 2016] e tra religioso e *leisure* mostra il

---

3. Perdendo così la occasione di partecipare ad un *contingent constitutional moment* [Teubner 2019c, 182].

4. Modood [2012]; McGhee [2013]; Diotallevi [2015].

crescente insuccesso dei vecchi modi (confessionali) di comunicazione religiosa. Anche fenomeni come la diffusa *commodification* o la altrettanto diffusa *brandization* della religione possono tranquillamente essere letti come ricerca di *medium* alternativi [Einstein 2008, Usunier, Stolz 2014].

Riassumendo: per alcuni problemi cruciali la religione contemporanea non ha ancora trovato soluzioni capaci di divenire *standard* o per lo meno dominanti (come fu ad esempio per la forma confessionale di religione). L'ordine sparso con cui ciascuna tradizione religiosa, e spesso addirittura ciascuna delle sue correnti interne, compie i propri esperimenti, aumenta la probabilità che prima o poi venga trovata una risposta adeguata. Allo stesso tempo, però, questa medesima diffusa e profonda sperimentazione costituisce anche un fattore di rischio per la autonomia della religione. In condizioni del genere la religione non solo è più esposta alla competizione di equivalenti funzionali o al veder scivolare il suo problema di riferimento in un cono d'ombra, ma anche al rischio di finire di nuovo sotto il controllo di attori politici o/e questa volta magari economici [Turner 2011].

Nel prosieguo del contributo ci si concentrerà su uno solo dei punti appena ricordati, quello relativo al *medium* della religione. Le ragioni di questa scelta sono molte ed è sufficiente ricordarne solo alcune. Se il *medium* è quella istituzione che può recare impresse e comunicare forme dipendenti da un codice [Luhmann 2023, 13ss] e che, soprattutto, è in grado di abbassare – anche attraverso il collegamento ad efficaci meccanismi simbiotici – la improbabilità che tale comunicazione abbia successo, è facilmente comprensibile la ragione per la quale la disponibilità di un *medium* dedicato risulta cruciale per la formazione di un sottosistema della società costituito da comunicazioni di un certo tipo (religiose nel nostro caso) e solo da quelle. Il grado di improbabilità di successo di una comunicazione specializzata è ancora più elevato del già elevato grado di improbabilità di successo di una comunicazione in generale [Luhmann 1981a]<sup>5</sup>. Se il *medium* specializzato funziona poco o addirittura manca, il relativo sottosistema deve affrontare una situazione forse non impossibile, ma certo molto più

---

5. Di qui il nesso tra *medium* e 'capitale sociale', o con maggior precisione, tra *medium* e fiducia e dunque anche tra riti e fiducia [Luhmann 2002a].

difficile<sup>6</sup>. Sicché la indisponibilità per la religione di un *medium* proprio, oltre che costituire un problema in sé, influisce anche – direttamente o indirettamente – su tutte le altre difficoltà di cui s'è detto.

### 3. *Il caso serio del medium specializzato*

Il formarsi di un sottosistema societale funzionalmente specializzato ed il suo grado di efficienza dipendono, non in assoluto ma in misura molto importante, dal funzionamento di un *medium* dedicato. Esso non deve essere sempre lo stesso per ciascuna fase della vicenda di quel tipo di comunicazione. Può mutare e può assumere una articolazione minore o maggiore, come quando il codice primario viene affiancato da un codice ausiliario oppure da un codice secondario.

I tratti del *medium* religioso attualmente in crisi (la fede nella sua accezione confessionale), crisi sulla quale Luhmann si sofferma quasi in ogni scritto dedicato alla religione, costituiscono in questa sede un buon punto di partenza, se non altro perché rivelano la difficile reversibilità di quella crisi e dunque la urgenza della questione<sup>7</sup>. La soluzione confessionale al problema del *medium* religioso, la fede come serie di proposizioni da confessare solennemente e pubblicamente, vede il *medium* in relazione alla combinazione tra un codice primario, immanenza/trascendenza, ed un codice secondario, la morale [Luhmann 2023, 135-143; Luhmann 1989, 294-298].

I lavori di Luhmann non si limitano a studiare il funzionamento del *medium* confessionale e le ragioni della sua crisi. Essi tra l'altro riconoscono che gli stati di *trance* generati nel corso di riti hanno svolto a lungo la funzione di *medium* religioso, ma sappiamo anche che questo si è verificato in condizioni caratterizzate da livelli di complessità e contingenza sociali di molto inferiori a quelli della società contemporanea [ivi, 147ss]. Sappiamo anche che nessuna forma di *religion civile* può ambire al ruolo di equivalente funzionale della religione in senso proprio [Luhmann 1978] a meno di non divenire, come nel caso della laicità, vera e propria “religione politica” [Diotallevi 2010b; Mathoez 2012], il che però

---

6. Ad es. a difficoltà a non raggiungere o mantenere quel livello minimo essenziale di interna *requisite variety* [Luhmann 2023, 244-245].

7. Per una difesa della fede come *medium* Dinkel [2001], Schneider [2011].

riporterebbe al punto di partenza in quanto anche questa avrebbe bisogno di *medium*. Sappiamo inoltre che Luhmann non ha neppure trascurato di prendere in considerazione la possibilità di dare soluzioni diverse da *trance* e fede al problema del *medium* della religione e tipologicamente più rare. Quella sulla quale Luhmann più si intrattiene consiste del tentativo di distinguere nella chiesa tra membri numerari (appartenenti più di nome che di fatto) e membri effettivamente attivi [Luhmann 1977, 151ss]. Insomma, dall'insieme dei risultati forniti dall'analisi luhmanniana, si può ritenere che il problema del *medium* religioso è serio, che alcune strade appaiono oggi impraticabili a causa della forma assunta dalla società contemporanea, ma anche che nulla impedisce altri tentativi.

In questo modo siamo giunti al punto di svolta del ragionamento. Ora la ipotesi che si sta discutendo può essere riformulata come segue: *ci sono elementi per ritenere che, nel quadro della sperimentazione in corso nel sistema religioso globale, abbia avuto luogo un tentativo importante di elaborare ed adottare un diverso medium religioso e che tale tentativo abbia avuto al centro una particolare forma di rito?* Detto altrimenti: ci sono elementi per ritenere che si sia tentato di dotare la religione di un *medium* e che per far questo si sia tentato di sfruttare alcune potenzialità del rito non valorizzate nel caso di riti che hanno al centro stati di *trance* o/e che optano per una pura e semplice reificazione del sacro?

Di fronte a tale questione non conviene arrestarsi all'impetuoso ritorno al rito in corso da molti decenni in tutto il *global religious system*, ma provare a guardarci dentro. Ciò che interessa non è tanto l'imponente evidenza del ritorno al rito quanto innanzitutto *che* nel sistema religioso globale sul rito si stia lavorando laddove si ricerca un nuovo *medium* e poi *se* in questo lavoro è emerso qualcosa di nuovo e di rilevante, indipendentemente dal fatto che tale novità si sia affermata o meno.

#### 4. Il rito nella sociologia di Luhmann

Ci sono temi sociologici o fenomeni sociali che sotto la lente di ingrandimento luhmanniana si trasformano in qualcosa di irricognoscibile. Non è però questo il caso del rito. Se in materia Luhmann aggiunge qualcosa al già noto, lo fa muovendosi all'interno del perimetro assegnato al concetto da parte di alcuni

dei principali studiosi contemporanei dei fenomeni rituali<sup>8</sup>, da Rappaport [1999] a Collins [2004] per far solo due nomi.

Se si guarda alla letteratura prevalente nelle scienze sociali, il rito è essenzialmente un fenomeno comunicativo [Collins 2007, 675] e tale resta anche quando è celebrato da un individuo apparentemente isolato [Woodhead 2015, 227], persino nel caso della preghiera individuale [Genova 2015]. Il rito esiste solo se e quando è agito<sup>9</sup>. Il rito consiste di una sequenza più o meno invariante di atti ed espressioni formalizzate e non interamente codificate da coloro che danno luogo alla sequenza rituale [Rappaport 1999, 24-51]. Il rito è *medium*: può assumere forme diverse e veicolare significati diversi, e ciò nonostante resta riconoscibile come rito. Nel rito il corpo gioca un ruolo decisivo [*“ritual is essentially a bodily process”* Collins 2004, 53; anche Turner 2006, 2017]. Inoltre, il rito esige miti che lo interpretino [Rappaport 1999, 134-138]. Il rito ha una profonda influenza sull'ordine sociale, sia in termini generali sia con riferimento ai campi di potere e di autorità che produce. Per chi guardi da un punto di vista luhmanniano, di grande utilità risulta una tesi di Rappaport [ivi, 51]: “Comprenderlo come una modalità di comunicazione non restringe affatto la nozione di rito. Al contrario, ciò implica una nozione più estesa di comunicazione”. Collins [2004, 2] aggiunge altri caratteri a quelli appena menzionati: la capacità di generare una distinzione chiara tra coloro che partecipano e coloro che non partecipano, la capacità di focalizzare la attenzione dei partecipanti<sup>10</sup>, di creare un clima emotivo condiviso, di produrre effetti duraturi quali senso di appartenenza, oggetti sacri, energia emotiva. Collins, in esplicito dissenso da Weber, afferma che nei riti e non nelle credenze è la forza della religione [Collins 2015, 9]<sup>11</sup>.

---

8. Per un panorama, Draper [2020]; Ammerman [2020]; Bell [1997]; Hornborg [2021]; Rosati [2009]; Stolz [2020].

9. Diversamente dal teatro il rito non ha *audience* [Rappaport 1999, 39c e questo la dice lunga sul tentato suicidio di quelle chiese, come larghi settori di quella cattolica, che hanno puntato sulla spettacolarizzazione dei riti illudendosi che fosse una strategia di contrasto al declino della partecipazione ai riti religiosi, mentre tale declino non solo ne veniva agevolato, ma addirittura accelerato, ed insieme veniva sciolto il nesso tra rito e capitale sociale [Piselli 2001, 50].

10. Con particolare attenzione alle zone liminali [Renfrew 2007, 115].

11. E questo basterebbe a riaprire la questione sociologica del cattolicesimo.

Anche per Luhmann il rito non è che comunicazione. Del resto, se fosse altro, non ricadrebbe nel campo di competenza della sociologia [Luhmann 1998, 137]<sup>12</sup>. Anche per Luhmann è un possibile *medium* comunicativo poiché è in grado di restare impresso da forme diverse senza con ciò perdere la sua realtà di sostrato facilmente identificabile [Beyer 2009, 99-101]. Ciò che per Luhmann contraddistingue ciascun evento rituale è che in esso la differenza tra emissione (*Mitteilung*) ed informazione è ridotta al minimo [ivi, 107], a quanto basta per comunicare che si sta comunicando o a comunicare che non si sta comunicando altro che la comunicazione e la sua costitutiva eccedenza rispetto a qualsiasi evento od episodio di comunicazione [Luhmann 1997b, 235: “*Kommunikationsvermeidungskommunikation*”]. Per Luhmann il rito serve a controllare il rischio proprio di ogni comunicazione [Luhmann 1977, 87]: il rischio dell’insuccesso ed anche il rischio di venire malamente attribuita<sup>13</sup>. Anche il rapporto tra rito e corporeità ha un preciso riscontro in Luhmann: come per ogni *medium*, anche il rito ha molte più probabilità di funzionare se riesce a contare su efficaci meccanismi simbiotici [ivi, 129-130; Luhmann 2023, 159].

Se si raccolgono anche solo gli elementi sin qui richiamati della teoria del rito adottata da Luhmann, non solo non ci si trova di fronte a qualcosa di incompatibile con quanto sostenuto in materia dalla prevalente letteratura scientifica contemporanea, ma si osserva anche prendere forma un evento che per la teoria luhmanniana riveste una grande importanza.

Se una comunicazione di tipo rituale effettivamente ha successo – nulla infatti preserva il rito dalla improbabilità e dalla contingenza di ogni altro evento comunicativo –, essa si dà come evento comunicativo che immediatamente è anche elemento del sistema società. Nella società, ovvero tra tutti gli eventi comunicativi di qualsiasi genere, la comunicazione rituale costituisce l’unico tipo di evento comunicativo che comunica solo la comunicazione o poco più. Dunque, se per Luhmann il sociale è fatto di comunicazione, il rito è l’evento in cui della comunicazione si comunica (e avviene come) quasi solo ciò che la caratterizza e

---

12. Anzi: è forma intensificata di comunicazione [Luhmann 2001, 18-19] e la religione è comunicazione con “dio” – se vogliamo usare una delle tante semantiche religiose – e non su dio [Luhmann 1988, 232ss].

13. Qui già si annuncia l’insanabile conflitto tra rito e organizzazione [Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 163].

la distingue<sup>14</sup>. Così che neppure dal punto di vista luhmanniano stupisce che il rito possa avere una grande influenza sulla forma del sistema società, sull'ordine sociale [Hendelman 2006], in relazione alla forma tra le molte possibili con cui il rito effettivamente si dà ed al rilievo che nella società gli viene riconosciuto oppure negato. A riguardo, è sufficiente pensare anche solo all'opposizione radicale tra principio rituale e principio organizzativo – su cui torneremo ancora a breve – oppure al fatto che il rito impone la esigenza di un mito che interpreti l'ininterpretabile, il paradosso, foss'anche nella forma di un “eloquente silenzio” [“beredten Schweigens”, Luhmann 1986, 58].

In breve, sin qui si è visto che Luhmann parla di rito e che lo fa sì con un linguaggio diverso da quello di autori importanti che di rito si sono occupati, ma anche con esiti alla fin fine non così divergenti come invece avviene per altri temi sociologici. Semmai, nel caso del rito, Luhmann fornisce qualche possibilità analitica aggiuntiva, ma anche in questo caso senza allontanarsi troppo da confini più o meno condivisi con quegli stessi autori. Ad esempio, disponendo dei concetti di *medium* e di codice (o forma), a Luhmann riesce di impostare in modo singolarmente chiaro il problema di come riconoscere un rito religioso ed un rito non religioso, senza essere costretto ad attribuire qualità religiosa ad ogni rito.

Con ciò siamo giunti al passaggio più delicato del ragionamento. Tale passaggio può essere formulato in termini interrogativi. *Nella ricerca in corso nelle scienze sociali è emerso qualcosa che affina le nostre conoscenze sul rito in modo utile al discorso che stiamo svolgendo? Eventualmente, questo qualcosa può essere riformulato per mezzo degli strumenti offerti da Luhmann? E, se sì, questa riformulazione aiuta ad osservare un tentativo importante di dotare la religione di un nuovo medium proprio rivolgendosi a prassi rituali di tipo significativamente diverso da quelle in genere considerate da Luhmann ed in particolare di tipo diverso dagli stati di trance?*

## 5. C'è rito e rito

Lo spunto per mettere in evidenza alcune ulteriori potenzialità della analisi luhmanniana dei riti proviene da un lavoro di C. Humphrey e J. Laidlaw

---

14. La filosofia della “vetero-europea” avrebbe forse parlato di “essenza” o di “origine”?

[Humphrey, Laidlaw 1994] dedicato ad un insieme di riti *Jain* noti con il nome di *puja*<sup>15</sup>. I due autori recuperano da J. M. Atkinson [1989] una distinzione dotata di solide radici (Mauss, Weber e Skorupski tra gli altri) e la riformulano come tensione tra riti *performance-centred* e riti *liturgy-centred*.

Per Humphrey e Laidlaw il rito è *azione*, ma un tipo di azione molto particolare. Infatti, la ritualizzazione di una azione fa perdere ad essa la sua qualità ontologica cruciale: essere diretta dalla intenzione dell'agente. Anche la azione rituale è mossa da una intenzione, ma tale intenzione – a differenza di quanto avviene negli altri tipi di azione – non è definita da colui che la compie e che partecipa al rito. Nel rito la relazione tra intenzione ed azione è trasformata [Humphrey, Laidlaw 1994, 90] “invertita” [Humphrey, Laidlaw 2007, 256], capovolta. Nel caso del rito, l'attore “riceve” l'intenzione già definita, e ciò persino nel caso limite studiato da Humphrey e Laidlaw in cui gliene viene prescritta nessuna. Con ciò la azione rituale non perde nulla in termini di libertà: chi partecipa ad un rito lo fa comunque coscientemente e liberamente [Humphrey, Laidlaw 1994, 5, 100, 260].

Sin qui non si tratta ancora di una sostanziale novità rispetto a quanto già acquisito in materia di rito dalle scienze sociali. Tuttavia, se si tiene fermo questo punto, più nitida appare la distinzione che Humphrey e Laidlaw introducono tra riti *performance-centred* e riti *liturgy-centred* [si veda anche Rappaport 1999, 169]. È su questa distinzione che dobbiamo ora concentrare l'attenzione.

Humphrey e Laidlaw dopo aver chiarito che un certo grado di inversione dell'intenzione si dà già nei *performance-centred rituals*, mostrano chiaramente che in questi la inversione dell'intenzione si verifica in misura non così radicale come nei riti *liturgy-centred* a causa dei limiti comportati da altre istanze cui il rito *performance-centred* deve corrispondere. I riti basati su *performance*, infatti, risultano inevitabilmente molto meno formalizzabili, sono esposti a continue variazioni, dipendono dalla necessità di provocare determinate reazioni nel pubblico e dal bisogno di incontrarne e possibilmente soddisfarne le aspettative. Di pubblico del resto si deve parlare a proposito di coloro che presenziano alla produzione di comportamenti e/o di oggetti da parte del *performer* del rito. Di questo pubblico si potrebbe anche dire che partecipa al rito, ma certamente non si può trascura-

---

15. Per alcune osservazioni in qualche caso critiche Collins [2007, 683]; Jensen [2020, 93].

re il fatto che vi partecipa con un ruolo per tanti versi minore rispetto a quello del *performer* [Humphrey, Laidlaw 1994, 8-11]. Al contrario, per Humphrey e Laidlaw man mano che il processo di ritualizzazione di una azione assume forme più radicali, i tratti degli atti rituali divengono sempre più formalizzati e determinati in anticipo, sempre meno dipendono dalle intenzioni degli attori che li eseguono. La assenza di un *performer*, almeno in linea di principio, rende tutti i partecipanti dei concelebranti. In breve, sono classificate come *liturgy-centred* (d'ora in avanti: riti liturgici, o semplicemente: liturgie)<sup>16</sup> quelle sequenze di azioni delle quali è stata compiuta una radicale ritualizzazione. Del resto, osservano Humphrey e Laidlaw, non è un caso se dopo un *performance-centred ritual* ci si chiede se il rito “ha funzionato?”, mentre dopo un rito liturgico ci si chiede se “è stato eseguito nel modo giusto?” [ivi, 11].

Rispetto ai *performance-centred rituals*, tra i quali rientrano a pieno titolo quelli al cui centro sono stati di *trance* [ivi, 9] e ai quali Luhmann dedica la maggior parte di attenzione quando tratta di riti religiosi, i riti di tipo liturgico appaiono più distanti rispetto alle istanze di teatralità e invece molto più conformi a tutti i caratteri distintivi del rito [ivi, 89]. In particolare, nelle liturgie: la azione rituale ha carattere non intenzionale, è stipulata prima che il rito si svolga, le azioni rituali sono percepite in modo disgiunto (come singoli elementi, come “archetipi”), possono e debbono essere apprese dai futuri partecipanti al rito. Inoltre, nei riti di tipo liturgico è particolarmente evidente sia la assenza di ogni funzione strumentale sia la forza con la quale sono richieste interpretazioni del rito stesso [ivi; 12]. Infatti, i riti di tipo liturgico – ennesimo tratto che li distingue tanto dalla magia quanto dai riti basati su *performance* – hanno per scopo anche quello di aprire interrogativi cognitivi e, dunque, di stimolare alla riflessione chi vi prende parte. Per tutte queste ragioni, a giudizio di Humphrey e Laidlaw, i riti liturgici risultano più adeguati dei riti incentrati su *performance* quando si tratta di postulare una marcata trascendenza<sup>17</sup> rispetto all'ordinario agire sociale.

Per queste ragioni merita una attenta valutazione la possibilità che i riti di tipo liturgico possano svolgere la funzione di *medium* religioso in modo diverso da come essa viene svolta dai riti basati su *performance* – quali gli stati di *trance* –.

---

16. I riti liturgici anche la cruciale capacità di limitare la *emotional domination* [Collins 2020, 116].

17. La “*great transcendence*”, la trascendenza di “terzo livello”, la più radicale secondo la scala proposta da T. Luckmann [1990, 129].

Tale valutazione può essere condotta anche rimanendo all'interno del perimetro teorico luhmanniano e con risultati utili [Beyer 2009, 105-109; Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 229ss].

i) *Se* secondo Luhmann il rito è quel tipo di comunicazione che non azzera, ma riduce al minimo la differenza tra emissione ed informazione [Luhmann 1997b, 236; Luhmann 2023, 147; Beyer 2009, 105-107], e *se* secondo Humphrey e Laidlaw nel rito di tipo liturgico non avviene alcuna *performance* ovvero nulla che possa quasi immediatamente imporsi alla attenzione come altro dagli elementi costanti del rito, *allora* nella comunicazione che avviene nella liturgia e come liturgia la comprensione (che è sempre comprensione della differenza tra emissione ed informazione) è spinta dalla assenza di una *performance* e/o di ogni oggetto sacro a distinguere che ciò che si sta comunicando (la informazione) è la comunicazione e poco più<sup>18</sup> [Beyer 2009, 107-108]. Per questo un rito di tipo liturgico può perseguire lo scopo di comunicare la comunicazione, o poco più, in misura molto più radicale di quanto possa un rito *performance-centred*. In quest'ultimo la distinzione marcata sembra imporsi da sé, la comprensione è sfidata a tracciare la sua distinzione in uno spazio minimo e in continua riduzione.

In termini luhmanniani [Luhmann 1990, 253ss; Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 45ss], partecipare ad un *liturgy-centred ritual* implica non attribuire la selezione della informazione a colui, colei o coloro cui viene attribuita la selezione della emissione che manifesta quella informazione: dunque non ai sistemi psichici presenti e partecipanti allo stesso rito e neppure esclusivamente a chi tra di loro in questo stesso rito eventualmente eserciti un ruolo primario e/o di presidenza. Semmai, alla emissione di chi partecipa alla liturgia può essere attribuita la intenzione [o ragione o motivo, Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 45] di mettersi a disposizione per una emissione collegata ad una informazione che però è frutto di una selezione non operata da lui, lei o loro.

Nella comunicazione di tipo liturgico non si nega affatto che la informazione in questione sia frutto di una selezione. Semplicemente tale selezione non è attribuita ad uno o più dei sistemi psichici presenti con i propri corpi e partecipanti al rito, ma – si potrebbe forse dire – è attribuita ad una persona [Luhmann 2018a, 136ss], in quanto in qualche modo *partner* di comunicazione, coinvolta in un

---

18. Fermo restando che ogni comunicazione comunica anche che è comunicazione [Luhmann 1997b, 86].

caso per quanto estremo di doppia contingenza, ma del cui corpo si sa nulla se non che certamente non è presente o per lo meno non lo è al modo in cui lo sono quelli degli altri sistemi psichici che partecipano al rito. È cosa ovvia che, in prospettiva luhmanniana, non fa alcuna differenza che il processo di attribuzioni appena descritto corrisponda a qualcosa di “vero” o di “non vero” nel senso di corrispondente o meno alla “realtà”, che sia frutto di immaginazione, suggestione, finzione o chissà cos’altro. Ciò che interessa è solo la differenza tra quanto avviene in una liturgia e quanto avviene in un *performance-centred ritual* nel quale, invece, la produzione per via di selezione dell’informazione viene attribuita al *performer* della emissione che manifesta quella stessa informazione. Né cambia qualcosa qualora si assuma che la *performance* avviene in stato di *trance* o di possessione del *performer* da parte di chissà quale altra entità trascendente. Nel caso del rito *performance-centred* il corpo del *performer* (e/o un qualche oggetto su cui esso abbia influito) rappresenta quest’altra entità, mentre nel caso della liturgia non si dà nulla di paragonabile. La liturgia si sviluppa erodendo continuamente e il più possibile quel pochissimo che ancora distingue la informazione dalla emissione. In fondo, con la differenza tra riti basati su *performance* e liturgie siamo ancora una volta di fronte alla differenza tra *sacro* e *santo*.

Pur non essendo certamente concetti intercambiabili, quella che Humphey e Laidlaw chiamano inversione della intenzione e quello che Luhmann definisce comprensione di una comunicazione in cui è ridotta al minimo la differenza tra emissione ed informazione, indicano entrambi, secondo i rispettivi paradigmi, fenomeni con almeno una importante porzione in comune. Partecipando ad una liturgia ciò che si comprende (nel significato luhmanniano del termine) è che la comunicazione è una catena di eventi la cui origine è sempre anteriore al singolo evento o al singolo episodio di comunicazione e che non è riducibile all’intervento di un qualsiasi sistema psichico che vi prende parte. La liturgia comunica una verità sulla comunicazione non comunicabile altrimenti. La liturgia comunica qualcosa che la società è e che nella società ci si limita a dare per scontato: che prima di ogni episodio di comunicazione si è data altra comunicazione e che dopo ogni episodio di comunicazione sarà ancora possibile altra comunicazione [Luhmann 1990, 629].

Se per la teoria luhmanniana è vero che “un Dio, presente ovunque e raggiungibile tramite la comunicazione, pur non facendo parte della società” [ivi, 631-632] costituisce “una eccezione unica” e, allo stesso tempo, che il modo in cui “la società

contraddice se stessa, ricavando da ciò la sicurezza sul fatto che l'autoriferimento non è privo di senso e che al principio non sta la identità, ma la differenza”, allora è evidente che la partecipazione alla comunicazione *con* un dio che *non* fa parte della società, se deve avvenire in forma di rito (sarebbe possibile altrimenti?<sup>19</sup>), avviene in forma un poco meno inadeguata quando il rito ha la forma di liturgia piuttosto che di *performance-centred ritual*. Ciò conferisce una importanza sociale *ben-più-che-solo-religiosa* al fatto che in una società funzioni come *medium* religioso un tipo di rito piuttosto che un altro o né l'uno né l'altro o nessuno.

ii) Della capacità del rito liturgico di lasciarsi imprimere la forma del codice religioso trascendenza/immanenza, e dunque di poter funzionare come *medium*, s'è già detto e dunque la espressione “riti religiosi di tipo liturgico” o “liturgie religiose” non crea problemi di principio dal punto di vista luhmanniano ed anzi risulta di notevole precisione ed operazionalizzabilità. Su questa base è possibile osservare un altro aspetto della differenza tra le due forme opposte di rito. Mentre nei riti basati su *performance* la distinzione tra indeterminabile o indeterminato e determinabile o determinato, tra trascendente ed immanente, è posta in primo piano attraverso la attribuzione di valore trascendente ad una *performance* e/o ad un oggetto sacro, cui è attribuito il valore di *re-entry* [Luhmann 2023, 10-11], nelle liturgie la stessa distinzione è come continuamente spostata un poco di più verso l'orizzonte del senso. In un modo o nell'altro, nelle liturgie avviene la tendenziale consumazione pressoché senza residuo del sacro ed appunto in tal modo la distinzione tra immanente e trascendente si sposta sempre più verso l'orizzonte. Nelle liturgie il paradosso del codice religioso non viene superato, ma fino all'estremo del possibile (mai del tutto, quindi) disvelato, reso un poco meno opaco, negato un poco meno efficacemente [Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 168]. Viene, per così dire, cancellato, ci viene continuamente messa una croce sopra, senza poter però con ciò evitare del tutto che la cancellatura o la croce funga anche da indicazione. Alla fine non manca chi per operare il sacrificio (la quanto più possibile consumazione del sacro) ricorre alla parola (invece che a qualcosa di “più sostanzioso”),

---

19. Di qui potrebbe partire una riflessione sul nesso o sulla distanza tra rito liturgico e amore [Luhmann 1985, 7-9]. Di questo, però, eventualmente in altra circostanza. In quella sede si dovrebbe affrontare anche la questione della relazione tra il *medium* religioso nella forma di liturgia e gli altri *media* specializzati rispetto al rapporto tra esperire ed agire di *Alter* e di *Ego*.

parola che per costituzione non può durare più di un attimo, ma che un attimo pur dura, e affida la parola non alla pietra o alla polvere ma all'ascolto.

In prospettiva luhmanniana è a questo punto possibile osservare quanto sia ingenuo e controproducente il ricorso a mezzi di diffusione digitali operato da autorità ed organizzazioni ecclesiastiche al fine di allargare la partecipazione ai riti religiosi<sup>20</sup>. Il differimento temporale della comprensione rispetto alla emissione che quel tipo di mezzi di diffusione comporta [Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 73-74 e 111-115], sabota alla radice lo specifico delle liturgie<sup>21</sup>, riesce nella letale impresa di riportarle a spettacolo, di ridurle ad oggetto, loro che avrebbero invece la funzione di contrastare la reificazione della *re-entry* religiosa.

iii) La combinazione delle due caratteristiche appena ricordate manifesta enormi implicazioni quando si tratta di osservare la capacità della religione di osservare in se stessa e nelle altre forme di comunicazione (specializzate o no) il “necessario” o “naturale” (cui si ricorre per deparadossalizzare la osservazione [Luhmann 1986, 46-47]) come esso stesso radicalmente contingente. Del resto, precisamente in tale capacità consiste la funzione della religione, ovvero nel comunicare la “presenza dell’assente” [Luhmann 2023, 25], trasformare la complessità indeterminata od indeterminabile in complessità determinata o determinabile. Nelle liturgie tale funzione è assolta non già dando apparenza di necessità al mondo intero od a qualche suo frammento, ma non risparmiando al mondo o ad alcuna sua porzione (fenomeni religiosi inclusi) la condizione della contingenza. Le liturgie dispiegano un *saeculum*, un orizzonte secolare entro cui nulla si dà di non contingente. Forse questa *saecolarizzazione* va più a fondo di quell’altra, quella che mira ad un mondo del tutto autoconsistente [Diotallevi 2013, 124ss, 2017, 207ss].

---

20. Si veda Collins 2020 per una prima valutazione dell’impatto dei periodi di forzato distanziamento sociale sui riti. Per l’impatto critico delle nuove tecnologie sulle liturgie Turner J. 2020. La rivoluzione dei mezzi di diffusione avvantaggia la *popular religion* sulla religione delle élites, penalizza i riti di tipo liturgico, favorisce la *illiteracy* anche in ambito religioso ed il *religious consumerism*, e complessivamente la religione e la religiosità di quello che un tempo veniva denigratoriamente chiamato “terzo mondo” [Turner 2008, 227-232].

21. Si tenga presente non solo il collegamento tra le tre selezioni (che rispettivamente danno luogo a emissione, informazione e comprensione), ma anche che esse sono unite in un unico atto di attenzione [Luhmann 1990, 256].

iv) Essenzialmente, un rito di tipo liturgico comunica che la comunicazione non *dipende del tutto da*, né che è *a completa disposizione di*, ovvero comunica che la comunicazione non *inizia davvero da* né *davvero ha termine in* alcun sistema capace di senso, psichico o sociale che sia. Questo costituisce una sfida insidiosissima innanzitutto per un tipo di sistema sociale: l'organizzazione. La liturgia, infatti, comunica che la comunicazione non ha inizio neppure da una decisione per quanto autorevole o autoritaria, neppure da una decisione proveniente dal vertice di una gerarchia.

Liturgia ed organizzazione hanno più di qualcosa in comune, a cominciare da fatto che né l'una né l'altra sono fenomeni sociali originari. Sia l'una che l'altra compaiono solo ad un certo punto della evoluzione sociale<sup>22</sup>. Entrambe trattano di contingenza e di attribuzione distinguendosi per il modo opposto di risolverne il "mistero" [Luhmann 2003, 37. 48; Baraldi, Corsi, Esposito 2021, in part.164]. Le organizzazioni tendono a mettere un tappo o una pezza difficilmente riconoscibile su qualcosa che le liturgie cercano disperatamente di lasciare aperto [Luhmann 2005, 105]. Ciò, malgrado le liturgie abbiano bisogno di organizzazioni (di tipo ecclesiastico ad es.) e le organizzazioni di riti [Korschmann, McDonald 2015]; e malgrado la modernità, soprattutto se avanzata, abbia bisogno delle une e delle altre<sup>23</sup>.

Se si considera il modo in cui Luhmann dissipa l'alone di mistero che occulta le premesse della decisione, mistero dal quale malamente e solo apparentemente si fugge quando ci si rifugia dietro l'alibi del decisore e del suo eventuale carisma [Luhmann 2005, 112-113], allora si può comprendere meglio che tra le funzioni collateralmente svolte dalla liturgia vi è anche quella di tentare di tenere sgombra da ogni usurpatore l'origine e la fine della comunicazione<sup>24</sup>.

---

22. Nel significato strettamente luhmanniano del termine.

23. Forse i primi passi della modernizzazione andrebbero cercati un prima del XVI-XVII secolo. Potrebbe esserne traccia a buon titolo la istituzionalizzazione del conflitto tra organizzazioni con diverse priorità funzionali [Diotallevi 2014]. Ciò renderebbe di ancor più grande interesse il controverso tema del *katéchon* [Cacciari 2013].

24. Forse si potrebbe riflettere sul ruolo delle liturgie, a differenza di altri *medium* religiosi, di cooperare a modelli di ordine sociale eterarchici o poliarchici [Diotallevi 2014], la differenza tra *religious freedom* e *laïcité* potrebbe rivelarsi un buon esempio [Diotallevi 2010b].

La comunicazione di fatto si dà. La inosservabilità della società dall'esterno [Luhmann 1997b, 88] ne deriva e nella società a differenziazione funzionale radicalizzata essa è più manifesta che mai. I riti religiosi di tipo liturgico tentano continuamente di ostacolare la sopraffazione di tale osservazione, ed allo stesso tempo con pari forza continuamente *ri-pro*-pongono tale condizione come problema aperto. La comunicazione potrebbe non darsi, eppure si dà, contingente in ogni suo evento [ivi, 190-191], questo è il *Wunder*. La capacità della comunicazione di darsi effettivamente ed allo stesso tempo di non cessare mai di comunicare la propria contingenza è irrisione di ogni pretesa individuale o collettiva sulla comunicazione ed insieme incessante istanza di spiegazione del perché mai si dia qualcosa di così improbabile come la comunicazione. Nel caso una religione intendesse comunicare una rivelazione – nel senso più radicale del termine ‘rivelazione’, magari come gratuita auto-comunicazione di un dio, e senza accontentarsi di mezze misure o di stupire con (immancabilmente miserrimi) effetti speciali –, non sorprenderebbe affatto che lo facesse ricorrendo a riti di tipo liturgico [Beyer 2009, 108-109].

Una volta reinterpreto con strumenti luhmanniani qualche aspetto dei *liturgy-centred rituals* e accertata la loro possibilità di svolgere la funzione di *medium*, è possibile presentare al lettore l'ultima riformulazione dell'interrogativo che ha guidato questo contributo: *nel contesto di sperimentazione variegata, intensa e diffusa che da decenni caratterizza il sistema religioso globale è stato condotto qualche rilevante tentativo di fare, o di tornare a fare, dei riti di tipo liturgico il medium della religione?*

## 6. *Il cantiere del medium religioso ed il caso della riforma liturgica del Vaticano II*

È possibile interpretare la riforma liturgica decisa dal Concilio Ecumenico Vaticano II (convocato nel 1959 e celebrato dalla Chiesa cattolica tra il 1962 ed il 1965) *come un tentativo su larga scala di impiegare o tornare ad impiegare come medium religioso riti di tipo liturgico?*

Il 4 Dicembre 1963 un Concilio Ecumenico riunito intorno al vescovo di Roma – nell'insieme l'istanza magisteriale più elevata all'interno alla Chiesa cattolica, una delle tradizioni religiose più diffuse su scala globale – vota ed approva una costituzione dogmatica – il tipo di documento più autorevole che si possa adottare da parte della Chiesa cattolica – dedicata alla liturgia: la *Sacrosanctum Concilium* [SC].

Per giudizio pressoché unanime [Grillo 2003; Neunheuser 1994] questo testo costituisce l'approdo di un lungo e tormentato processo e il punto di avvio di un processo senz'altro altrettanto tormentato e probabilmente non meno breve.

Sulla base di *SC* [Marsili 1994; Grillo 2003, 19ss; Belli 2013, 160], del resto il primo importante documento approvato da quel Concilio, i) tutto il magistero cattolico e la stessa autodescrizione della Chiesa vengono re-imperniati nel rito liturgico. Questa operazione comporta anche alcune importanti prese di distanza: i.i) dal paradigma del sacro, di un sacro reificato, sulla base di una ricomprensione del sacramento come azione prima che come oggetto [De Lubac 2009; Grillo 2001, 275]; i.ii) dal registro della spettacolarità e della *performance* e dunque dell'esclusivo protagonismo di colui (un esponente del clero) che in precedenza – per lunghi secoli – era stato ammantato di sacro e vissuto e compreso come l'unico celebrante; i.iii) da una prospettiva (che si era fatta strada anche in ambito cattolico) che conduceva ad una interiorizzazione senza residui della religione. Da *SC* e da tutti i documenti del Vaticano II la liturgia è solennemente riconosciuta come “culmine e fonte” della vita dei credenti e della Chiesa: tutto il resto deve essere, o tornare ad essere, coerente con questo dato [Grillo 2001, 270-274, 2003, 60 e 152].

ii) La liturgia cattolica è ricompresa in coerenza alla sua opera: il sacramento<sup>25</sup>. In questa sede è sufficiente ricordare che con tale termine (“sacramento”) dai Padri Latini viene tradotto il greco *mysterion*, termine con il quale si intende significare la indeducibilità della grazia<sup>26</sup>, la assoluta gratuità di un dato e, se si volesse usare un determinata semantica religiosa, si potrebbe anche dire: della comunicazione “con Dio” come condizione creata dalla “autocomunicazione gratuita di Dio”<sup>27</sup>. Anche da un punto di vista sociologico come quello luhmanniano, non è difficile comprendere perché si sia ritenuto che ad un tale scopo ben si prestì quel tipo di comunicazione che della comunicazione è comunicato da

25. Perché non sfugga il rilievo teoretico della nozione Tommasi 2012, 2015, 18-23

26. Di qui la possibilità di un intenso confronto con la fenomenologia contemporanea [Belli 2022, 62, 281-291], ma anche con autori come Nancy e Derrida o Dalfærth ed Olivetti impegnati in un confronto serrato con Luhmann [Boersma 2009].

27. Con la riforma del Vaticano II, sotto la spinta del movimento liturgico, la strada che si intraprende o si torna ad intraprendere è quella di una liturgia “oltre l'intenzione e oltre ogni scopo” [Grillo 2003, 177], di una liturgia che “non è l'azione con la quale gli *uomini* si ricongiungono a Dio, ma è prima di tutto l'azione con la quale *Dio in Cristo* viene a contatto con gli uomini” [Marsili 1994, 105].

riti di tipo liturgico [Collins 2007, 683; Beyer 2009] certamente meglio che non da altri tipi di rito e più ancora da credenze formulate al modo delle confessioni [Belli 2013, 281-296].

iii) La comprensione dei riti sacramentali come riti religiosi di tipo liturgico implica per la Chiesa cattolica anche un ripensamento profondo del rapporto tra rito ed organizzazione religiosa, più precisamente: tra chiesa [come insieme di tutte le comunicazioni religiose: ad es. Luhmann 1977, 267] e organizzazioni ecclesiastiche [la *Amtkirche*: ad es. *ivi*, 57ss, 288, Luhmann 2023, 178s, 188, 262]. Il rapporto tra i due tipi di sistema si fa più lasco senza per questo però – almeno nelle intenzioni dei riformatori – lasciare spazio alcuno ai *performer* religiosi.

iv) Come mostrato da tutti i documenti del Vaticano II, questa operazione di ri-relativizzazione delle organizzazioni ecclesiastiche rispetto alla liturgia (e perciò stesso alla chiesa) costituisce in molti sensi un passo decisivo: per tornare a non confondere i confini delle organizzazioni con i confini della chiesa, per poter tornare a comprendere le due *Città* come *perplexae* e *permixtae* (Agostino), in una parola per ricomprendere la chiesa come totalità delle comunicazioni religiose, ovvero come la società osservata dal punto di vista del sistema religioso [Pannenberg, Luhmann 1978]<sup>28</sup>. Con il che è evidente che la intera società potrebbe risentire di questo cambiamento di forma della comunicazione religiosa e delle sue implicazioni<sup>29</sup>, ovviamente: qualora tale cambiamento si affermasse.

È sulla base di queste ragioni, e di altre che potrebbero agevolmente essere affiancate a queste, che sembra possibile prospettare una, per quanto provvisoria, conclusione alla ricerca qui svolta: il Vaticano II è stato anche (e forse innanzitutto) il punto di svolta di un imponente tentativo di fare (forse di ri-fare) del rito di tipo liturgico il *medium* della religione. Non scandalizzerà, perciò, che una riforma come quella del Vaticano II abbia incontrato tante resistenze [Flanagan 1991; Torevell 2007; Baldovin 2008].

In conclusione, è bene ribadire che il controllo della tesi proposta non è affatto giustificato dal successo del processo di riforma cui essa si riferisce. Come detto, ad oggi non ci sono affatto ragioni sufficienti per parlare di successo della riforma li-

---

28. Forse la teologia, e la sociologia, avrebbero qualcosa da guadagnare se riflettessero più attentamente sulle analogie tra chiesa e mercato.

29. Per esempio, si potrebbe scoprire che le liturgie aiutano ad evitare i sempre più pericolosi eccessi di integrazione sociale [Esposito 2020].

turgica del Vaticano II e forse sono più numerose e pesanti quelle che parlano di un processo ancora in corso e con crescenti segnali di insuccesso. Abbondano le ragioni per dire che le cose hanno preso una piega diversa da quella auspicata dal Vaticano II e hanno seguito un percorso di accelerata divergenza dalle decisioni conciliari<sup>30</sup>.

L'esito al momento più probabile della sperimentazione in corso nel sistema religioso globale non è quello della scomparsa del religioso, ma quello di una sua crescente subalternità al politico o all'economico, subalternità resa possibile non dal pluralizzarsi, ma dal frammentarsi estremo del fronte della offerta religiosa. Tutto ciò non solo non comporta la scomparsa dei riti, ma neppure quella dei riti religiosi. Tutto ciò, e non solo a giudizio di Luhmann, non contrasta affatto con la secolarizzazione – se compresa come rapporto tra religione e primato della *differenziazione* funzionale invece che come *sostituzione* della religione da parte della politica [Diotallevi 2014] – né costituisce una qualche forma di resistenza del religioso a tale processo. Scrive tra gli altri e con particolare chiarezza R. Collins [2015] “Mondo secolare non significa scomparsa della religione, ma la perdita del monopolio sul rituale da parte del religioso”.

Se la ipotesi proposta in questo lavoro risultasse corroborata, sarebbe più facile comprendere come mai chi studia l'impatto della cultura dei consumi sulla società e sulla religione contemporanee, come V.J. Miller, abbia individuato nella prassi liturgica ed in particolare nella *sacramentalità* cattolica una delle non molte risorse a disposizione delle religioni tradizionali – forse la principale – per affrontare ed attraversare la sfida di una modernizzazione radicalizzata [2003, 188ss].

### *Riferimenti bibliografici*

Aldridge, A.  
2013, *Religion in Contemporary World*, Polity, Cambridge.

Ammerman, N. T.  
2020, *Rethinking Religion: Toward a Practice Approach*, American Journal of Sociology, vol. 126, n. 1 (July 2020), pp. 6-51.

---

30. Zillinger, Dreschke, Behrend [2014]; Draper [2014]; Conway [2021]; Lim, Ruth [2011]; Turner [2008, 227-232].

- Atkinson, J. M.  
1989, *The Art and Politics of Wana Shamanism*, University of California Press, Berkeley.
- Baldovin, J. F.  
2008, *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*, Liturgical Press Collegeville, Minnesota.
- Baraldi, C., Corsi, G., Esposito E.  
2021, *Unlocking Luhmann. A keyword introduction to systems theory*, Bielefeld University Press, Bielefeld.
- Beckford, J. A.  
1990, *Nuove forme del sacro*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1986).
- Bell, C.  
1997, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Oxford.
- Bellah, R. N.  
1964, *Religious Evolution*, American Sociological Review, vol. 29, n. 3, (June 1964), pp. 358-374.
- Belli, M.  
2013, *Caro veritatis cardo. L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, Glossa, Milano.  
2022, *Presenza reale. Filosofia e teologia di fronte all'eucarestia*, Queriniana, Brescia.
- Beyer, P.  
2006, *Religions in Global Society*, Routledge, London.  
2009, *Religion as communication: on Niklas Luhmann*, in M. Strausberg (a cura di), *Contemporary Theories of Religion. A critical companion*, Routledge, London, pp. 99-114.
- Boersma, H.  
2009, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford.
- Cacciari, M.  
2013, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano.

Collins, P.

2004, *Interactional Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton.

2007, *Religion and Ritual: A Multi-Perspectival Approach*, in P. B. Clarke (a cura di), *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 671-687.

2015, *The Micro-sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*, in The ARDA Guiding Papers Series ([www.theArda.com](http://www.theArda.com)).

2020, *Charisma: micro-sociology of Power and Influence*, Routledge, London.

Conway, B.

2021, *The sociology of Catholicism: A review of research and scholarship*, *Sociology Compass*, pp. 15-33.

De Lubac, H.

2009, *Corpus Mysticum, L'Eucharisties et li'Eglise au Moyen Age*, Cerf, Paris.

Dinkel, C.

2001, *Glaube als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium*, *Soziale Systeme*, n.7, pp. 56-70.

Diotallevi, L.

2010, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

2014, *L'ordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

2015, *Religion and state in the twenty-first century: the alternative between laicité and religious freedom*, in T. Hjelm (a cura di), *Is God Back? Reconsidering the new visibility of religion*, Bloomsbury, London, pp. 107-117.

2017, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

2019, *Il paradosso di Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

2021, *Il problema della riforma della Chiesa oggi in prospettiva sociologica*, *Prospettiva Persona*, vol. XXIX, pp. 28-50.

2022, *Il compito di una - eventuale - "quarta sociologia della religione italiana". Prima parte*, *Sociologia*, n. 2, a. LVI, pp. 83-97.

2023, *La possibilità di una “quarta sociologia della religione italiana”. Seconda parte*, Sociologia, n. 1, a. LVII, pp. 72-91.

Draper, S.

2020, *Rituals*, in A. Possamai, A. Di Blasi (a cura di), *The Sage Encyclopedia of the Sociology of Religion*, Sage, London, pp. 704-707.

Einstein, M.

2008, *Brands of Faith. Marketing religion in a commercial age*, Routledge, London.

Esposito, E.

2020, *Systemic Integration and the Need for De-Integration in Pandemic Times*, Sociologica, n.14, a. V, pp. 3-20.

Febbrajo, A.

2013, *Introduction*, in A. Febbrajo, G. Harste (a cura di), *Law and Intersystemic Communication. Understanding ‘Structural Coupling’*, Ashgate, Farnham, pp. 1-16.

Flanagan, K.

1991, *Sociology and Liturgy. Re-presentations of the Holy*, St. Martin's Press, New York.

Genova, C.

2015, *Prayer as Practice: An Interpretative Proposal*, in G. Giordan, L. Woodhead (a cura di), *A Sociology of Prayer*, Ashgate, Farnham, pp. 9-24.

Giordan, G., Woodhead, L. (a cura di)

2015, *A Sociology of Prayer*, Ashgate, Farnham.

Grillo, A.

2001, *L'eucarestia corpo reale di Cristo, proposta della Chiesa alla libertà dell'uomo*, in N. Reali (a cura di) *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano, pp. 269-301.

2003, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella Editrice, Assisi.

Handelman, D.

2006, *Conceptual Alternatives to 'Ritual'*, in J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (a cura di), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Brill, Leiden, pp. 37-49.

Hornborg, A. C.

2021, *Rebranding the soul. Rituals for the well-made man in market society*, in J. Cornelio e aa. vv. (a cura di), *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*, Routledge, London, pp. 52-62.

Humphrey, C., Laidlaw, J.

1994, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Clarendon Press, Oxford.

2007, *Sacrifice and Ritualization*, in Kyriakidis E. (a cura di), *The Archeology of Ritual*, University of California, Los Angeles, pp. 255-276.

Jennings, M.

2015, *An extraordinary degree of exaltation: Durkheim, effervescence and Pentecostalism's defeat of secularisation*, *Social Compass*, n. 62, pp. 61-75.

Jensen, J.S.

2020, *What is Religion?*, Routledge, London.

Koch, M.

2015, *From International to World Organizations*, B. Holzer, F. Kastner, T. Werron (a cura di), *From Globalization to World Society. Neo-Institutional and Systems-Theoretical Perspectives*, Routledge, pp. 279-300.

Koschmann, M. A., McDonald, J.

2015, *Organizational rituals, Communication, and the Question of Agency*, *Management Communication Quarterly*, n. 29, pp. 229-256.

Lim, S.H., Ruth, L.

2011, *Lovin' on Jesus*, Abington, Nashville.

Luckmann, Th.

1969, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1967).

Luhmann, N.

1977, *Funktion der religion*, Suhrkamp, Frankfurt.

1978, *Grundwerte als Zivilreligion*, Archivio di Filosofia, pp.51-71.

1981a, *The Improbability of Communication*, International Social Science Journal n. 1, a. XXXIII, pp. 122-132.

1981b *Symbiotische Mechanismen*, Soziologische Aufklärung 3, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp. 228-244.

1985, *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1982).

1986, *Intersubjektivitaet oder Kommunikation*, Archivio di Filosofia, n. 1-3, a. LIV, pp. 41-60.

1989, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in N. Luhmann, *Gesellschaftstruktur und Semantik. Studien zue Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1990, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1984)

1997a, *Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung ueber Gott und die Seelen*, Evangelische Theologie, vol 57, n. 4, pp. 305-319.

1997b, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1998, *Religion als Kommunikation*, in H. Tyrell, V. Krech, H. Knoblauch (a cura di), *Religion als Kommunikation*, Ergon Verlag, Wuerzburg, pp. 135-146.

2001, *Notes on the Project 'Poetry and Social Theory'*, Theory, Society and Culture, n. 1, a. 18, pp. 15-27.

2002a, *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari (ed. or. 1965).

2002b, *La fiducia*, Il Mulino, Bologna (1968).

2003, *Organization*, in T. Bakken, T. Hernes (a cura di), *Autopoietic Organizatiuon Theory. Drawing on Niklas Luhmann's Social Sustems Perspectives*, Abstrakt - Liber – Copenghen, Business School.

2005, *Organizzazione e decisione*, Bruno Mondadori, Milano (ed. or. 2000).

2017, *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 1996).

2018a, *Che cosa è comunicazione?*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 2018)

2018b, *Syrnbiotische Mechanismen*, in N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3, Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, SpringerVS, Wiesbaden, pp.283-304.

2023, *La religione della società*, Franco Angeli, Milano (ed. or. 2000).

- Marsili, S. (a cura di)  
1994, *La teologia della Liturgia nel Vaticano II*, in B. Neunheuser, S. Marsili, M. Augé, R. Civil (a cura di), *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova, pp. 85-106.
- Mathoez, A.  
2012, *Le origini dei culti rivoluzionari 1789-1792*, A&P, Milano.
- McGhee, D.  
2013, *Moderate secularism in liberal societies?*, in G. D'Costa, M. Evans, T. Modood, J. Rivers (a cura di), *Religion in a Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 117-134.
- Miller, V. J.  
2003, *Consuming Religion. Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, Continuum, New York.
- Modood, T.  
2012, *Moderate secularism, religion as identity and respect for religion*, in E. Reed, M. Dumper (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 62-80.
- Neunheuser, B., aa.vv. (a cura di)  
1994, *La liturgia: momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova.
- Pannenberg, W., Luhmann, N.  
1978, *Die Allegemeingueltigkeitder Religion*, Evangelische Kommentare, n. 11, pp. 350-357.
- Piselli, F.  
2001, *Capitale sociale: un concetto situazionale e dinamico*, in A. Bagnasco e aa., *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna, pp. 47-76.
- Rappaport, R. A.  
1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Renfrew, C.

2007, *The Archeology of Ritual, of Cult, and of Religion*, in E. Kyriakidis, *The Archeology of Ritual*, University of California, Los Angeles, pp. 109-122.

Rosati, M.

2009, *Ritual and Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and Self*, Ashgate, Farnham.

Scarpari, M.

2015, *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*, il Mulino, Bologna.

Schelsky, H.

1957, *Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?*, Zeitschrift fuer Evangelische Ethik, n. 1, pp. 153-174

Schneider, W. L.

2011, *Religion und funktionale Differenzierung*, in T. Schwinn, C. Kroneberg, J. Greve (a cura di), *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*, VS Verlag, Wiesbaden, pp.181-210.

Stolz, J.

2020, *Secularization theories in the twenty-first century: Ideas, evidence, and problems. Presidential address*, Social Compass 2020, Vol. 67, n.2, pp. 282-308.

Stolz, J., Koenemnn, J.

2016, *A Theory of Religious-Secular Competition*, in J. Stolz e aa., *(Un)believing in Modern Societies*, Ashgate, Farnham, pp.12-50.

Teubner G.,

2019, *A constitutional moment? The logics of 'hitting the bottom'*, in G. Teubner, *Critical theory and legal autopoiesis*, Manchester University Press, Manchester, pp. 175-212.

Tommasi, F. V.

2015, *Il sacramento come nozione filosofica*, in F.V. Tommasi (a cura di), *Del sacramento che viene all'idea. Storia filosofica di un concetto teologico*, Edizione Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, pp. 7-23.

2012, *Analogia e sacramento. Appunti a partire da Levinas*, Fogli Campostrini, n. 1, a. 1, pp. 176-181.

Torevell, D.

2007, *Liturgy and the beauty of the Unknown. Another Place*, Ashgate, Farnham.

Turner, B. S.

2006, *Body*, Theory, Culture & Society, n. 23, pp. 223-229.

2008, *Religious speech: the ineffable nature of religious communication in the information age*, Theory Culture and Society, n. 24, pp. 219-235.

2011, *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge University Press, Cambridge.

2012, *Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion*, in Gorski P.S., Kim D.K., Torpey J., VanAntwerpen J. Ed. by, *The Post Secular in Question, Religion in contemporary society*, New York, New York University.

2017, *Ritual, belief and habituation: Religion and religions from the axial age to the Anthropocene*, European Journal of Social Theory Vol. 20, pp. 132-145.

Turner, J.

2020, *Online-Ritual and the Active Participation of the Faithful. Digital Technology and the Roman Catholic Liturgy*, in A. E. Grant, A. F. C. Sturgill, C. H. Chen, D. A. Stout (a cura di), *Religion Online. How Digital Technology Is Changing the Way We Worship and Pray*, vol.1, pp. 160-173.

Usunier, J. C., Stolz, J.

2014, *Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, Ashgate, Farnham.

Vanderstraeten, R.

2016, *Parsons on Christianity*, Thesis Eleven, 2016, vol. 132, pp. 50-61.

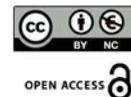
Woodhead, L.

2015, *Conclusion. Prayer as Changing the Subject*, in G. Giordan, L. Woodhead (a cura di), *A Sociology of Prayer*, Ashgate, Farnham, pp. 213-230.

Zillinger, M., Dreschke, A., Behrend, H.

2014, *Trance Mediums and New Media*, in M. Zillinger, D. Martin, et alii, *Trance Mediums and New Media: Spirit Possession in the Age of Technical Reproduction*. Cloth ed. Fordham University Press, 2014.

**Luca Diotallevi** si è laureato in filosofia presso la università “La Sapienza” di Roma. Ha conseguito il dottorato in sociologia presso la università di Parma. È stato *senior fellow* presso il *Center for the Study of World Religions* della *Harvard Divinity School*. Ha trascorso periodi di studio presso le università di Bielefeld, Oxford, Cambridge ed Harvard. Il suo principale interesse di ricerca riguarda i rapporti tra religione e modernizzazione sociale avanzata. È professore ordinario di sociologia presso la Università di Roma TRE.



ELENA ESPOSITO

## Luhmann, sugli algoritmi, nel 1966<sup>1</sup>

**Abstract:** What did Luhmann know in the 1960s about digitization and algorithms? It may sound like a rhetorical question, but Luhmann already had a surprising amount of illuminating and topical ideas on these topics. The article shows it by analyzing the 1966 text *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung*.

**Keywords:** algorithms, machine learning, digitization, artificial intelligence, ambiguity

---

### *1. Problemi di automazione negli anni Sessanta*

Che cosa sapeva Luhmann negli anni Sessanta della digitalizzazione e degli algoritmi? Può sembrare una domanda retorica, ma su questi argomenti Luhmann aveva già una quantità sorprendente di idee illuminanti e attuali, che vorrei mostrare analizzando il testo del 1966 *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung* (Diritto e automazione nella pubblica amministrazione). Uso molte citazioni dirette dal testo di Luhmann, cosa per me insolita, ma spero che la qualità dei riferimenti parli da sé. Naturalmente l'argomentazione alla fine è mia, ma è stata ispirata e costruita con materiali tratti dal testo di Luhmann.

I big data e gli algoritmi di autoapprendimento ovviamente ancora non esistevano, ma Luhmann li stava già anticipando, come rivelano diversi passaggi del testo. Egli, ad esempio, suggerisce che l'idea che le macchine non siano in grado di risolvere problemi di sistema con mezzi diversi da quelli puramente logici:

probabilmente un giorno sarà scardinata con la controargomentazione che è possibile insegnare a una macchina a compiere dei salti logici e che essa può spiegare meglio degli esseri umani perché tali salti dovrebbero essere accettati. Il Carnegie Institute of

---

1. Traduzione dell'articolo in inglese: *Luhmann, on Algorithms, in 1966*, in R. Rogowski (a cura di), *The Anthem Companion to Niklas Luhmann*, London, Anthem, pp. 155-161, 2023. A sua volta è la traduzione de: *Was Luhmann vo der Digitalisierung und von Algorithmen schon wusste*, in T. Beyes, W. Hagen, C. Pias, M. Warnke (a cura di), *Niklas Luhmann am OVG Lüneburg. Zur Entstehung der Systemtheorie*, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 127-133, 2021.

Technology di Pittsburgh sta già lavorando a dei programmi per computer che trattano di problemi non ben definiti, e sono progettati per imitare e forse anche per superare l'approccio umano [...]. E ogni volta che si formulano con precisione i motivi per cui si dovrebbero usare gli esseri umani, si creano nello stesso tempo i presupposti per formulare nuovi programmi che consentono alle macchine di fare lo stesso [Luhmann 1966, 59-60, nota 29, traduzione nostra].

Difficilmente si potrebbe descrivere meglio l'attuale competizione/cooperazione tra esseri umani e macchine nello sviluppo di algoritmi di gioco (e di apprendimento automatico in generale). Nel famoso caso del programma "AlphaGo" di DeepMind per il gioco da tavolo cinese Go, ad esempio, la macchina ha imparato dagli esseri umani come battere i migliori giocatori, che hanno poi imparato dalla macchina come perfezionare le loro strategie, il che ha avuto come conseguenza un ulteriore miglioramento dei programmi [Silver, Hassabis 2016; Metz 2016a, 2016b; Taylor 2016]. Luhmann era al corrente anche dei tentativi di costruire "un programma informatico generale per la risoluzione di problemi che fosse in grado di apprendere" [Luhmann 1966, 44, nota 31, traduzione nostra]: quello che sono oggi gli algoritmi di autoapprendimento.

L'acutezza del testo di Luhmann, tuttavia, non sta solo nella sua lungimiranza, ma soprattutto nel suo approccio. Sebbene Luhmann si riferisse a due ambiti precisi – l'amministrazione e il diritto – il suo testo offre degli spunti di riflessione su alcune delle questioni generali più enigmatiche dell'attuale dibattito sulla proliferazione degli algoritmi intelligenti. Per farlo, a un sociologo non occorre la conoscenza degli ultimi sviluppi della tecnologia, che può essere addirittura fuorviante. Luhmann sapeva che i problemi sociologici sorgono prima di tutto a un altro livello. Già nel 1966 aveva capito che "non si tratta semplicemente di scegliere un nuovo rimedio [...] ma di una decisione strutturale la cui razionalità non può essere stabilita in modo adeguato confrontando i costi" [ivi, 130, traduzione nostra). "L'effetto rivoluzionario dell'automazione amministrativa verrà dai suoi presupposti e dalle sue implicazioni concettuali" [ivi, 141, traduzione nostra], e questo vale anche al di fuori dell'amministrazione. Nel 1966, e oggi ancora di più, il problema è che "non esistono né un quadro teorico comparativo completo né un linguaggio concettuale" [ivi, 1, traduzione nostra] per affrontare questi problemi. Le considerazioni di Luhmann "si basano sull'idea di fondo che

questioni di questo tipo non si pongono né trovano una risposta nel quadro di riferimento convenzionale del pensiero giuridico, né nei modelli economici, probabilistici e statistici di razionalizzazione delle azioni, né nella logica informatica” [ivi, 13, traduzione nostra]. Richiederebbero un “quadro teorico di riferimento più ampio” [*Ibidem*, traduzione nostra]. La sfida dell’automazione (oggi diremmo della digitalizzazione) sta nel fatto che produce una “rinfrescante pressione a pensare”, che ci porta a riconsiderare molte categorie che altrimenti verrebbero date per scontate – e questo proprio grazie alla “fortunata circostanza [...] che le macchine sono così costose” [ivi, 11, traduzione nostra].

A questo livello, Luhmann è straordinariamente illuminante. L’intero libro è ricco di spunti. Qui presento solo alcune questioni che trattano dei punti più controversi e problematici dell’attuale dibattito sulla digitalizzazione e sugli algoritmi, a riprova del fatto che abbiamo ancora bisogno di riflessione al livello della teoria sociologica. Anche se il testo del 1966 non dà delle risposte esaurienti, fornisce già i punti di partenza per rendere il dibattito più fruttuoso ed evitare molti dei vicoli ciechi in cui siamo ancora bloccati.

## 2. *Logica delle macchine e pensiero umano*

Iniziamo dalla questione della “singolarità” (ad esempio Kurzweil 2005), che paventa una situazione in cui le macchine siano in grado di svolgere sempre più compiti che precedentemente erano riservati agli esseri umani (comunicare, produrre autonomamente delle informazioni, decidere e prevedere), che le macchine sanno compiere autonomamente e con pieno controllo operativo. Nel 1966 Luhmann era impegnato in un dibattito con Karl Zeidler, che si chiedeva “se, a quali condizioni e con quali conseguenze legali sia lecito trasferire degli atti amministrativi dall’uomo alle macchine”. Il timore, allora come oggi, era che “se le macchine per l’elaborazione dei dati non sono sufficientemente dominate e controllate dall’uomo, possono produrre segretamente dei risultati assurdi” [Luhmann 1966, 30, traduzione nostra]. L’obiezione di Luhmann è che se lo scopo dell’automazione è “alleggerire l’attività umana cosciente”, l’output delle macchine non può essere “controllato con precisione e incorporato nella coscienza”.

za umana, e non può nemmeno essere previsto in dettaglio” [ivi, 31, traduzione nostra]. Usiamo le macchine proprio per rinunciare in modo controllato al controllo totale. “La misura in cui l’attività della macchina è monitorata da processi coscienti è essenzialmente variabile in modo casuale”, e non può essere il criterio [*Ibidem*, traduzione nostra].

Le preoccupazioni di Zeidler si basano su un errore logico: “che le norme giuridiche si rivolgano solo agli esseri umani non significa affatto che solo l’azione umana possa essere giuridicamente rilevante” [ivi, 31-2, traduzione nostra]. Ci sono molti esempi anche al di fuori della tecnologia – “si pensi alle tegole che cadono dal tetto” [*Ibidem*, traduzione nostra]. Zeidler aveva già osservato che è difficile abbandonare l’idea che le azioni “debbano essere supportate dalla coscienza e dalla volontà degli esseri umani” [ivi, 30 traduzione nostra], anche se la nozione di volontà è incoativa e si tende a identificarla acriticamente con un concetto psicologico [ivi, 32]. Secondo Luhmann, tuttavia, “in ultima analisi non ci sono ragioni razionali per preferire le prestazioni umane a quelle delle macchine” [ivi, 60, nota 24, traduzione nostra].

Le macchine funzionano in modo diverso dagli esseri umani, ed è per questo che sono utili. Seguono una logica che non si basa sul pensiero. La macchina “svolge un compito con dei simboli che possono essere implementati senza dover considerare il senso dell’implementazione e nemmeno il significato di fondo delle regole decisionali (proprio come si possono fare dei calcoli corretti in modo schematico senza tener conto del significato matematico delle regole di calcolo o del senso pratico dei compiti)” [ivi, 45, traduzione nostra].

Proprio nello stesso modo, i programmi di traduzione automatica di oggi lavorano senza comprendere i testi e le lingue tradotte. Gli algoritmi che traducono dal cinese all’inglese non conoscono né il cinese, né l’inglese, né la loro grammatica. Nemmeno i programmatori che hanno progettato gli algoritmi conoscono necessariamente queste lingue – ed è per questo che i programmi funzionano così bene.

Che le macchine non pensino non è un problema, ma piuttosto un vantaggio. Le difficoltà da affrontare sono diverse e derivano dal loro principio di funzionamento: “la macchina lavora passo dopo passo seguendo le singole istruzioni del programma” [ivi, 49, traduzione nostra]. È un algoritmo. La macchina, quindi, ha pochissima flessibilità e richiede “un’analisi decisionale di raffinatezza micro-

scopica” [*Ibidem*, traduzione nostra], molto più di quanto occorra altrimenti nella comunicazione. Questo livello di dettaglio è legato al “passaggio da un ordine materiale a un ordine temporale” [*Ibidem*, traduzione nostra]: la complessità materiale delle correlazioni deve essere dissolta in una sequenza temporale di segnali semplici – e questa è la difficoltà principale. In molti casi, non si sa come la complessità dell’informazione possa essere ridotta a un formato compatibile con i processi della macchina. Bisogna rinunciare all’ambiguità, ma spesso l’ambiguità è necessaria per svolgere una determinata funzione.

Luhmann si occupa della comunicazione giuridica, le cui prestazioni per la società sono definite come “assorbimento dell’incertezza” [ivi, 56-7, traduzione nostra]. In questo caso, l’ambiguità dei concetti e delle situazioni giuridiche fornisce lo spazio necessario per la giustificazione giuridica, che è convincente non perché tutte le sue varie fasi sono controllate: “la razionalità della soluzione dei problemi giuridici non sta [...] nella correttezza logica delle sue conclusioni” [ivi, 59, traduzione nostra], ma nel fatto che “tutti si convincono che il suo autore ne sia convinto” [ivi, 55, traduzione nostra]. Con gli algoritmi inflessibili le cose vanno diversamente.

### 3. *Responsabilità e Accountability*

Incontriamo qui – mezzo secolo fa – uno dei temi più discussi dell’attuale dibattito sulla diffusione degli algoritmi, vale a dire la controversa questione della “accountability algoritmica”. Ora che gli algoritmi sembrano funzionare come attori sociali, sanno produrre delle informazioni e prendere delle decisioni, chi dovrebbe essere considerato responsabile delle loro azioni? Questo è il vero oggetto della discussione sul “diritto all’oblio” da parte di entità come Google [Jones 2016; Esposito 2022]. A chi si deve rivolgere la richiesta che il Web renda inaccessibili i dati privati di chi ne fa richiesta e soddisfa determinate condizioni, se le informazioni personali sono generate autonomamente da un algoritmo che né Google né i suoi programmatori conoscono o controllano? O più drammaticamente: chi è responsabile degli incidenti in cui sono coinvolte auto a guida autonoma che decidono da sole come gestire le circostanze contestuali – se e quando frenare, svoltare, sorpassare un’altra auto e simili?

Cosa dice Luhmann a questo proposito? Per la legge, che l'attore sia un essere umano o una macchina è relativamente indifferente. “Il tipo di ‘attrezzatura’ su cui vengono eseguiti i programmi, la macchina o il cervello umano, è irrilevante per la ‘logica’ e la correttezza delle conclusioni” [Luhmann 1966, 46, traduzione nostra]. “Di per sé, il trasferimento della decisione alle macchine non cambia la situazione giuridica” [ivi, 47, traduzione nostra]. Come sappiamo oggi, spesso le macchine sono molto più sicure dei guidatori umani per quanto riguarda il rischio di incidenti, perché – come osserva Luhmann – le macchine “consentono di commettere molti meno errori nell’elaborazione dei dati” [ivi, 80, traduzione nostra].

Ma cosa succede quando la macchina che decide autonomamente fa degli errori, ad esempio quando l’auto a guida autonoma ha un incidente? Come può la legge assolvere la sua funzione sociale di assorbimento dell’incertezza? In questi casi il problema sta in una “incongruenza tra responsabilità e *accountability*” [ivi, 105, traduzione nostra]. L’attribuzione di responsabilità avviene in tutti i casi di assorbimento dell’incertezza e non riguarda esclusivamente l’“elaborazione umana dei dati” – anche se l’incertezza da assorbire, ovviamente, riguarda le persone e non le macchine (nota 7, p. 105). Come nel caso del rapporto tra il medico e il paziente, la responsabilità è condivisa tra persone e macchine: “come non si può dire che il paziente sia il solo responsabile della sua salute – perché si fida del medico per motivi ben ponderati – così non si può dire che la persona che, per motivi ben ponderati, accetta i risultati di un sistema informatico sia il solo responsabile. Se definiamo la responsabilità nel nostro senso come funzione dei processi comunicativi, non ha più senso attribuirla individualmente” [ivi, 105, nota 7, traduzione nostra]. È proprio per questo che sorge una discrepanza tra responsabilità e *accountability*, che complica la questione della responsabilità algoritmica.

Gli algoritmi sono certamente responsabili. Ma ha senso dire che sono *accountable*? E, soprattutto, questa *accountability* garantirebbe il necessario assorbimento dell’incertezza? Nel caso degli errori, si deve sapere chi è responsabile e non si può eludere questa aspettativa con un continuo “non lo so” [ivi, 106, traduzione nostra]. Con gli algoritmi, tuttavia, è molto più difficile determinare la *accountability*. Quando si tratta di persone, è sufficiente regolare “la rappresentazione, ma non la produzione della decisione” [*Ibidem*, traduzione nostra] e i segreti dell’assorbimento dell’incertezza sono rispettati. L’attribuzione è compatibile con un

certo grado di opacità riguardo ai processi e ai pensieri dei decisori. Tuttavia, dato il funzionamento degli algoritmi – che seguono fedelmente (e devono seguire) le istruzioni del programma – l’attribuzione richiederebbe uno studio dettagliato di tutte le fasi della procedura che genera la decisione. A causa dell’impenetrabilità degli algoritmi più avanzati [Burrell 2016], questo non solo è virtualmente impossibile, ma non servirebbe nemmeno ad assorbire l’incertezza.

Una volta stabilita la responsabilità, come procedere? Lo scopo dell’automazione, come abbiamo visto, è quello di rinunciare consapevolmente alla necessità di controllare tutti gli aspetti del processo. Il risultato è una sorta di “re-individualizzazione degli errori” [Luhmann 1966, 110, traduzione nostra]. Come può il responsabile evitare che l’errore si ripeta, se il vantaggio della procedura è che non la si deve controllare? L’unica forma di prevenzione sarebbe l’assicurazione privata, che non assorbe l’incertezza degli altri osservatori.

Il problema è che in questi casi “la minaccia di incarcerazione non è efficace come strumento motivazionale” [ivi, 111, traduzione nostra], non solo perché non c’è molto che si possa fare, ma perché nella maggior parte dei casi gli errori non dipendono dalla motivazione o dalla sua mancanza – per esempio, che si voglia prendersela comoda o ridurre il carico di lavoro [ivi, 112]. La motivazione dei responsabili ha poco a che fare con la liquidazione dei danni, quindi la loro eventuale sanzione non contribuirebbe ad assorbire l’incertezza del pubblico. Punire la Tesla per un incidente causato da un’auto a guida autonoma non aumenterebbe la fiducia nel fatto che in futuro non ci saranno più incidenti di questo tipo.

La digitalizzazione mette in luce una difficoltà ancora aperta, che invita a una riflessione sociologica: il riferimento del significato della comunicazione ai pensieri e alle motivazioni di una persona è una finzione [ivi, 115]. Serve allora una teoria generale che sposti il riferimento al significato sociale dei processi, in questo caso agli effetti comunicativi della digitalizzazione. Nel 1966 Luhmann proponeva una “nuova teoria dell’amministrazione” [ivi, 142, traduzione nostra] – nei 30 anni successivi ha fornito una nuova teoria della società.

*Riferimenti bibliografici*

Burrell, J.

2016, *How the Machine 'Thinks': Understanding Opacity in Machine-Learning Algorithms*, Big Data & Society, 1. DOI:10.1177/2053951715622512.

Esposito, E.

2017, *Algorithmic Memory and the Right to Be Forgotten on the Web*, Big Data & Society, 1. DOI: 10.1177/2053951717703996.

2022, *Comunicazione artificiale. Come gli algoritmi producono l'intelligenza sociale*, Milano, Bocconi University Press.

Kurzweil, R.

2005, *The Singularity is Near*, New York, Viking Books.

Jones, M. L.

2016, *Ctrl + Z: The Right to Be Forgotten*, New York, NYU Press.

Luhmann, N.

1966, *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung*, Berlin, Duncker & Humblot.

1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt amMain, Suhrkamp.

Metz, C.

2016a, *In Two Moves, AlphaGo and Lee Sedol Redefined the Future*, wired.com, 16 marzo 2016.

2016b, *What the AI Behind AlphaGo Can Teach Us About Being Human*, wired.com, 19 maggio 2016.

Silver, D., Hassabis, D.

2016, *AlphaGo: Mastering the Ancient Game of Go with Machine Learning*, <https://research.googleblog.com/2016/01/alphago-mastering-ancientgame-of-go.html>, 27 gennaio 2016.

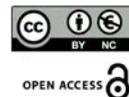
Taylor, P.

2016, *The Concept of 'Cat Face'*, London Review of Books, 38, 16, pp. 30-32.

Zeidler, K.

1959, *Über die Technisierung der Verwaltung. Eine Einführung in die juristische Beurteilung der modernen Verwaltung*, Karlsruhe, Müller.

**Elena Esposito** è professore di Sociologia, all'Università di Bologna e all'Università di Bielefeld. Ha pubblicato molti testi sulla teoria della società, la teoria dei media, la teoria della memoria e la sociologia dei mercati finanziari. La sua attuale ricerca sulla previsione algoritmica è finanziata da un Advanced Grant dello European Research Council. Il suo ultimo libro, *Artificial Communication: How Algorithms Produce Social Intelligence*, MIT Press, 2022, è stato tradotto in italiano da Bocconi University Press.



LUCA GUIZZARDI

## *Queer Luhmann!* Alcune riflessioni luhmanniane sul *queer* (o alcune riflessioni *queer* su Luhmann)

**Abstract:** The author tries to outline some reflections upon queer from the point of view of Luhmann's systems theory. The purpose of the article is linking the queer as deconstruction to the deconstruction as second-order observation. Following the four pillars of Luhmann's theory – form, differentiation, observation, meaning –, queer will be analysed by the lens of systems theory as analysis of the form or the unity of distinction. The analysis of the form is three-levels structured: differentiation analysis (or factual extension), observation analysis (or social extension), and semantic analysis (or temporal extension).

**Keywords:** queer, deconstruction, gender, sexual orientation, second-order observation

---

### *Introduzione: un manifesto di decostruzione queer*

Oggetto di questo contributo è quello di proporre alcune riflessioni sul *queer* a partire dalla teoria sistemica-funzionale di Niklas Luhmann, provando a coniugare la decostruzione (operata dalla teoria) *queer* con la decostruzione (come osservazione di secondo ordine) *luhmanniana*. Per introdurre il tema, sono utili alcune osservazioni sollevate da Natascia Maesi in un'intervista al settimanale *il Venerdì*, nell'ultima settimana del mese di novembre 2022, e rilasciata in occasione della sua elezione a *presidente* dell'Arcigay. Nel dialogo con il giornalista, la neo-presidente cerca di delineare la nuova impronta che vorrebbe dare al *movimento gay* durante il suo mandato affinché esso possa essere irritante per il sistema politico; a mio avviso, emergono tantissime distinzioni. La prima distinzione riguarda come lo stesso presidente osserva sé stessa: “sono cis e lesbica, è il mio confine identitario. Ma per noi sono distinzioni politicamente irrilevanti”. Maesi si identifica come cisgender (ossia il genere attribuito alla nascita coincide con quello in cui si identifica positivamente) e con un orientamento sessuale di tipo lesbico, ma sono distinzioni che *politicamente* non sono più funzionali perché, di fatto, escludono tutte le *altre possibilità*. Come afferma la presidente: “l'idea che le

donne trans non siano donne è escludente”. Seconda distinzione. Tutti quei posizionamenti “radicali e ideologici” che ruotano attorno all’idea della “vera donna”, secondo cui la “vera donna” è colei che ha interamente e completamente un corpo da donna (il pomo della discordia ossia la forma della distinzione tra donna/non-donna è tra chi ha il ciclo mestruale e chi no), ancora sostengono un primato naturale dell’‘essere’ donna. A un primo livello di osservazione, una donna ‘vera’ e una donna transgender (MtF) o una *nuova donna*; invece, a un secondo livello, la nuova donna è esclusa in quanto è l’opposto cioè non è una donna. Ed è una forma particolare del movimento femminista che porta avanti questa distinzione, il Trans-Exclusionary-Radical-Feminist (il femminismo radicale trans-escludente). Al contrario, per Maesi, occorre includerle nel lato ‘donne’ in quanto “il mio femminismo non si costruisce solo con le donne lesbiche o etero. Condividere spazi con le donne trans è imprescindibile” – terza distinzione o, per meglio dire, una *re-entry* del codice precedente: un’osservazione che osserva l’uso del codice donna/non donna in base al codice stesso. Anche la quarta distinzione, che può essere tracciata, è relativa a questo tentativo, da parte della presidente, di scalzare quella logica gerarchica in quanto, per Maesi, quella rappresentazione spiccatamente (del) femminile di alcuni femministi secondo cui il femminile è definibile con “*cura e sorellanza*” può essere applicata anche all’altro lato del movimento, cioè l’Arcigay. In altri termini, occorre trovare una nuova logica che distingua le due facce o i due lati del movimento omosessuale, tant’è che a capo del movimento Arcigay è stata eletta, per la prima volta, una donna – quindi, in nome dell’ideologia della parità, si dovrebbe avere un uomo a capo di Arcilesbica. La forte risonanza che ha accompagnato la nomina della “prima donna presidente dell’Arcigay” se, da una parte, segna un punto in favore dell’uguaglianza dei sessi – e ciò è innegabile – dall’altra, abbiamo le parole conclusive della stessa presidente: “questro clamore mi ha spiazzato. Il fatto che la mia elezione sia un caso mi conferma che l’Italia è un Paese fortemente sessista”. In realtà, si cela una sorta di paradosso: la nomina di una donna lesbica a capo di un movimento omosessuale/gay è, certamente, un passo in più verso l’uguaglianza dei sessi e dei generi che, però, affinché sia combattuto, richiede la distinzione binaria (e non binaria), cioè osservare che le donne (o le lesbiche) hanno ottenuto (finalmente) la presidenza di un movimento spiccatamente maschile (o gay) ma, allo stesso tempo, per su-

perare il binarismo di genere occorre che esso sia decostruito, frammentato in un numero sempre più crescente di identità e di forme.

Infine, un'ultima serie di distinzioni che, implicitamente, Maesi traccia quando le viene chiesto di esprimersi su una questione che, rimanendo all'interno del mondo omosessuale, non solo è, da sempre, dirompente, ma ha causato anche profondi dissidi e scontri, per esempio, tra Arcigay e Arcilesbica – la maternità surrogata o gestazione per altri (GPA). Non entro, qui, nel merito della questione; mi limito soltanto a osservare come essa venga osservata e costruita di volta in volta. Brevemente, per maggiore chiarezza, devo rifarmi a un antefatto. Nel 2017, il movimento Arcilesbica ha messo al bando sia la maternità surrogata commerciale sia quella gratuita anche se, due anni prima, lo stesso movimento aveva chiesto al Parlamento che venisse riconosciuta e regolata la maternità surrogata altruistica. Nel 2017, infatti, Arcilesbica pubblica il documento *A mali estremi, lesbiche estreme*, in cui si legge che: “abbiamo scoperto che essa [la maternità surrogata gratuita, *mio*] di fatto non esiste [...]. La maternità surrogata non è una pratica né tanto meno una tecnica medica (anche se si avvale di tecniche mediche), ma è un nuovo istituto giuridico di forte impronta patriarcale che esercita un controllo sulle donne”. La reazione di Arcigay è stata quella di chiedere ad Arcilesbica di lasciare i locali della sede condivisa fino a quel momento che, puntualmente, ha accolto la richiesta. Ora, invece, la presidente di Arcigay ritiene necessario riconoscere (cioè distinguere) che vi sono figure differenti che vanno distinte l'una dall'altra – “la separazione tra la gestante e la madre per me è molto netta” – così come forme positive di GPA che vanno riconosciute e promosse (sia là dove la gestante lo fa liberamente e non per sfruttamento sia là dove per la gestante può essere occasione di riscatto dalla dominazione patriarcale). Al di là delle questioni relative alla GPA, che non verranno affrontate in queste pagine, ciò che mi preme sottolineare, e non solo in riferimento alla posizione del movimento in merito alla surrogazione ma al più generale programma o manifesto di intenzioni presentato dal neo-presidente dell'Arcigay, è come tale manifesto segua perfettamente la domanda che emerge quando dalla decostruzione si passa all'osservazione di secondo ordine: “chi deve essere osservato e da chi, e per quali ragioni?” [Luhmann 2019, 25]. Sebbene, nell'intervista appena commentata, non venga fatto alcun riferimento esplicito al *queer* se non quello di essere

inglobato nella categoria LGBTQI+, a mio avviso, però, l'intera intervista ha un *sensu profondamente queer* perché è una continua esortazione al superamento delle differenze in quanto non hanno più rilevanza.

Perché, dunque, leggere il *queer* con la teoria sistemica di Luhmann? La cibernetica di secondo ordine offre, quale vero e autentico vantaggio, la possibilità di “vedere che non si è in grado di vedere ciò che non si può vedere” [Luhmann 2017, 99]. Per rispondere alla domanda che precisa il senso del mio articolo, lascio da parte momentaneamente la teoria per una breve incursione nella teoria luhmanniana dei mass media. Nel 2003, negli Stati Uniti, debuttò un *reality* televisivo che, divenuto in poco tempo un programma di successo, venne acquistato da numerosissime emittenti televisive straniere – *Queer Eye (for the Straight Guy)*. In Italia, il titolo è *I Fantastici 5*. In ogni puntata, cinque uomini gay (i *Fab Five*) in quanto esperti di moda, stile, cura personale, cultura e arredamento, si occupano del ‘make-better’ di un uomo eterosessuale affinché egli possa avere successo in occasione di un importante evento (dal primo appuntamento a una festa a un colloquio di lavoro, etc.), che, diversamente e per il suo stile un po’ superato o vecchio, difficilmente potrebbe riscuotere. Quale titolo può essere più cibernetico (o di secondo ordine) di questo?! Al di là di assonanze linguistiche, si direbbe una trasmissione di intrattenimento progettata nel solco della teoria luhmanniana: un sistema (l’occhio *Queer*) che osserva ciò che non è *queer* per renderlo (ricostruirlo) *queer*. Ma cosa vuol dire ‘decostruire?’ e cosa vuol dire ‘*queer*? Per decostruzione, qui, si assume l’accezione che ne dà Luhmann, ossia come “osservare gli osservatori” [Luhmann 2015, 35], cioè osservare “i sistemi che osservano” [ivi]. “Ma osservare – precisa Luhmann [ivi] – significa usare una distinzione per indicare un lato e non l’altro”. Al di là del significato etimologico del termine ‘*queer*’, che parrebbe derivare dal lemma tedesco ‘quer’, che vuol dire ‘diagonale’, ‘di trasverso’, e che, a sua volta, deriverebbe dal verbo latino ‘torquere’, cioè storcere, il *queer* può essere descritto più che come un termine, come un *significante fluttuante* [Bernini 2017] che rimanda all’instabilità quale cifra distintiva del proprio ‘essere’ e che rende *ontologicamente instabile* – cioè de-stabilizza – non solo i sostantivi – come ritiene Bernini rimanendo all’interno di quell’idealismo testuale in cui il *queer* è nato [Seidman 1993, 135] – ma anche le identità e le distinzioni. Il *queer* è “tutto ciò che è e dovrebbe rimanere non chiaro, fluido

e multiplo” [Browne, Nash 2010, 7], ecco perché il queer è *decostruzione*. E “mantenere il queer costantemente non chiaro instabile e ‘inadatto’ a rappresentare qualunque identità sessuale specifica è la chiave per mantenere la posizione *queer* non-normativa” [ivi]. Il *queer*, dunque, è tutto ciò che ancora non è, il possibile altrimenti, è l’altro lato (*unmarked*); in quanto tale, il *queer* non può indicare alcuna identità fissa, ma sempre quello che quell’identità (ancora) non è. Ma, ed è la tesi del contributo, si può comprendere appieno il senso del *queer* soltanto se si assume che la decostruzione *queer* è, fin da subito, un’osservazione di secondo grado, ossia come *cultura o semantica*. Nel 2014, abbiamo la prima definizione di *bromance*: “un termine che denota un legame emotivamente intenso tra uomini eterosessuali” [DeAngeli 2014, 1] e che può essere molto più profondo rispetto al loro rapporto intimo di coppia con la propria partner. Che l’amicizia maschile sia oggetto di studio non è cosa nuova. Tuttavia, se i primi studi condotti sul legame amicale tra uomini, negli anni Ottanta, hanno rilevato come, a differenza di quella tra femmine, l’amicizia maschile fosse caratterizzata per l’assenza dell’intimità emotiva e fisica, la *bromance* si fonda, invece, sull’*intimità* quasi totale emotiva e fisica tra gli uomini [Robinson et al. 2017]. Non sono solo i segreti e le confidenze a essere condivisi nella *bromance*; la *bromance* è una forma di *amore* tra amici che ricercano la massima condivisione affettiva e intima. Questa forte fusione amorosa, poi, si traduce anche in una altrettanto forte intimità fisica fatta di abbracci, coccole, carezze, baci e nudità condivisa (a volte anche partecipando insieme a incontri sessuali con una partner femminile), giocosa, scherzosa ma ugualmente espressiva del desiderio di stare con il proprio amico [ivi], *senza essere o diventare omosessuali o bisessuali, ma rimanendo eterosessuali*. Infatti, pur godendo dell’affezione fisica omosessuale, essi “dissociano l’intimità del contatto omosessuale dall’omosessualità” [ivi, 10]. Una sorta di paradosso: un’eterosessualità che non è né bisessualità né omosessualità pur compiendo atti omosessuali – un’eterosessualità non omosessuale? Come risolvere questo paradosso? Come poter gestire, allora, la distinzione eterosessualità/omosessualità cercando di risolvere tale paradosso? Rimanendo sempre entro la cornice, o semantica, *queer*, un altro caso che può facilmente cadere nel paradosso è dato dalla maternità transgender (*trans pregnancy*): uomini transgender che portano avanti la propria maternità. All’interno di quello che Marvel (2013) definisce “le ripro-

duttività polimorfe della biofiliazione queer” è, dunque, possibile che chi porta avanti una gravidanza non sia necessariamente una donna ma potrebbe essere anche un uomo. Al di là delle implicazioni mediche e giuridiche – il sistema giuridico che non è in grado di includere (riconoscere) gli individui TMNB (transmasculine non binary) se non osservandoli (includendoli) come ‘padri’ o ‘genitore’ [Love 2022] – anche questa volta siamo davanti a un paradosso: una persona gravida che non è una donna. Come risolverlo? Ritengo che il *queer come osservazione di secondo grado*<sup>1</sup> permetta di de-paradossilizzare questi, e molti altri, paradossi [Luhmann 1995, 123-124]. La teoria luhmanniana in merito alla cultura nella società contemporanea o della differenziazione funzionale è molto netta nel definire la cultura come “campo di osservazioni di secondo grado” [Prandini 2019, 28; Luhmann 1995, 63 e seg.]. La cultura non è più affare di “un ipotetico consenso sui valori (suffragato dalla realtà), in un orientamento normativo concorde [...] in un qualche consenso già esistente, e quindi unicamente nella dimensione sociale” [Luhmann 1990a, 206] ma di temi che permettono di legare un’osservazione dietro l’altra nel tempo. Dunque, è nella dimensione temporale che si realizza la soluzione al problema della doppia contingenza e, più, in generale al problema se sia possibile *una formula di realtà* [Luhmann 2012, 357]. La formula di realtà è che, *in realtà*, la teoria sistemica *de-ontologizza* la realtà [Luhmann 1990b, 67]: “ciò non vuol dire che la realtà sia negata [...]. Ciò non mette in discussione il mondo esterno ma soltanto la semplice distinzione essere/non essere che l’ontologia ha applicato. Di conseguenza, la domanda che si pone è: perché dobbiamo cominciare proprio con questa distinzione?” [ivi]. Riformulata in termini *queer*: perché dobbiamo cominciare con la distinzione donna-madre/uomo-padre? “In linea di principio, non c’è nessuna ragione per cui un’altra distinzione non possa essere in grado di osservare ciò che la distinzione osservata non può vedere” [Stäheli 2012, 117]: ecco il significato di cultura – o di patrimonio semantico – nell’accezione di Luhmann. Non vi è alcuna prescrizione a non usare altre identità, altre distinzioni se queste sono in grado di osservare le possi-

---

1. Circa una decina di anni dopo l’invenzione del (termine) *queer* – tema del paragrafo successivo – Adam I. Green, criticando la profonda deriva decostruzionista gravante sul *queer*, ritiene necessario passare al *post-queer* attraverso la ‘sociologizzazione’ dei presupposti *queer* e, cioè, ri-portando il ruolo delle istituzioni e della socializzazione nella formazione del ‘sessuale’ [Green 2002].

bilità delle identità. Hanno *sensu* tutte quelle posizioni secondo cui de-naturalizzare il genere e la sessualità segni una sorta di ‘anatema’ [Case 2019], un atto contro-natura [Garbagnoli 2016]? Sottolineo la parola ‘sensu’, riprendendo l’interrogativo di Luhmann: “ha sensu distinguere tra sensato e insensato? E a sua volta: per chi?” [Luhmann 2018a, 189]. Certamente, il modello parsoniano di socializzazione, per esempio, può essere ancora valido e seguito da certe famiglie ma esso non può essere assunto come *il modello* educativo ai generi, ma come *uno dei tanti*, accanto, per esempio al modello della *queer socialization* [Mendez 2022]. Ma tutto questo surplus di possibilità (di sensu, di identità, di modelli, etc.) non pone in crisi la società, anzi ne rafforza la struttura. Nella società contemporanea della divisione funzionale, organizzata ricorsivamente, non gerarchicamente ma etero-archicamente [Luhmann 2013, 68], la semantica (del sensu) “non esclude nulla” [Luhmann 2014, 40]. Il sensu, come medium generale, ha sensu solo perché, come “unità di attualizzazione e virtualizzazione” [Luhmann 1990, 154], è “la continua attualizzazione delle possibilità; ma poiché il sensu può essere sensu solo come differenza tra l’attualità e l’orizzonte delle possibilità, ogni attualizzazione comporta sempre una virtualizzazione delle possibilità che posso esservi connesse” [ivi, 153]. Paradossalmente, il sensu è instabile perché la sua ‘attualità’ è *effimera* ossia contingente; il sensu è ‘stabile’ perché tutto ciò che “attuale” [ivi] acquisisce sensu solo “all’interno di un orizzonte di indicatori di possibilità” [ivi; 2018a, 134]. Tornando al tema del mio contributo, la semantica *queer*, si potrebbe osservare che la principale differenza tra *queer* come de-costruzionismo, o come lo definisce in modo critico Green [2002], *decostruizionismo radicale*, e *queer* come *osservazione di secondo ordine* è che, nel primo caso, tutto ciò che, relativamente alle identità legate al sesso, al genere e all’orientamento sessuale, costituisce l’orizzonte delle potenzialità, viene impiegato per de-costruire l’ordine di sensu dato dalle varie distinzioni (etero/gay, binario/non binario, maschio/femmina, etc.), cioè per de-costruire, cancellare le distinzioni mentre nel secondo caso, tutto ciò che è possibile diversamente è possibile all’interno della stessa categoria di sensu. *Che cos’è il queer?* Marco Pustianaz ha rivolto questo interrogativo a numerosi studiosi, accademici e non accademici, di diverse discipline e ad attivisti, e raccogliendo tutte le varie definizioni ne “Queer in Italia. Differenze in movimento”. Il risultato è che non c’è una definizione con-

cordata di cosa sia *queer* (la lettura politica di un testo, la problematizzazione dell'idea dell'omosessualità come naturale, una diversa eterosessualità, etc.) ma, ci redarguirebbe Luhmann, non vi è bisogno di arrivare a un consenso su cosa sia il *queer* (il *queer* è questa cosa qua e nient'altro) perché basta che esso sia un tema osservabile come comunicazione: allora il *queer* diventa possibile.

### *1. Le tre illusioni decostruite*

Chi legge, e non ha particolare dimestichezza con la teoria sistemica o con quella del *queer*, potrebbe domandarsi, e in modo del tutto lecito, se Luhmann abbia mai affrontato la questione del *queer*. Luhmann è del tutto estraneo al dibattito in merito al *queer*; nei suoi scritti non compare alcun riferimento a tale questione né ad autori *queer*. Michael Warner [1993, ix], una delle prime e tra le più importanti voci del *queer*, riconosce a Luhmann il merito di essere stato uno dei pochi teorici che, volendo tratteggiare una teoria sociale complessiva, ha ritenuto che la sessualità fosse un aspetto importante, a differenza di altri autori, come Habermas e Giddens, che non hanno affrontato per nulla il tema della sessualità. Ed è proprio in riferimento alla sessualità – alla distinzione eterosessualità/omosessualità – che Luhmann introduce il tema della correlazione tra la decostruzione (derridiana) e la teoria dei sistemi (luhmanniana) nel saggio del 1993 dedicato alla decostruzione come osservazione di secondo ordine. Le prime quattro pagine di questo saggio, scritte con la sua graffiante ironia, sono riflessioni che un teorico *queer* non potrebbe non condividere. L'occasione che ha indotto Luhmann a scegliere l'omosessualità come esempio con cui aprire il saggio, è stata quella di aver seguito una trasmissione televisiva in merito all'ammissione degli omosessuali nell'esercito americano. La vera questione, per Luhmann, non è quella discussa nel dibattito e, cioè, se gli omosessuali avrebbero indebolito la forza militare; la vera questione è la distinzione eterosessuali/omosessuali *e mai messa in questione* [Luhmann 2019, 10]. Così, Luhmann si fa carico di decostruirla in un modo profondamente *queer*. Aprendo “la cassetta degli attrezzi della decostruzione” [ivi], tre sono le *illusioni* in merito alla distinzione eterosessualità/omosessualità che possono essere svelate. La prima *illusione* riguarda la presunta prima-

zia o naturalità dell'eterosessualità. Decostruire la distinzione etero/omosessualità vuol dire distruggere la logica su cui si fonda la distinzione, e che Luhmann, riprendendo Louis Dumont, la definisce come inglobamento del contrario. Un ordine gerarchico secondo cui un lato della distinzione, in questo caso l'omosessualità, racchiude tutti i valori opposti, cioè negativi, di quelli dell'altro lato, cioè l'eterosessualità. La seconda *illusione* smascherata è in merito al fatto che, quando più sistemi osservano attraverso la distinzione etero/omosessualità, si crede che venga indicato lo stesso oggetto, ma “non è così” [ivi, 11]. “Chi è l'osservatore?” [ivi, 10] è la domanda che bisogna porsi in quanto ogni osservatore “opera entro la propria cornice, ciascuno ha un passato differente e un futuro differente” [ivi, 11]. La terza *illusione*, la più dirompente e che potrebbe far accigliare qualunque lettore che si crede ostentatamente straight, può essere riformulata anche nel modo seguente: chi è completamente sicuro di escludere la possibilità di essere *non* eterosessuale? Questa terza decostruzione avviene per opera del corpo che è “l'osservatore più importante – almeno relativamente a questo caso” [ivi]. Il corpo, in quanto sistema, “fa le sue distinzioni e decide se provare o no attrazione sessuale” [ivi]. La sessualità è il simbolo simbiotico dell'amore [Luhmann 2001, 2016]; la comunicazione tra soldati, per esempio, può essere *irritata dal corpo* nel senso che il corpo “diventa socialmente rilevante solo se esso comunica o aiuta a comunicare qualcosa” [Calise 2015, 115]. Provocatoriamente, Luhmann:

un soldato sa forse come il suo corpo osserverebbe una situazione in cui sono presenti omosessuali senza la protezione della privacy – per esempio sotto la doccia o nelle camerate? Anche se la società e l'esercito preferiscono l'eterosessualità, e anche se la mente di un individuo accetta questa definizione per sé e per il proprio corpo, un uomo e una donna possono mai essere del tutto sicuri che il proprio corpo starà sempre a questo gioco? [Luhmann 2019, 11].

Se il dibattito pubblico in merito alla presenza di omosessuali nell'esercito si focalizza soltanto sulle potenziali molestie che i militari gay potrebbero subire, per Luhmann, è un problema di osservazione di secondo grado: “ma non potrebbe invece essere che la vera preoccupazione dei soldati consiste nella possibilità che i loro corpi reagiscano in modo tale da porsi nella posizione dell'osservatore e che gli altri si accorgano di questo?” [ivi, 12]. Se si accetta questa possibilità,

allora “cambia l’intera definizione del problema” [ivi], non solo quello relativo alla presenza di persone gay nell’esercito ma della stessa decostruzione: *da chi le identità devono essere ricostruite?*

Sarebbe un atto di grave faciloneria epistemologica concludere che Luhmann sia un teorico (del) *queer*. Già altrove è stato proposto un accostamento della teoria luhmanniana e quella *queer* mostrando come il costruttivismo del genere sia, in realtà, contingente, cioè potrebbe essere differente [Hintz 2013] o un’applicazione della teoria luhmanniana alle famiglie omogenitoriali [Guizzardi 2022]. Qua, l’intento è quello di assumere il *queer* sì come atto decostruttivo della sessualità nel senso della *società* che osserva e descrive sé stessa attraverso la distinzione *queer/non queer* – la decostruzione come osservazione di secondo ordine.

La metodologia di analisi è la seguente. Nel solco dei quattro pilastri della teoria luhmanniana – forma, differenziazione, osservazione e senso – YJ Sohn [2021] delinea un modello di analisi che, a mio avviso, può essere estremamente proficuo e utile per studiare il *queer* con le lenti della teoria sistemica. Brevemente, per Sohn, l’analisi della forma o l’unità della distinzione emerge da tre analisi collegate: l’analisi della differenziazione (o estensione materiale), analisi dell’osservazione (o estensione sociale) e analisi della semantica (o estensione sociale).

In queste pagine, questo si traduce:

*Analisi della forma.* Sarebbe banale limitarsi ad affermare che, nel mio caso, l’unità della distinzione sia *queer/non queer (o straight)*. In realtà, si tratta di osservare come l’insieme di tutte le distinzioni binarie e i processi di *re-entry* contribuiscano a identificare le costruzioni o rappresentazioni o temi sociali dando risalto alla comunicazione e a come essi vengono interpretati attraverso le distinzioni che Sohn definisce ‘concetto/contro-concetto’ o ‘concetto/contesto’ che è la struttura comunicativa. Mi spiego. Il *queer* è una unità complessa di distinzioni quali, per esempio: binario/non binario, eterosessuale/omosessuale, maschio/femmina, uomo/donna, etc. Prendiamo la trasmissione *Queer Eye*: in questo caso, la discussione è ‘o sei *cool*, figo, o sei tristo e *démodé*’. E la mestizia è il contesto, o il contro-concetto, nel quale il *queer* viene interpretato. Prendiamo anche l’esempio degli uomini transgender incint\*. In questo caso, una distinzione potrebbe essere uomo/donna o padre/madre o donna naturale/donna non naturale. Come la distinzione ri-entra nello stesso tema o ambito che essa distingue? Anche la

brevissima discussione sulla *bromance* sottolinea questo aspetto. Le applicazioni analitiche dell'analisi della forma permettono, secondo Sohn, di definire i concetti attraverso l'identificazione dell'unità della distinzione, di portare alla luce eventuali *re-entry*, di cogliere significati, di definire *frame* e temi comunicativi, di scoprire false distinzioni.

*Analisi dell'osservazione.* Il paragrafo successivo, dedicato alla fondazione del *queer*, proverà ad analizzare la nascita del *queer* come il momento in cui vengono (de)costruiti i termini di riferimento del *queer* stesso secondo le distinzioni osservatore/osservato, auto-referenza/etero-referenza e osservazione di primo ordine/osservazione di secondo ordine: chi osserva i gay secondo la distinzione etero/gay? i gay? In tal caso, i gay rientrano come osservatori. La discussione sul momento fondativo del *queer* porterà alla luce proprio *la* questione dirompente: chi definisce ciò che è *queer*, e quando lo è, in che modo e, soprattutto, chi è *queer*?

*Analisi della differenziazione.* Il terzo paragrafo affronterà il *queer* osservandolo come forma della comunicazione attraverso cui è possibile distinguere ciò che è *queer* da ciò che non lo è. Ossia, proverò a trattare il *queer comunicativamente*, cercando di sottolineare i tre problemi a cui il *queer* permette di trovare una soluzione – che tipo di comunicazione rende possibile, quando è stato possibile che esso emergesse e a quale problema sociale esso si indirizza.

*Analisi della semantica.* Seguendo Sohn, l'analisi della semantica riguarda i processi che hanno portato alla cristallizzazione o sedimentazione nel tempo di un significato affinché esso sia generalizzato. Il quarto paragrafo affronterà questa quarta analisi con particolare riferimento alla semantica *queer* dell'intimità delineandone la dimensione materiale – quali sono i temi e gli oggetti –, quella sociale – il problema delle reciproche aspettative tra *ego* e *alter* –, quella temporale – come la coppia si programma.

## 2. La parola d'ordine del *queer*: *decostruire! decostruire! decostruire!...*

...decostruendo anche la sua stessa origine! Enfatizzando, così, l'indicazione di William Turner secondo il quale, partigiano foucauldiano, “il poststrutturalismo è *queer*” [Turner 2000, 22]. Anche se l'intento, qui, non è quello di trattegg-

giare una compiuta analisi filologica o storiografica della *queer theory*, non si può non tenere conto dell'atto fondativo del *queer* e come esso sia caratterizzato da una complessità difficile da ridurre. Condivido appieno il giudizio, duro e netto, di Federica Valentini [2018, 7] in merito al “carattere fallimentare” di ogni tentativo che voglia ricomporre tutti gli avvenimenti che hanno portato alla nascita del *queer*. Per questo, Valentini ritiene più saggio parlare di *genealogie queer* per riferirsi alle “precarie conformazioni storiche-teoriche” [ivi] che hanno reso possibile l'esistenza del *queer*. Se Valentini evidenzia il carattere frammentario e molteplice delle origini del *queer*, un'altra espressione coglie perfettamente il *senso* del *queer*: “in principio fu la differenza” [Marella 2017, 389]. Differenza dell'orientamento sessuale o di genere; ma la *differenza* – che è sempre operata da un'indicazione di uno dei due lati di una distinzione – cioè una comprensione (osservazione) dicotomica del mondo è ciò che viene messo in discussione dalla teoria *queer* in quanto prospettiva critica post-strutturalista [Meyer et al. 2022]. Nonostante il giudizio di Valentini, credo necessario focalizzarmi, seppure brevemente, su delle possibili modalità con cui dare forma all'origine del *queer*. Per fare questo, Maria R. Marella dà un ottimo suggerimento perché non solo è la *differenza* a essere de-costruita dal *queer* ma, coincidenza vuole, che sia su *differences*, l'importante rivista di studi culturali sul femminismo, che appare uno dei primi contributi accademici in merito al *queer*. Proprio perché il *queer* è non solo sulla *differenza* ma anche su *differences* fin da subito, se il lettore mi passa questo gioco di parole, usando questo doppio filo della ‘differenza’, provo a offrire qualche riflessione in merito alla fondazione del *queer*.

### 2.1 Il primo momento fondativo: 1991

Nel 1991, Teresa de Lauretis, eminente rappresentante dei *women's studies*, in un numero monografico della rivista *differences, inventa* – per usare la felice espressione di Massimo Prearo [2012] – la *queer theory*. Quel numero speciale raccoglie i vari contributi che hanno animato una conferenza sull'omosessualità tenutasi nel 1990 presso l'università californiana di Santa Cruz e promossa dalla stessa de Lauretis in quanto, come spiega la studiosa, voleva “coniare un'espressione nuova che spingesse i partecipanti a considerare le due forme di omoses-

sualità – lesbica e gay – nelle rispettive condizioni di esistenza storica, materiale, socio e simbolica e a farne oggetto di riflessione teorica” [de Lauretis 1999, 105]. L’auspicio di de Lauretis era che la conferenza avrebbe dovuto gettare le fondamenta di un nuovo approccio allo studio dell’omosessualità affinché essa non fosse più “vista” [de Lauretis 1991, iv] – osservata – come marginale, trasgressiva e deviante rispetto alla forma dominante e stabile cioè l’eterosessualità. Al contrario, le omosessualità maschili e femminili devono essere “re-concettualizzate” [ivi] – ricostruite – come “forme sociali e culturali”. Il *queer* consente di risolvere una grave antinomia nella quale gli studi sulla omosessualità sono caduti: se, da una parte, i termini di ‘lesbismo’ e di ‘gay’ – nota de Lauretis [ivi, v] – designano un multiforme e variopinto mondo di stili di vita, sessualità, pratiche sessuali, discorsi e conoscenza scientifica, dall’altra, però, la dicitura “‘lesbian and gay’ è diventata standardizzata”. La *Queer theory*, invece, permette “sia di trasgredire sia di trascendere [...] di problematizzare” queste categorie per arrivare a cogliere tutte le *différenze*. Per colmare la profonda e grave lacuna che “molti di noi, lesbiche e gay” [ivi, iix] hanno nella conoscenza in merito a tutte le possibili alternative che la sessualità, – intesa come pratica, conoscenza, teorizzazione, desideri, fantasie, etc. – può assumere nelle singole biografie di ognuno e alle differenze “tra e all’interno delle lesbiche, e tra e all’interno dei gay” [ivi, iix] relative a come la sessualità si interseca con le altre proprietà dell’individuo come l’etnia, la classe sociale, la provenienza geografica, il *queer* consente di cogliere le forme dell’omosessualità ancora non osservate. De Lauretis ammette che “noi non sappiamo abbastanza come teorizzare queste differenze” [ivi]: il *queer* è l’epistemologia per poterlo fare.

## 2.2 Il secondo momento decostruttivo del precedente: 1994

Soltanto tre anni dopo, nel 1994, sempre su quella stessa rivista che ha ospitato la ‘nascita’ del termine *italianissimo queer* [Mapelli 2018], viene offerto un confronto in merito al rapporto tra femminismo e teoria *queer* – *More General Trouble: Feminism Meets Queer Theory*, curato da Naomi Schor ed Elizabeth Weed. Braidotti e Butler sono alcune delle femministe che vi prendono parte. Qui, però, voglio limitarmi alla risposta che de Lauretis rivolge ai punti sollevati da Elizabeth Grosz [1994] nella sua lettura critica al libro che de Lauretis

ha pubblicato in quello stesso anno, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Quel testo può essere visto come “il punto il culmine dell’intersezione tra il femminismo e la teoria psicoanalitica” nel tentativo di portare la psicoanalisi verso il suo più vulnerabile e punto cieco, ossia “la sua incapacità di osservare e di spiegare l’esistenza di un esplicito e attivo desiderio sessuale femminile [...] per un’altra donna che definisce il lesbismo” [ivi, 274]. Lasciando da parte il quadro psicoanalitico entro cui de Lauretis colloca il suo lavoro, ciò che mi preme sottolineare è il fatto che la stessa de Lauretis, solo pochi anni dopo aver inventato il termine *queer*, se ne allontana. *Pratica d’amore* non è un libro né di teoria femminista né di teoria *queer* perché l’autrice ha voluto prendere le distanze “dal marketing che caratterizza la ‘teoria femminista’ [...]”. Per quanto concerne la ‘teoria queer’, la mia insistente specificazione del termine *lesbica* può essere correttamente assunta come una presa di distanza da ciò che, da quando, su questa stessa rivista (*differences* 3.2), ho proposto come un’ipotesi di lavoro rivolta ai lesbian e gay studies, repentinamente è diventato una creatura concettualmente vacua dell’industria editoriale” [de Lauretis 1994, 297] – cioè il *queer*. A questo allontanamento dal *queer* da parte della sua stessa inventrice, aggiungo anche le forti critiche che David Halperin, un autore *queer* foucauldiano, muove a de Lauretis accusandola di non aver inventato nulla ma solo di aver sentito “la parola ‘queer’ sputata fuori in senso gay-affermativo dagli attivisti, giovani ragazzi di strada e appartenenti al mondo dell’arte di New York durante la fine degli anni Ottanta” [Halperin 2003, 339]. La critica di Halperin ci rimanda, dunque, al *queer* come oggetto culturale prodotto dai movimenti di liberazione omosessuale che già dagli anni Ottanta lottavano per quelle stesse istanze cristallizzate nella *teoria queer*. Nel marzo del 1990, a New York, viene fondata la *Queer Nation*, un’organizzazione LGBT formata da attivisti HIV/AIDS e provenienti dal movimento ACT UP. Nel 1991, Lisa Duggan non solo delinea i termini della contrapposizione tra *queer*-accademico (*queer theory*) e *queer*-militante (*queer politics*) – auspicando in una proficua combinazione tra i due e foriera di “provocazioni e possibilità” [Duggan 1992, 28] – ma anche cerca di definire i contorni della *queer community*. Molti membri della *Queer Nation* – osserva Duggan [ivi, 20] – “usano il termine ‘queer’ soltanto come sinonimo di lesbica o gay. Per alcuni, Queer Nation è, semplicemente un’organizzazione gay nazionalistica. Per altri, la ‘queer’

nation è una nuova entità politica che è più in grado di attraversare i confini e di costruire identità più fluide”. Il punto sollevato da de Lauretis, e che l’ha indotta a prendere le distanze dalla sua *invenzione*, è stato discusso da tanti altri autori *queer*. Senza entrare nel merito del dibattito, voglio soltanto attirare l’attenzione su un punto:

la queer theory ha sollecitato un ampissimo lavoro metacommentario, un’industria virtuale; numeri speciali, sezioni di riviste, recensioni, antologie e voci di dizionari. Tutto questo nonostante il termine abbia meno di cinque anni. Perché le persone dovrebbero sentire la necessità di introdurre, scandagliare in profondità e teorizzare qualcosa che si può a malapena dire che esiste? [...] Noi ci chiediamo se il *commentario queer* potrebbe non descrivere in modo più accurato le cose legate da una rubrica, molte delle quali non sono teoria. Il metadiscorso della ‘queer theory’ si rifà a un oggetto accademico, ma il commento queer ha precedenti di vita e collaborazioni in stili estetici e nel giornalismo [Berlant, Warner 1995, 343].

Questo secondo momento di una plausibile origine del (termine) *queer* mi è utile per evidenziare il *queer* come *oggetto dei mass media (e social media)* [Luhmann 2000, 121 e seg.]. Le due serie televisive che, precedentemente, ho introdotto sono esemplificative proprio di questo, cioè del *queer come valore proprio della società moderna*. È giusto che vi siano dei preti non-binari?<sup>2</sup> La domanda è completamente capziosa. C’è Bingo Allison così come ci sono tutte le serie *queer*, le due mamme di Penny Polar Bear, l’amica di Peppa Pig, etc.. Senza entrare nel merito della teoria luhmanniana dei mass media, quello che, qua, voglio, ancora una volta, sottolineare è che, da un punto di vista luhmanniano, non c’è più bisogno del consenso sui valori affinché la società sia stabile. La soluzione alla stabilità del sistema della società è temporale ossia comunicativa: gli oggetti “risultano dal funzionamento ricorsivo della comunicazione *senza divieto del contrario*” [ivi, 122]. Il *queer* è un valore della società – che ci sia o meno consenso, non ha importanza – perché produce comunicazione, cioè osservazioni [Luhmann 2018b, 26 e seg.].

---

2. In riferimento all’articolo pubblicato il primo di gennaio 2023 sull’edizione online de *Liverpool Echo* in cui viene presentata l’intervista a Bingo Allison, il primo prete apertamente non binario della Chiesa di Inghilterra.

### 2.3 Il terzo momento ri-fondativo (o ricostruttivo): 2015

Bisogna fare un salto di circa vent'anni per arrivare al terzo momento (ri) fondativo del *queer*. Ormai, i *queer studies* sono diventati una realtà accademica e “la teoria queer ha esaminato ampiamente le tirannie della normatività del sesso e del gender” [Wiegman, Wilson 2015, 1] come “eteronormatività, omonormatività, *wbitness*, i valori della famiglia, il matrimonio, la monogamia, il Natale” [ivi]. Cioè, il *queer* si è sempre posto come anti-qualcosa. Ma, si chiedono Robyn Wiegman ed Elizabeth A. Wilson, la teoria *queer* può continuare “senza il suo primario impegno nell’anti-normatività?” [ivi]. Questo non vuol dire, come spiegano le due studiose, slegare la teoria *queer* dalla questione della normatività, tutt’altro: esse propongono una teoria *queer senza antinormatività*. A mio avviso, è la *re-entry* del lato ‘anti-normativo’ nel lato ‘normativo’ della distinzione normativo/anti-normativo – solo così esse possono risolvere il paradosso di un *queer senza anti-normatività* e conservando “il valore del pensiero queer come contestatorio” [ivi, 3]. Rileggendo il contributo di diversi autori, alcuni dei quali possono essere ricondotti al filone ‘anti-sociale’ del *queer*, come Lee Edelman, Wiegman e Wilson giungono alla conclusione che sulla teoria *queer* gravi l’eredità foucauldiana della “politica di oppostività (contro, contro, contro)” [ivi, 12], favorendo, così, l’ipotesi repressiva secondo cui tutto ciò che *non è queer* sia tirannia. Secondo questa logica, il *queer* non può che concepire le norme come “regole e imperativi” e, di conseguenza, portare avanti “politiche di insubordinazione” anziché “politiche di motilità e di relazionalità” [ivi, 14]. Tutti quei regimi contro i quali il *queer* si scaglia, eteronormatività [Warner 1993], omonormatività [Duggan 2002], omonazionalismo [Puar 2007], “non sono antecedenti alla nostra analisi antinormativa, in attesa di una diagnosi; piuttosto essi sono delle nostre invenzioni” [Wiegman, Wilson 2015, 14]. Come dire: questi ‘regimi’ sono frutto delle nostre osservazioni dalle quali dipendono; se cambia l’osservatore e la distinzione, cambia anche l’osservazione. Tutto cambia se si assume una diversa “logica delle norme” secondo cui la norma indica una sorta di misurazione media intesa come “misurazioni sineddottiche di un intero gruppo” [ivi, 15]. Con questa logica, dunque, per esempio “*heteronormative* indica il processo di misurazione di quanto ognuno di noi potrebbe allontanarsi da un punto immaginario di rettitudine eterosessuale” [ivi, 17]. Secondo questa accezione di norma, allora,

la norma stessa “genera quelle condizioni di differenziazione che l’anti-normatività così urgentemente cerca” [ivi, 16]. E se “noi vogliamo chiamare qualcuno di questi sistemi *eteronormativo*, dobbiamo tenere a mente che ciò che è ‘etero’ non è la loro insistenza sulla regola dei due (uomo e donna; normale e anormale), ma la loro eterogeneità appena contenibile, sempre mutevole” [ivi, 17].

### 3. *La comunicazione (attraverso il) queer*

Sulla scorta di chi ha osservato il genere come sistema [Cornell 1994] o come codice comunicativo [Mickunas, Pilotta 2014], tre sono le dimensioni che occorre definire quando si vuole osservare il *queer* come comunicazione: quella materiale, quella temporale e, infine, quella sociale [Luhmann 1990, 165 e seg.].

Dimensione materiale del *queer*: il *queer* è un tema della comunicazione basata sul senso, non un’intenzione dotata di senso, un’emozione, o la rappresentazione psichica del desiderio [Butler 2013]. Per la teoria dei sistemi, quindi, ricondurre il *queer* non al sistema psichico né a quello organico ma al sistema sociale, richiede una rielaborazione del *queer* come un insieme di temi della comunicazione che sia basato sul senso [Luhmann 1990, 165 e seg.; 2014, 124 e seg.], come ‘oggetti sociali’ nell’accezione che dà Nicolò Addario [1998]. Si può essere gay ma non *queer*, o eterosessuali ma *queer* [Rumens et al. 2019]. Si può essere anche *queer* in certi momenti della propria vita o in determinati contesti ma essere *queer* può suscitare divisioni nel momento in cui lo si vuole precisare e contestualizzare. Infatti, in quanto possibile valore, *essere queer*, se tematizzato in modo esplicito, crea conflitto tra valori: quelli, già accennati, che vedono protagonista il movimento ACT UP agli inizi degli anni Ottanta, quelli più recenti tra chi sostiene una più generale *fluidità* dei generi, dei sessi e degli orientamenti sessuali e chi, invece, considera tutto ciò come contro-natura e, infine, a quelli interni allo stesso movimento LGBT attorno al cosiddetto *homonormative imperative* [Weber 2012, 2013]. La stessa non-binarietà, cioè il non riconoscersi in nessuno dei due sessi/generi, in quanto valore *queer*, non ha alcun contenuto prescrittivo o estetico [Hord 2022] e per *ego*, che riceve l’informazione da *alter* di essere non-binario, non è prescritto nessuno corso di azione se non quello di accettare o rifiutare questa *esperienza* vissuta da *alter*.

Dimensione temporale del *queer*: affinché la semantica possa rendere possibile una comunicazione, occorre che essa rifletta i cambiamenti del livello di complessità sociale [ivi]. Per esempio, nella sua lettura della distinzione uomini/donne, Luhmann nota come, nel passaggio attraverso le quattro forme di differenziazione (segmentaria, centro e periferia, per rango o ceto, funzionale), la logica di tale distinzione non può più essere quella dell'asimmetria gerarchica che vede la donna inferiore all'uomo e l'uomo rappresentate del tutto [Luhmann 1992]. Tra le prime voci del *queer*, quella di Eve Kosofsky Sedgwick [2008] offre nel modo più compiuto e insuperabile, una brillante e complessa analisi tra il *queer* e la "cultura occidentale contemporanea" [ivi, 33], cultura che non può essere completa se non "prevede un'analisi critica della definizione omo/eterosessuale" [ivi]. Assumendo che il *queer* sia "una forma di resistenza alla categorizzazione omo/eterosessuale – ancora oggi molto volatile – intesa come una convenzione, come un dato empirico trasparente di ogni persona" [ivi, 30], la semantica *queer* decostruisce la categoria etero/omosessuale che la cultura presenta come "opposizione simmetrica binaria" [ivi]. L'omosessualità non può più essere considerata come subordinata e inferiore rispetto all'eterosessualità; l'eterosessualità non può essere assunta sia come un lato sia come rappresentazione positiva del tutto mentre l'omosessualità come negazione di tutto ciò che di positivo è l'eterosessualità. In una società in cui è l'eterosessualità a costituire *la* norma o l'ordine, è, la complementarità dei sessi maschio/femmina a definire, per esempio, l'accesso alle varie istituzioni giuridiche che regolano la vita di coppia (il matrimonio eterosessuale, etc.). Non si tratta soltanto della formula giuridica "che tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali" – come recita, per esempio il terzo articolo della Costituzione italiana – ma si tratta, più in generale, di come la *società* elabori semanticamente le coppie *queer*, le identità *queer*, le famiglie *queer*, l'amore *queer*, il sesso *queer* [Allen, Mendez 2018], etc. Seguendo Luhmann, allora si può osservare il *queer* come simbolismo della contingenza dell'uso delle distinzioni eterosessuale/omosessuale, uomo/donna, binario/non binario, etc. – distinzioni relative alla sfera intima, sessuale e personale dell'individuo.

Dimensione sociale del *queer*: il *queer* come soluzione simbolica al problema sociale contemporaneo del consenso e dissenso in merito alla binarietà delle distinzioni legate al sesso, al genere e all'orientamento sessuale. La teoria *queer* porta alla luce la *fluidità* di queste distinzioni, cioè il facile *crossing* tra i due lati siano essi della distinzione tra i sessi, o tra i generi, o quella del binarismo/non binarismo, degli orientamenti sessuali. Questa fluidità si riflette nella 'fatica' della ricerca quantitativa a dar conto di tutte le identità fluide ed emergenti ed è per questo che occorre *queering* la stessa ricerca quantitativa [Sumerau et al. 2017]. Se il primo *coming out* dell'omosessualità nel discorso pubblico è stato, allo stesso tempo, un *closeting*, un'inclusione che ha coinciso con un'esclusione, un'uscita anziché un'entrata [Fuss 1991, 4], il *queer* è proprio il tentativo di superare il "discorso dominante della differenza sessuale" che fa dell'omosessualità il suo prodotto ponendola come "il suo necessario spazio esterno" [ivi]. Il *queer* è la "teoria dei confini sessuali" [Fuss 1989, 104] che permette di definire, distinguere, indicare le nuove forme culturali e identitarie delle sessualità. Non sono solo le identità marginali a essere studiate ma anche quelle centrali [Stein, Plummer 1996]. Se prima era la non-eterosessualità a essere "la categoria segnata" come deviazione dalla norma mentre l'eterosessualità rimaneva "nello sfondo, come normale e naturale" [ivi: 138], il *queer* reintroduce l'eterosessualità nel lato del '(de-)costruzionismo' cioè ritiene che anche la stessa eterosessualità è contingente, multipla, in altre parole fluida. Il *queer* diventa il simbolismo della de-costruzione intesa come osservazione di secondo grado delle distinzioni binarie legate al sesso, al genere e all'orientamento sessuale, del *crossing*. Non appena la società comincia a osservare (a semantizzare) un interesse non più contrario e avverso per questa fluidità delle distinzioni, il problema della codificazione della sessualità viene risolto più facilmente, *più liberamente*.

#### 4. La semantica *queer* dell'intimità

In questo paragrafo, riprendo il tema, anticipato nell'introduzione, del *queer* come semantica dell'intimità, proponendone un'analisi articolata attorno alle sue tre dimensioni del senso – sociale, materiale e temporale. Per fare questo, mi

avvalgo dell'ottimo lavoro di Phillip L. Hammack et al. [2019] nel quale viene delineato compiutamente un paradigma *queer* dello studio delle relazioni di intimità costruito attorno a sette assiomi riportati nella tabella seguente; propongo di suddividerli e di riformularli in chiave sistemica e in contrapposizione alla semantica dell'intimità non *queer* (o *straight*)

	Intimità non <i>queer</i> (o <i>straight</i> )	Intimità <i>queer</i>
Dimensione sociale	Binarietà cisgender	Omosessualità cisgender, non binarietà, transgender
	Simmetria di ruolo e uguaglianza	Asimmetria consensuale e occasionale basata sulla gerarchia di potere (Kink, fetish, BDSM)
Dimensione materiale	Coppia monoamore e diadica	Poliamore e non-monogamia consensuale
	Intimità fondata sul romanticismo e sulla sessualità intesa come attività	Intimità anche in assenza o in limitata presenza di amore e di attività sessuale (asessualità e aromanticismo)
	Famiglia biologica e legami di filiazione	'Famiglia di scelta' in riferimento all'identità e alla comunità di appartenenza
Dimensione temporale	Staticità e singolarità lungo la traiettoria di vita	Pluralità e fluidità lungo la traiettoria di vita
	Essenzialismo e intelligibilità della forma di intimità che può essere definita e catalogata	Forme culturalmente e socialmente contingenti e in divenire e soggette alla costante creatività

Tabella 1: le tre dimensioni di senso delle semantiche dell'intimità non-*queer* (*straight*) e *queer*.

In realtà, nel lavoro originario il confronto è tra intimità *queer* e intimità normativa. Ho ritenuto, però, più corretto e coerente con il mio contributo, riformu-

larla come non-*queer* (o *straight*) in quanto anche il *queer* è normativo! Quindi, la contrapposizione è formulata in termini della distinzione non-*queer*/*queer*.

Dimensione sociale. La dimensione sociale della semantica non *queer* ruota attorno alla binarietà dei sessi (maschio-femmina) e a individui cisgender, e si configura come una relazione basata sulla parità sessuale, sentimentale ed emozionale tra i due partner. Per contro, la semantica *queer* include tutte le *altre possibilità* che sfidano questo modello: legami tra persone omosessuali cisgender e legami tra persone che non si conformano a identità cisgender. Dunque, siamo davanti a un'ulteriore distinzione: intimità omosessuali (entrambi i partner sono dello stesso sesso) e intimità transessuali (uno dei due partner o entrambi si identifica come transgender o non-binario). Per quanto riguarda la parità, la coppia *queer* si apre a contesti di asimmetria consensuale e a ruoli di potere gerarchicamente ordinati – come alcune pratiche sessuali sadomaso, feticiste e di dominazione.

Dimensione materiale. Se la semantica non *queer* idealizza l'esclusività della coppia amorosa che è costruita solo dalle *due* parti e il *terzo* viene sentito come un tradimento che costituisce una minaccia all'unità, la semantica *queer* elabora la simbologia del poliamore. L'intimità può includere anche altre persone alle quali allargare l'orizzonte della coppia (il poliamore) oppure con le quali, una delle due parti della coppia ha rapporti sessuali e intimi (la relazione aperta). La stessa semantica del 'tradimento' si trasforma: nella coppia *queer* la "nonmonogamia consensuale" è la norma che i due partner si sono dati per regolare l'inclusione, nella coppia, del *terzo* che non è una minaccia o la fine della 'storia della coppia' mentre, nella coppia non *queer* la presenza di un terzo eventuale viene re-introdotta come irritazione. La sessualità non può essere slegata dall'intimità, dall'attrazione fisica e dall'amore, per il paradigma non *queer*. Un amore di sola passione o un amore che non conosce più la passione ardente dei 'primi tempi' è un elemento che può determinare la rottura del rapporto. Al contrario, la coppia *queer* può costruirsi anche tra individui che si identificano come asessuali, o aromantici, o demisexual o graysexual. Il paradigma non *queer* costruisce la famiglia attorno alla concezione biologica della famiglia naturale come forma sociale primaria nell'esistenza degli individui. Sono i legami radicati nella filiazione naturale o consanguinea della famiglia nucleare a offrire la forma normativa. Là dove, invece, non c'è più la coppia eterosessuale, per esempio, inevitabilmente, emergono forme differenti di famiglia, di filiazione, di parentela che, il *queer* le

semantizza ugualmente come famiglia. Allo stesso modo, famiglie possono essere anche quelle unioni di più persone nelle quali non vi è la dimensione generativa ma soltanto la ‘scelta’ di formare la propria famiglia nel tempo [Broad et al. 2004]

La dimensione temporale. Non si tratta di osservare come la semantica *queer* si sia affermata nel tempo (mi sono già soffermato su ciò precedentemente), ma di come tale semantica decostruisca l’assunzione normativa *non-queer* dell’essenza intellegibile dell’intimità secondo cui “le forme senza tempo possono essere conosciute e catalogate” [Hammack et al. 2019, 559]. La possibilità di duplicare gli orizzonti [Luhmann 2018a, 203], permette non soltanto di cogliere tale paradigma *queer* nella prospettiva storica delle “possibilità aperte” [Hammack et al. 2019, 559] secondo cui le forme che l’intimità assume sono sempre “storicamente e culturalmente situate in contesti e sottoposte costantemente alla contestazione e alla creatività” [ivi] ma anche nel mantenimento della *propria forma di intimità alla luce della contingenza della propria identità* – il registro della pluralità e della fluidità delle identità. Gli individui possono essere *plurisexual*, cioè si sentono attrattati da qualunque categoria di genere e di orientamento sessuale, oppure di una determinata categoria (etero, gay, etc.) quasi sempre binaria che, però, possono perseguire forme di intimità che sfidano il significato associato a quella specifica categoria – ‘sono etero però...’

Ovviamente, si può continuare a perseguire forme *non queer* di intimità senza infrangere la legge! Non vi è alcun obbligo, in altri termini, a essere *queer* per forza! Due battute che hanno molto poco di ‘sociologico’ che, però, mi permettono di evidenziare un punto importante. Indubbiamente, molte forme intime *queer* esistono ben prima dall’*invenzione* del *queer* stesso. Ciò che va tenuto presente è che “nuovi vocaboli e nuove tassonomie sono apparse e ora danno a queste forme relazionali un significato contemporaneo” [ivi] pur rimanendo sempre possibile “una nuova e sconosciuta forma relazionale” [ivi].

##### 5. Per concludere: dal de-costruzionismo all’unità (del) *queer*

In questo contributo, ho provato ad accostare il *queer* alla teoria sistemica di Luhmann con l’intento di definire, almeno nella sua generalità, la *forma* del *queer*

*er, cioè l'unità della distinzione queer.* Tale unità, come spiegato nell'introduzione, è articolata attorno a tre analisi.

*Queer* come analisi dell'osservazione – cioè l'estensione sociale dell'analisi della forma (del) *queer* – e che ruota attorno alle distinzioni *ego/alter*, auto-referenzal/etero-referenzal, osservazione di primo ordine/osservazione di secondo ordine. In altri termini la domanda è: *chi è queer?* Una coppia gay con figli è *queer*? Certo che no, è la risposta di Lee Edelman [2004, 27] per il quale “queerness è il nome di chi non combatte per i figli. Il futurismo riproduttivo, avere bambini è l'assurda glorificazione dell'impulso mortale della queerness”. Edelman conia il termine *sinthomosexuality* per rimarcare come la ricerca della *jouissance* in contrasto con il valore del futurismo riproduttivo della società eteronormativa [ivi, 38 e seg.] sia l'essenza del *queer*. Qualche anno prima, Micheal Warner [1999, 116] conclude che “se c'è qualcosa di simile alla gay life, allora consiste in un guazzabuglio di intimità fuori delle istituzioni, delle obbligazioni sociali ordinarie”. Queste voci nutrono la *tesi antisociale* del *queer* [Caserio et al. 2006]: il *queer* decostruisce il futuro della società nel senso che nega alla società stessa il proprio futuro. Se la *queerness* è la sessualità perversa e non riproduttiva, il *queer* necessariamente blocca l'orizzonte temporale della società al solo presente e che non può avere futuro perché i figli non potranno essere generati dalle persone *queer*. Ma è la “promessa teorica” della teoria *queer* a porre il *queer* come una costante decostruzione che “opera *in tensione*” con il *soggetto* dissolvendolo [Green 2007]. Osservare, invece, come propongo, la decostruzione (del) *queer* come osservazione di secondo ordine allora è possibile risolvere il paradosso, come già visto nell'introduzione, della *riproduttività queer*. Se la distinzione è *riproduttività straight/non riproduttività queer*, allora, la non riproduttività ri-entra nella distinzione nel lato della *riproduttività distinguendosi*, però, da quella *straight* o *eterosessuale* e identificandosi come *queer*. Assumendo la prospettiva luhmanniana, dunque, è possibile osservare, al contrario, la svolta affettiva (*affective turn*) [Clough 2007] o relazionale/dei legami *queer* [Weiner, Young 2011] come re-introduzione, con riferimento alla distinzione *socialità/non socialità*, della non-socialità nel lato della socialità:

Pensiamo che i legami queer siano quello che emerge dalla tensione isometrica tra la costruzione del mondo queer e la sua distruzione, dal richiamo a una solidarietà nei fallimenti che si affrontano, dall'acclamazione sociale derivante tanto dal riconoscimento che dalla radicale esclusione [id., 224].

*Queerness* non può essere “tutto ciò che l’eterosessualità *non è*” [ivi, 228]: “la forza antisociale del sesso (queer) è fondamentale per la creatività del mondo. Tuttavia, se la sessualità [...] è costitutiva di ciò che pensiamo siano i legami queer, ciò non vuol dire che siamo sempre in grado di sapere dove scorgersela [...]. Se i legami queer sono legami sociali che tirano in ballo la questione del senso del ‘sociale’, possiamo aggiungere che il sessuale, così come il sociale, rimane una questione per i legami queer – è la questione per i legami queer” [ivi, 226]. Legami *queer* o un *sociale queer* come tutto ciò che è altro, o diverso, dai legami *straight*, eterorelazionali – per riprendere un termine di Weiner e Young. La teoria dei simboli simbiotici formulata da Luhmann, a mio avviso, permette di scorgere la valenza costruttivista del *queer*. I simboli simbiotici sono il modo in cui “la comunicazione si lascia irritare dalla corporeità” [Luhmann, De Giorgi 1995, 151] e riguardano l’accoppiamento strutturale con la coscienza di quei sistemi psichici che prendono parte alla comunicazione. Questo accoppiamento strutturale coinvolge attivamente il corpo fisico e vivente di *ego* e di *alter* che comunicano a vicenda. La terza *illusione* svelata da Luhmann a proposito della distinzione eterosessualità/omosessualità discussa nel secondo paragrafo ha introdotto questa teoria. Più in generale, e non soltanto come comunicazione che fa saltare il mio convincimento di essere eterosessuale, per la sessualità la distinzione-guida è, afferma Luhmann, con o senza amore [ivi, 152]. Cosa succede quando la sessualità è *queer*? Cioè: la sessualità *queer* rende disfunzionale la teoria dei simboli simbiotici? Tutt’altro. Proprio perché il *queer* è la decostruzione della sessualità (al singolare) ri-costruendola come sessualità (al plurale) in nome del diritto di ‘amare chiunque e anche di non amare (liberamente pur facendoci sesso), ancor di più risulta inscindibile l’accoppiamento strutturale tra ‘amore’ e ‘sessualità’. *Essere queer* – gender fluid, agender, non-binary, etc. – vuol dire costruire le proprie esperienze in modo *altro*: una re-interpretazione e ri-appropriazione [Gelly, Sansfaçon 2022] di categorie, definizioni, distinzioni, compatibilmente con la propria identità – chi si vuole essere.

*Queer* come analisi della differenziazione – l’estensione materiale dell’unità della distinzione o della forma ‘queer’ – e che è articolata attorno a ciò che distingue un sistema dal suo ambiente, da tutto il resto. Rifacendosi alla prima formulazione della teoria *queer* come superamento della distinzione tra eterosessualità e omosessualità, Ki Namaste avanza alcune critiche molto stimolanti. Secondo

Namaste, definire l'identità sessuale all'esterno (*outside*) la norma, richiede che prima ci si collochi all'interno (*inside*) della definizione dominante e normativa della sessualità. La teoria *queer*, per Namaste, è il riconoscimento dell'impossibilità di posizionarsi all'esterno delle concezioni della sessualità. I due lati della distinzione eterosessualità/omosessualità sono complementari nel senso che l'uno acquisisce il proprio significato dall'altro – quindi collocarsi totalmente al di là dell'eterosessualità o totalmente nell'eterosessualità è impossibile. Ciò che si può fare, invece, è “negoziare questi limiti, questi confini”, ossia riflettere su come essi sono stati costruiti, modificati e come possono essere contestati. La teoria *queer*, così impostata, non serve, sostiene Namaste per il semplice motivo che ci sono tantissime altre identità al di là della eterosessualità e dell'omosessualità. A livello generale, il soggetto *queer* è un soggetto *vulnerabile* [Fineman 2013, 120] nel senso che la sua vita e la sua identità sono costantemente sottoposte a “una miriade di possibili opportunità, frustrazioni, sfide ed esperienze che richiedono una vastissima gamma di abilità differenti e interagenti”. A livello di teoria dei sistemi, questo può essere riformulato nel modo seguente. Quando Luhmann [2019, 19] si chiede che cosa “ci guadagniamo” dalla “transizione dalla decostruzione all'osservazione di secondo ordine”, la prima risposta che dà è che impariamo come si osservi correttamente. Non si osserva che con distinzioni e ogni osservazione non può non supporre entrambi i lati della forma e questo vuol dire nient'altro che operare “entro il mondo” [ivi]. *Ma* operare entro il mondo vuol dire “che qualcosa deve sempre rimanere non detto, procurando con ciò una posizione a partire dalla quale decostruire ciò che è stato detto” [ivi]. Ecco, a mio avviso, il *queer* è proprio questa assunzione relativamente all'identità sessuale. Dire ‘io sono queer’ vuol dire che, come l'altro può osservarmi (come etero, come gay, come uomo, come lesbica, come donna, etc.) deve assumere che io posso essere ancora qualcosa di diverso e che decostruisce la sua osservazione/distinzione nei miei confronti. Allo stesso tempo, però, ciò che si cerca come *queer* è rendere valida la (propria) autodescrizione attraverso l'altro che, semplicemente, la esperisce senza, però, poter sanzionarla, rifiutarla o de-costruendola a sua volta. Vi sono sempre più possibilità per costruire la propria identità *queer*: dalle pratiche sessuali, alle trasformazioni del proprio sesso o genere, all'appartenenza a comunità lgbtq+ [Corbisier, Monaco 2021], religiose [Robinson 2020].

*Queer* come analisi della semantica – l'estensione temporale della forma o dell'unità della distinzione (del) *queer* – e che riguarda la sedimentazione della 'cultura' *queer* disponibile a livello generale nella società attraverso il tempo [Luhmann, De Giorgi 1995, 264]. Se il *queer* è emerso come semantica è perché si è creata una memoria semantica – composta da tutti gli oggetti/documenti (dalle serie televisive, ai personaggi, alla produzione scientifica, artistica, etc.) – la cui funzione non è quella di 'immagazzinare il passato' ma di creare un futuro ossia aspettative o possibilità di utilizzare, nell'attualità, delle selezioni [Luhmann 2018a, 91 e seg.]. Un esempio per spiegare: dopo *Queer Eye*, non si poteva tornare indietro, ma produrre una nuova selezione, per esempio *America's Next Drag Queen*. Dopo *Modern Family*, non si poteva tornare a *Happy Days* ma produrre *Sex Education*; dopo il *Gioco delle coppie*, non si poteva non produrre *Naked Attraction* (con partecipanti di qualunque sesso e orientamento sessuale, cioè *queer*). Non che *Happy Days* debba essere cancellato, tale serie può essere ugualmente fruita assieme alle altre, co-esistere nello stesso palinsesto. Ma, indubbiamente, *Happy Days*, se non viene più prodotta, è perché non è più attuale. Al di là di queste semplici considerazioni che, però, confermano la lettura che propongo, a livello individuale, ciò che la semantica *queer* legittima è la fluidità o sperimentazione delle esperienze, delle identità, delle pratiche, relative al proprio sesso, al proprio genere e al proprio orientamento sessuale. Non 'funziona' più l'assunzione di una identità fissa nel tempo, immutabile e costruita sul consenso di valori o di una *socializzazione* a un modello binario, eteronormativo, etc. Certamente, anche questo modello può essere assunto dall'individuo, ma esso ha altri (in)definiti equivalenti funzionali che non per forza devono ottenere consenso sociale o accordanza valoriale. Tutti questi modelli, incluso anche quello che, *prima*, si credeva, fosse il modello latente, vengono assunti come il risultato delle selezioni individuali, come il risultato, sempre possibile altrimenti, *riflessivo* [Heaphy 2008; Gore 2018] della propria (ri)costruzione attraverso la de-costruzione delle altre osservazioni, distinzioni.

*Riferimenti bibliografici*

Addario, N.

1998, *Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico. Parte I*, Quaderni di Sociologia, 18, pp. 97-129.

Allen, S.H., Mendez, S.N.

2018, *Hegemonic Heteronormativity: Toward a New Era of Queer Family Theory*, Journal of Family Theory & Review, 10, 1, pp. 70-86.

Berlant, L., Warner, M.

1995, *What Does Queer Theory Teach Us About X?*, PMLA, 110, pp. 343-349.

Bernini, L.

2017, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Milano, Mimesis.

Broad, K.L., Crawley, S.L., Foley, L.

2004, *Doing "Real Family Values": The Interpretive Practice of Families in the LGBT Movement*, The Sociological Quarterly, 45, 3, pp. 509-527.

Browne, K., Nash, C.J.,

2010, *Queer Methods and Methodologies: An Introduction*, in K. Browne, C.J. Nash (Eds.), *Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research*, New York, Routledge, pp. 1-23.

Butler, J.

2013, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Bari-Roma, Laterza, 2013.

Calise, S.G.

2015, *A Decorporealized Theory? Considerations about Luhmann's Conception of the Body*, Pandaemonium, 18, 26, pp. 104-125.

Case, M.A.

2019, *Transformations in the Vatican's War on "Gender Ideology"*, Signs: Journal of Women in Culture and Society, 44, 3, pp. 639-664.

- Caserio, R.L., Edelman, L. Halberstam, J., Muñoz, J.E., Dean, T.  
2006, *The Anthisocial Thesis in Queer Theory*, PMLA, 121, 3, pp. 819-828.
- Clough, T.P.  
2007, *Introduction*, in P.T. Clough, J. Halley (Eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, Duke University Press, pp. 1-33.
- Corbisiero, F., Monaco, S.  
2021, *#Omosessuali contemporanei. Identità, culture e spazi LGBT+*, Milano, Angeli.
- Cornell, D.  
1996, *Enablist Paradoxes: Gender Difference and Systems Theory*, New Literary History, 27, pp. 185-197.
- Corsi, G.  
2023, *Introduzione*, in N. Luhmann (a cura di G. Corsi e R. Prandini), *Famiglia ed educazione nella società moderna*, Roma, Studium, pp. 1-33.
- DeAngelis, M.  
2014, *Introduction*, in M. DeAngelis (Ed.), *Reading the Bromance: Homosocial Relationships in Film and Television*, Detroit: Wayne State University Press, pp. 1-26.
- de Lauretis, T.  
1991, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, 3, 2, pp. v-xvii.  
1994, *Habits Changes*, in differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, 6, 2+3, pp. 296-313.  
1997, *Pratica d'amore. Percorsi del desiderio perverso*, Milano, La Tartaruga (ed. or. 1994).  
1999, *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli.
- Duggan, L.  
1992, *Making It Perfectly Queer*, Socialist Review, 22, 1, pp. 11-31.  
2002, *The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism*, in R. Castronovo, D.D. Nelson (Eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, pp. 175-194.

Edelman, L.

2004, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, Duke University Press.

Fineman, M. A.

2013, *Feminism, Masculinities, and Multiple Identities*, Nevada Law Journal, 13, 101, pp. 101-123.

Forbes, T.D., Ueno, K.

2020, *Post-Gay, Political, and Pieced Together: Queer Expectations of Straight Allies*, Sociological Perspectives, 63, 1, pp. 159-176.

Fuss, D.

1989, *Essentially Speaking. Feminism, Nature & Difference*, London, Routledge.

1991, *Inside/Out*, in D. F. (Ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, London, Routledge, pp. 1-10.

Garbagnoli, S.

2016, *Against the Heresy of Immanences: Vatican's "Gender" as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of Sexual Order*, Religion & Gender, 6, 2, pp. 187-204.

Gelly, M.A., Sansfçon, A.P.

2022, "*Mon identité est enracinée dans ma pratique spirituelle*": quand les jeunes trans e non binaires 'queerisent' la spiritualité au Québec, Genre, sexualité & société [en ligne], 27.

Gore, E.

2018, *Reflexivity and Queer Embodiement: Some Reflections on Sexualities Research in Ghana*, Feminist Review, 120, pp. 101-119.

Green, A.I.

2002, *Gay but Not Queer: Toward a Post-Queer Study of Sexuality*, Theory and Society, 31, 4, pp. 521-545.

2007, *Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies*, Sociological Theory, 25, 1, pp. 26-45.

Grosz, E.

1994, *The Labors of Love. Analyzing Perverse Desire: An Interrogation of Theresa de Lauretis's The Practice of Love*, *differences: a Journal of Feminist and Cultural Studies*, 6, 2+3, pp. 274-295.

Guizzardi, L.

2022, *Maternità lesbica e paternità gay: problemi – ordinari – di re-entry. Riflessioni a partire da Luhmann*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, pp. 651-676.

Halperin, D.M

2003, *The Normalization of Queer Theory*, *Journal of Homosexuality*, 45, 2/3/4, pp. 339-343.

Hammack, P.L., Frost, D.M., Hughes, S.D.

2018, *Queer Intimacies: A New Paradigm for the Study of Relationship Diversity*, *The Journal of Sex Research*, 56, 4-5, pp. 556-592.

Heaphy, B.

2008, *The Sociology of Lesbian and Gay Reflexivity or Reflexive Sociology?*, *Sociology Research online*, 13, 1.

Hintz, B.

2013, *Niklas Luhmann, gender, queer*, *Soziologiemagazin: publizieren statt archivieren*, 6, 1, pp. 45-56.

Hord, L.CR.

2022, *Specificity Without Identity: Articulating Post-Gender Sexuality Through the "Non-Binary Lesbian"*, *Sexualities*, 25, 5-6, pp. 615-637.

Love, G.

2022, *Trans Pregnancy in a Reproductive World*, in G. Guney, D. Davies, P.-H. Lee (Eds.), *Towards Gender Equality in Law. An Analysis of State Failures from a Global Perspective*, *Gewerbestrasse (SW)*, Palgrave Macmillan, pp. 35-58.

Luhmann, N.

- 1990a, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1984).
- 1990b, *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknow*, in W. Krohn, G. Küppers, H. Nowotny (Eds.), *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, pp. 60-85
- 1992, *Donne/Uomini*, iusEAed, Paris-Lecce (ed. or. 1988).
- 1995, *Osservazioni sul moderno*, Roma, Armando (ed. or. 1992).
- 2000, *La realtà dei mass media*, Milano, Angeli (ed. or. 1996).
- 2001, *Amore come passione*, Asterio, Trieste (ed. or. 1982).
- 2012, *Theory of Society vol. 1*, Stanford University Press, Stanford.
- 2013, *Esistono ancora norme indispensabili?*, Roma, Armando Editore (ed. or. 2008).
- 2014, *Introduzione alla teoria della società*, Lecce/Rovato, Pensa Multimedia (ed. or. 2009).
- 2015, *Felicità e infelicità della comunicazione nelle famiglie: sulla genesi delle patologie*, in G. Corsi (a cura di), Angeli, Milano, pp. 77-87 (ed. or. 1990).
- 2016, *Amore. Un seminario*, Mimesis, Milano (ed. or. 2008).
- 2017, *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali*, Milano-Udine, Mimesis (ed. or. 1996).
- 2018a, *Introduzione alla teoria dei sistemi*, Lecce/Rovato, Pensa Multimedia (ed. or. 2011).
- 2018b, *Che cos'è la comunicazione?*, Milano, Mimesis (ed. or. 2018).
- 2019, *Decostruzione come osservazione di secondo ordine*, Aut Aut, 383, pp. 9-36 (ed. or. 1993).

Luhmann, N., De Giorgi, R.

- 1995, *Teoria della società*, Angeli, Milano.

Mapelli, B.

- 2018, *Nuove intimità. Strategie affettive e comunitarie nel pluralismo contemporaneo*, Torino, Rosenber&Sellier.

Marella, M.R.

- 2017, *'Queer Eye for the Straight Guy'. Sulle possibilità di un'analisi giuridica Queer*, *Politica del Diritto*, 3, XLVIII, pp. 383-414.

Marvel, S.

2013, *Polymorphous Reproductivity and the Critique of Futurity: Toward a Queer Legal Analytic for Fertility Law*, *Jindal Global Law Review*, 4, 2, pp. 294-312.

Mendez, S.N.

2022, *Queer Socialization: A Case Study of Lesbian, Gay, and Queer (LGQ) Parent Families*, *The Social Science Journal*, 59, 4, pp. 513-531.

Meyer, S.J., Dale, E.J., Willis, K.K.M.

2022, "Where My Gays At?" *The Status of LGBTQ People and Queer Theory in Nonprofit Research*, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 51, 3, pp. 566-586.

Mickunas, A., Pilotta, J.J.

2014, *Society, Environment and World: Themes of Niklas Luhmann*, Mykolas Romeris University, Vilnius.

Namaste, K.

1996, *The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, and a Sociological Approach to Sexuality*, in S. Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge, Mass., Blackwell Publisher, pp. 194-212.

Prandini, R.

2019, *Experimental Love, or 'Love as the Sum Total of Deviation from its Modern Principles'*, *Sociologia e Politiche Sociali*, 22, 3, pp. 25-54.

Prearo M.

2012, *Le radici rimosse della queer theory. Una genealogia da ricostruire*, *Genesi*, XI, 1-2, pp. 95-114.

Puar, J.K.

2007, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press.

Pustianaz, M. (a cura di)

2011, *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa, ETS.

Robinson, M.

2020, *Two-Spirit Identity in a Time of Gender Fluidity*, *Journal of Homosexuality*, 67, 12, pp. 1675-1690.

Robinson, S., Anderson, E., White, A.

2017, *The Bromance: Undergraduate Male Friendships and Expansion of Contemporary Homosexual Boundaries*, *Sex Roles*.

Sedgwick, E.K.

2008, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Roma, Carocci.

Seidman, S.

1993, *Identity and Politics in 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes*, in M. Warner (Ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 105-142.

Stäheli, U.

2012, *The Hegemony of Meaning: Is There an Exit to Meaning in Niklas Luhmann's Systems Theory?*, *Revue internationale de philosophie*, 1, 259, pp. 105-122.

Stein, A., Plummer, K.

1996, *'I Can't Even Think Straight': 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology*, in S. Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge, Mass., Blackwell Publisher, pp. 129-144.

Sohn, YJ.

2021, *Four Pillars of Luhmann's Analytical Apparatus: Applications for Communication Research*, *Studies in Communication*, 21, 2, pp. 207-224.

Sumerau, J.E., Mathers, L.A.B., Nowakowski, A.C.H., Cragun, R.T.

2017, *Helping Quantitative Sociology Come Out of the Closet*, *Sexualities*, 20, 5-6, pp. 644-656.

Turner, W.B.

2000, *A Genealogy of Queer Theory*, Philadelphia, Temple University Press.

Warner, M.

1993, *Introduction. Fear for a Queer Planet*, *Social Text*, 29, pp. 3-17.

1999, *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, New York, The Free Press.

Weber, S.

2012, *What's Wrogn with Be(Coming) Queer? Biological Determinism as Discursive Queer Egemony*, *Sexualities*, 15, 5/6, pp. 679-701.

2013, *"Born This Way"*. *Biology and Sexuality in the Lady Gaga's Pro-LGBT Media*, in J. Campbell, T. Carilli (Eds.), *Queer Media Images. LGBT Perspectives*, Lanham, Lexington Books, pp. 111-121.

Weigman, R., Wilson, E.A.

2015, *Introduction: Antinormativity's Queer Conventions*, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 26,1, pp. 1-25.

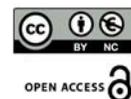
Weiner, J.J., Young, D.

2011, *Queer Bonds*, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 17, 2-3, pp. 223-241.

Valentini, F.

2018, *Genealogie queer. Teorie critiche delle identità sessuali e di genere*, Verona, ombre corte.

**Luca Guizzardi** è ricercatore confermato in Sociologia dei processi culturali e comunicativi dell'Università di Bologna. I principali argomenti di ricerca a cui si dedica sono le trasformazioni della famiglia, della parentela, le rappresentazioni socio-culturali delle identità di genere e dell'orientamento sessuale, la teoria *Queer*.



LUCA MARTIGNANI

## Le provocazioni dell'arte contemporanea come re-entry nel sistema dell'arte. Considerazioni a partire dalla proposta sociologica di Niklas Luhmann

**Abstract:** This essay offers reflections on the work of art as a form emerging from an operation of observation. Subsequently, the aim is to focus on the relationship between medium and form to frame some emerging controversies in the relationship between contemporary art and law. The central thesis consists in maintaining that contemporary art and the provocations it communicates as a stylistic code constitute a re-entry into the art system, which by virtue of its operational closure relaunches its own autopoiesis just as it irritates the legal environment.

**Keywords:** art system, legal environment, contemporary art, re-entry, controversies

---

### *Introduzione: la questione dell'opera d'arte tra percezione e comunicazione*

Questo saggio intende offrire riflessioni sull'opera d'arte come forma che deriva da una operazione di osservazione<sup>1</sup>. In seguito, si pone l'obiettivo di concentrarsi sulla relazione tra medium e forma per inquadrare alcune controversie emergenti nella relazione tra arte contemporanea e diritto. La tesi centrale consiste nel sostenere che l'arte contemporanea e le provocazioni che comunica come cifra stilistica costituiscono una re-entry nel sistema dell'arte, che in virtù della sua chiusura operativa rilancia la propria autopoiesi proprio mentre irrita l'ambiente giuridico. Dal punto di vista dell'artista che la realizza, l'opera d'arte è il risultato di un atto di coscienza regolato dalla percezione, che è appunto una operazione specifica della coscienza e condizione per la sua riproduzione. Dal punto di vista di chi osserva, vengono chiamate in causa altre percezioni, che non necessariamente hanno a che vedere con la competenza o con il piacere.

---

1. L'Autore desidera ringraziare gli Avvocati Andrea Pizzi e Giulio Volpe per le informazioni, le riflessioni e gli aneddoti forniti in tema di controversie tra diritto e arte moderna e contemporanea.

La scrittura, la pittura, la regia di un film, la scultura o l'allestimento di una performance stabiliscono quindi una prima distinzione tra interno ed esterno rispetto all'opera: chi la concepisce e chi la contempla. Del resto, anche dal punto di vista dell'artista inteso come sistema psichico, la concezione di un'opera d'arte è un'operazione che distingue la rappresentazione del mondo dalla costruzione dell'opera stessa. Costruire determina una esteriorizzazione dell'oggetto che assume una forma che condensa percezioni favorendo l'elaborazione di mondi immaginari. È così per la letteratura distopica, da Orwell a Houellebecq; è così per il solar punk come utopia ecologista contrapposta al cinismo postmoderno del cyberpunk; e prima ancora è così per l'effervescenza colorata della transavanguardia dopo l'austera rappresentazione del tempo e della materia offerta dall'arte povera.

L'arte contemporanea produce un processo di rottura delle convenzioni artistiche precedenti che si traduce in dimensioni come la preponderanza del concetto di provocazione su quello di bellezza; il superamento del concetto realizzazione materiale individuale dell'opera e la conseguente rilevanza della dimensione collettiva della realizzazione; il primato dell'idea sulla materia e l'importanza crescente del ruolo della mediazione (artigiani coinvolti nella realizzazione materiale delle opere stesse e di critici nella definizione di correnti, per esempio) e della ricezione (reazioni da parte dei pubblici).

Che relazione possiamo immaginare intercorra tra arte contemporanea e sistema dell'arte?

Occorre innanzitutto riferirsi alla concezione di sistema. Secondo Luhmann i sistemi sociali sono sistemi dotati della capacità di stabilire relazioni con se stessi e di differenziare questo tipo di relazioni con il proprio ambiente [Luhmann 1984; trad. it. 1990, 83]. In questa prospettiva, l'arte rappresenta un sistema autopoietico perché si autodetermina, generando da sé le proprie strutture. Come gli altri sistemi autopoietici, l'arte è caratterizzata da chiusura operativa e produce/indica una differenza tra il sistema e l'ambiente. Le implicazioni di questa annotazione (invero ancora a uno stato assertivo!) sono significative.

Nel trovarci di fronte a un quadro astratto, a una apparentemente semplice geometria di Mondrian, o a una catasta di scatole *Brillo*, ci si può chiedere se questa è arte o se, per riprendere un provocatorio interrogativo del critico Francesco Bonami [2019] non avremmo potuto farle anche noi. Il fatto è che nella teoria

dei sistemi autopoietici, caratterizzati dalla chiusura operativa, è solo l'arte a decidere (distinguere) che cosa è arte e cosa non lo è. Nel richiedere la percezione dell'osservatore, fino a provocarne l'incredulità o lo sdegno, l'opera indica la differenza che separa chi osserva-osservando e chi osserva-costruendo, e dunque stabilisce una distinzione tra osservatore e osservato che rientra nell'autoreferenza del sistema dell'arte.

Prendiamo l'esempio del *ready made* di Marcel Duchamp [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 43]. “Marcel Duchamp, il padre di tutte quelle che molti continuano a considerare imposture, credeva fermamente che quello che noi immaginiamo sia arte. La sua prima grande provocazione, nel 1917, fu di presentare in una galleria un orinatoio capovolto, intitolandolo Fontana, e firmandolo con lo pseudonimo R. Mutt. Fu divorato vivo, ma innescò una rivoluzione. Il pisciatoio di ceramica bianco era veramente arte? Forse no. Artistica, geniale, liberatoria, sovversiva, fu l'idea, e questo basterebbe, e bastò, a farlo diventare arte” [Bonami 2019, 13].

L'arte si distacca da finalità imposte dall'esterno, che l'oggetto rappresentato sembra suggerire. L'auto-descrizione di tale oggetto rinominato e ricollocato attraverso l'osservazione dell'artista contraddice il senso comune e supera il mandato funzionale dell'oggetto, che resta una significazione collocata nello spazio indeterminato (*unmarked space*) in cui comunicano gli altri sistemi. Non stiamo parlando dunque più di oggetti ma di forme che eliminano tutte le differenze riconoscibili sensorialmente.

Come osserva Luhmann: “I concetti di creazione e di contemplazione riprendono la concezione tradizionale e orientata ai ruoli che distingue tra creazione e ricezione di un'opera d'arte. La coppia concettuale operazione e osservazione dovrebbe relativizzare questa distinzione che riconduciamo a un denominatore comune, cioè all'uso operativo di una distinzione per indicare un lato (e non l'altro), cioè al suo uso in quanto forma” [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 45].

L'arte è dunque co-presenza (interazione) tra percezione e comunicazione. Così, per esempio, è possibile distinguerla dall'artigianato [ivi, 47] che è caratterizzato da pianificazione e da programmazione che lo rendono adatto al sistema della produzione industriale. L'arte invece può utilizzare oggetti industriali per selezionare una forma che realizza un accoppiamento più stretto tra percezione e comunicazione. Ed è precisamente questo che accade a partire da Duchamp!

L'artista, in quanto tale, cerca di guidare le aspettative altrui per sorprendere l'altro, anche se non può controllarne le percezioni e la coscienza. In questo modo traccia una distinzione tra se stesso e pubblico e tra l'opera e il suo *unmarked space*. La forma dell'opera è delimitata rispetto allo spazio indeterminato con cui confina. Alla riconoscibilità dell'opera d'arte così determinata è necessario attenersi per comprendere come l'arte si distingue rispetto agli altri mezzi di comunicazione e alle altre forme sociali. Innanzitutto, le opere sono creazioni e incorporano osservazioni. Rispetto agli altri oggetti creati non sono caratterizzati da utilità esterna<sup>2</sup>. In quanto creata (costruita) e inutile (rispetto a uno scopo definito esteriormente) l'opera attira l'attenzione e presenta la propria auto-descrizione. In questo senso, nell'opera rientrano le abilità dell'artista e la differenza tra le sue osservazioni e quelle di chi la osserva come – appunto – forma creata e priva di utilità esterna.

Tra percezione e comunicazione ha luogo un accoppiamento strutturale marcato dai confini tra opera e *unmarked space*. Se è vero che *la coscienza non può comunicare e la comunicazione non può percepire*, in quanto i sistemi psichici operano secondo coscienza e sono ambiente del sistema sociale che opera comunicando, possiamo cogliere che la specificità dell'opera d'arte sta nel mettere a disposizione della comunicazione la percezione e di farlo “al di fuori delle forme standardizzate del linguaggio” [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 56]<sup>3</sup>. Nel realizzare questa integrazione tra percezione e comunicazione l'opera comunica contemporaneamente l'irriducibilità dell'una all'altra; irriducibilità che significa impossibilità di eliminare la separazione tra sistemi psichici e sistemi sociali. Il significato dell'arte sta appunto nel riconoscere l'inaccessibilità l'uno per l'altro di questi sistemi. È in questo frangente che si inquadrano le controversie che il sistema giuridico – irritato dall'arte – si trova a dover dirimere.

Comunicare in base alle opere permette di differenziare un sistema sociale dell'arte. Gli elementi del sistema si producono e riproducono ricorsivamente,

---

2. Una campagna dei primi anni Duemila per il rilancio della campagna di abbonamenti del Teatro Duse a Bologna si avvale del potente slogan *L'arte è inutile*. Si intendeva, ovviamente l'utilità come criterio mercantile caratterizzata dalla capacità di un bene di soddisfare un (solo) bisogno.

3. Luhmann [1995; trad. it. 2017, 56] ricorda che il sistema dell'arte si caratterizza per una certa variazione delle modalità operative: scrittura, pittura, registrazione, etc.

all'interno del sistema stesso. Ma le relazioni con l'ambiente diventano più frequenti e irritanti, perché per riprodursi in modo autopoeitico il sistema deve offrire qualcosa di nuovo, continuare a produrre comunicazione immaginando un esterno. Ora, il sistema dell'arte comunica attraverso le opere. L'ambiente del sistema, da parte sua, non prende parte alla riproduzione del sistema, se non in senso distruttivo, anche se – fa notare Luhmann – esistono accoppiamenti strutturali tra sistema e ambiente. Ogni specificazione strutturale, l'opera d'arte, nel nostro caso, deve essere operata dal sistema, non importata dall'esterno.

### *1. Osservazione di primo e secondo ordine: controversie legate alle opere*

In conformità con il pensiero e la prospettiva sociologica di Luhmann, osservare significa tracciare una distinzione. Con un'osservazione di primo ordine osserviamo un oggetto, per esempio un'opera. Un'osservazione di secondo ordine è un'osservazione di osservazioni. Nella direzione assunta da questa distinzione, la teoria che introduce il concetto sostiene l'esistenza di una relazione tra la differenziazione funzionale della società (e dei sottosistemi in cui è differenziata) e chiusura operativa come logica modale di auto-organizzazione del sistema. Questo *framework* aiuta a comprendere il senso dell'opera d'arte: costruire forme specifiche per osservare osservazioni [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 78]. L'opera realizza dunque l'accoppiamento strutturale tra osservazione di primo e di secondo ordine: osserviamo l'opera, le nostre osservazioni sull'opera, le osservazioni degli altri sull'opera e le nostre osservazioni sulle osservazioni degli altri sull'opera, e così via. Quando visitiamo un museo dove una mostra viene allestita senza offrire didascalie esplicative sull'opera, o rinunciamo all'audioguida, produciamo comunque osservazioni di secondo ordine, lo facciamo però ricorrendo alle nostre percezioni o pre-nozioni, senza la riduzione di complessità offerta da una spiegazione comunicata da un eventuale curatore della mostra. In quel caso le nostre saranno dunque osservazioni non vincolate da osservazioni altrui codificate secondo la distinzione competenza/incompetenza. La nostra interpretazione (e le osservazioni che ne derivano) saranno guidate dalla coppia godimento/non godimento o presenza/assenza di conoscenza pregressa e in base a questi codici

produrremo osservazioni di primo ordine e di secondo ordine: non ho goduto perché non ho capito; non ho goduto perché il messaggio che l'opera comunica non mi convince; non ho goduto perché un altro artista che ha ritratto lo stesso soggetto mi ha emozionato di più, ho trovato conferma alle cose che sapevo ma non godo; godo perché so e trovo conferma in ciò che so, etc.<sup>4</sup>

Se l'osservatore è un giudice che deve dirimere una questione relativa a una rivendicazione precisa sull'opera si troverà a sua volta a produrre osservazioni di primo ordine e di secondo ordine.

Prendiamo un esempio recente, che riguarda l'artista Maurizio Cattelan, citato in giudizio da un suo collaboratore, lo scultore Danuel Druet. L'aneddoto viene raccontato con precisione ed enfasi in un articolo di Claire Moulène pubblicato su *Libération* poi tradotto e riportato in italiano su *Internazionale* (20-26 maggio 2022). Claire Moulène, pur non centrando l'obiettivo in termini sistemici, è molto efficace nell'affermare che "sotto processo finisce il concetto stesso di arte". Lo scultore, collaboratore di Cattelan dalla fine degli anni Novanta, oggi richiede la paternità di alcune delle sue opere iperrealistiche. Per *Him*, l'opera che raffigura un piccolo Hitler penitente, realizzato materialmente da Druet in quattro esemplari, lo scultore francese chiese oltre trentamila euro.

Con Cattelan ha sempre lavorato così: pochi contatti diretti, richieste di preventivi a distanza, fatture pagate alla consegna. Poi i problemi sono cominciati quando per restaurare alcune opere Druet ha chiesto un preventivo più alto dell'onorario stabilito per le opere originali. Cattelan e il gallerista Emmanuel Perrotin hanno deciso di interrompere la collaborazione, rivolgendosi a un altro scultore. I rapporti, già tesi, sono irrimediabilmente compromessi quando, nel 2016, il piccolo Hitler è stato venduto per 17 milioni e *La Monnaie* di Parigi ha deciso di non indicare il nome dello scultore (evitando nei fatti di accreditarlo)

---

4. A volta, su questo punto, è l'artista a fornire la chiave di lettura: prendiamo l'esempio di una commovente opera di Gonzales Torres che è costituita da un cumulo di mentine luccicanti nell'angolo di una stanza. Le caramelle in un angolo costituiscono l'opera. I visitatori possono attingere all'opera; possono anche mangiare le mentine. Consumarle. Perché? Il compagno di Gonzalez Torres era morto di cancro alla gola e negli ultimi tempi l'unico sollievo che trovava era mangiare continuamente quelle caramelle di menta: un balsamo universale per lenire le sofferenze del mondo. Questo esempio mi è stato riportato dall'Avv. Andrea Pizzi ed è anche documentato nel già citato volume di Thompson.

nella didascalia dell'opera. Nel 2018 Druet cita in giudizio *La Monnaie*, Perrotin e Cattelan. L'avvocato di Druet organizza la sua arringa difensiva cercando di sostenere che Cattelan non sa infondere lo spirito nella materia. Per contro l'avvocato di Cattelan afferma che senza l'artista e l'idea che è alla base dell'opera La nona ora non esisterebbe: lo stesso non si può dire per Druet, la cui abilità di artigiano è solo un momento performativo importante nella realizzazione dell'opera. Daniel Druet ha citato Maurizio Cattelan e il Museo della *Monnaie* di Parigi in giudizio. Il sistema giuridico ha l'incarico di stabilizzare convenzioni sul piano normativo interrogando il proprio livello di apertura/chiusura cognitiva nei confronti delle operazioni autopoietiche del sistema dell'arte. Il tribunale accetta in alcuni casi di ratificare un certo livello di delusione sociale (l'arte può essere di chi provoca senza realizzare l'oggetto fisicamente, per esempio) per stabilizzare le aspettative che consentano di generalizzare la funzione del senso dell'arte contemporanea: qui, appunto, il senso della provocazione.

Cattelan ha vinto la causa. O, per meglio dire, l'ha persa lo scultore Daniel Druet<sup>5</sup>. Il giudice, nel luglio del 2022, ha respinto la richiesta del querelante e accolto la posizione del difensore dell'artista confermando, così la tesi che la proprietà intellettuale e la facoltà di disporre dell'opera d'arte contemporanea spetta a chi ha avuto l'idea alla base della sua realizzazione. La sentenza sarà una selezione che comunica una osservazione di secondo livello che si accoppia strutturalmente con quella di primo ordine (il giudizio motivato): per esempio pronunciarsi – come è avvenuto – in favore dell'artista perché osservo le sue osservazioni come valide in base al codice torto/ragione.

Nel produrre questa decisione il giudice si avvale certamente di periti esperti e le loro osservazioni attengono al sistema dell'arte, dunque, si accoppiano strutturalmente con il sistema del diritto irritandolo. La chiusura operativa del diritto produce una comunicazione che informa la società della decisione presa che non stabilisce ovviamente chi è l'artista o se l'oggetto è un'opera (questo solo il sistema dell'arte può farlo) ma stabilisce piuttosto chi nella controversia ha avuto ragione e i benefici materiali che ne conseguono.

---

5. Rimando all'articolo di Vincenzo Trione apparso su *La Lettura*, inserto settimanale del quotidiano *Il Corriere della Sera* domenica 4 settembre 2022 dove i passaggi della questione vengono riassunti e commentati.

Le osservazioni del giudice sono soggette a evoluzione e tale evoluzione è da inquadrare nei mutamenti intervenuti nella società, incluso il sistema dell'arte: il che indica una nuova irritazione, a ben vedere. La sentenza *Prince Vs. Cariou*, per esempio, rappresenta un importante precedente a cui la giurisprudenza si attiene. Richard Prince prende il lavoro di un fotografo francese, Cariou che era appassionato di come vivevano i rastafariani in alcune comunità della Giamaica. In particolare, aveva realizzato un reportage fotografico e poi un libro con un centinaio immagini a colori. Richard Prince era venuto in possesso di questo libro e in una produzione realizzata insieme con Larry Gagosian ha ritoccato queste fotografie attraverso la tecnica del collage. Queste cento immagini vengono vendute in prima battuta a una serata presso la galleria newyorkese di Gagosian a un milione l'una.

Questo caso è stato all'origine di una controversia giudiziaria tra Prince e Cariou (il primo fotografo dei rastafariani) ed è riportato anche nel saggio, molto bello e molto tecnico, di Georgina Adam sugli intrighi e gli scandali del mondo dell'arte. L'autrice sostiene che la sentenza *Prince Vs. Cariou* sia un celebre caso di giurisprudenza. Cariou ha vinto in primo grado nel 2013. I giudici in corte d'appello hanno invece riconosciuto che venticinque opere erano effettivamente rielaborazioni, mentre altre cinque sono state "alla corte di primo grado per determinarne il livello di originalità" [Adam 2017; trad. it. 2019, 47].

Siamo quindi quasi pronti per fornire una importante informazione sul piano teorico ed epistemologico. *Quasi* dico, prima serve un altro esempio. Poniamo che l'osservatore sia un doganiere che osserva la forma dell'opera d'arte decostruita e decontestualizzata rispetto al suo allestimento in una mostra. È una vicenda accaduta a Brancusi e costituisce un aneddoto abbastanza significativo che è anche una delle pietre miliari per descrivere il rapporto tra arte contemporanea e diritto. Nel 1926 Brancusi arriva a New York e porta con sé alcune delle sue sculture. Ce n'è una che si chiama *Birding Space* che è sostanzialmente un pianale allungato. In dogana, le opere d'arte sono esenti dai dazi doganali. Esaminando le componenti fisiche dell'opera smontata il doganiere sostiene che si tratta di un utensile da cucina, quindi, è soggetta al pagamento di un dazio. In un primo momento, Brancusi paga il dazio per liberarsi della dogana ma si oppone e fa ricorso. Davanti al giudice sfilano artisti e altri soggetti come testimoni. Uno

di loro, Jacob Epstein sostiene che “Se l’artista dice che arte per me è arte”. Il giudice, di fronte a una situazione inattesa, riconosce *che è plausibile che esista* un modo di fare arte con mezzi espressivi che si discostano da quelli normalmente utilizzati per fare arte, ma che non per questo l’oggetto (di oggetto si parla, in questa fase) può essere considerato un’opera *se l’artista la riconosce come tale*. Così viene disposta la restituzione dell’ammontare pagato per il dazio a Brancusi. Ciò che è accaduto a Brancusi è capitato anche in anni più recenti ad artisti che hanno scelto di utilizzare oggetti di consumo, di vita quotidiana o destinati più in generale a funzioni specifiche per realizzare le proprie opere: penso a Andy Warhol o a Bill Viola<sup>6</sup>.

L’osservazione di primo ordine del doganiere (“Questa roba è materiale industriale!”) e le successive osservazioni di secondo ordine (questo signore che dice di essere un artista e che sostiene che questo materiale industriale è arte deve pagare per l’oggetto un dazio dall’ammontare determinato dal suo essere materiale industriale) producono una comunicazione precisa.

Brancusi produce a sua volta una osservazione di primo ordine, accettando di pagare il dazio, per poi richiedere un rimborso che dal punto di vista economico corrisponde al rilanciare la validità dell’opera come tale; e che trova una nuova corrispondenza performativa nel riallestimento delle componenti materiali dell’opera nello spazio dedicato alla sua esposizione. L’osservazione di secondo ordine di Brancusi (che probabilmente sarà stata una auto-indicazione del tipo “Non posso chiedere a un doganiere di riconoscere nel materiale industriale che effettivamente ho utilizzato un’opera, peraltro smontata!”) determina che solo l’artista può definire l’oggetto come opera, guidando le percezioni degli osservatori nello spazio sociale in cui le aspettative relative all’essere messi di fronte a un’opera sono guidate. Certo, si possono allestire opere dove non ci si aspetta di trovarle, ma allora si seguiranno altre soluzioni formali (come il *dito medio* di Cattelan di fronte al palazzo della Borsa di Milano) e in quel caso è la collocazione dell’opera in quello spazio preciso a fornire nuove indicazioni per produrre

---

6. Sulla storicizzazione di questi artisti e delle loro opere rimando a Boatto [2015] e – per quanto riguarda in particolare il significato estetico e sociale delle Brillo Box di Andy Warhol – a Danto [2013; trad. it. 2019]. Questi aneddoti sono riportati anche nei già citati testi di Adam e di Thompson.

osservazioni di secondo ordine (lo avrà fatto collocare lì perché l'artista è critico nei confronti del capitalismo e dei suoi funzionamenti, per esempio).

L'informazione chiave sul piano epistemologico è dunque che il sistema dell'arte, in virtù della sua chiusura operativa, è che soltanto a esso spetta la definizione dell'arte nell'arte, di cosa ci sia di artistico in un'opera. E questo produce come conseguenza il fatto che un oggetto di origine industriale (o, perché no, un cavallo nel caso della celebre installazione di Jannis Kounellis; o una banana per Cattelan; o ancora un cumulo di stracci per Pistoletto) – dunque oggetti industriali, o naturali – possano trasformarsi in forme artistiche, in *quasi-oggetti* che condensano percezioni e comunicazioni sulla forma osservata. Lo smarrimento del doganiere in cui si è imbattuto il povero Brancusi permette di riflettere sull'aneddoto<sup>7</sup> e sulla sua capacità di indicare la chiusura operativa del sistema dell'arte: lo stesso principio che potrebbe permettere a un giudice di dirimere questioni sul diritto di autore in una determinata direzione che nell'opera ravvisa la distinzione tra forma assunta dall'oggetto e medium utilizzato per comunicarlo.

Gli esperti chiamati in qualità di periti dai tribunali sono utili per stabilire cosa è autentico e cosa non lo è. In questo caso, anche il mercato può essere irritante nei confronti del sistema dell'arte (lo è per esempio in quei casi documentati da Georgina Adam in cui gli esperti si esprimono in favore dell'approvazione di certificati di autenticità su opere su cui sussistono dubbi a condizione che l'opera gli venga venduta a condizioni vantaggiose). Per quanto riguarda la relazione tra arte e diritto è bene invece sottolineare che l'arte inserisce nel contesto comunicativo della società quello che non si può comunicare, cioè la percezione [Luhmann 1995; trad. it. 2017, si vedano in particolare le pp. 150-151]. Il diritto, da parte sua, è “struttura di un sistema sociale che riposa sulla congruente generalizzazione di aspettative normative di comportamento” [Luhmann 1972; trad. it. 1977, 127; Febbrajo 1977, 13]<sup>8</sup>. Il diritto genera certezza di aspettative che possa fare affidamento sulla società quando queste aspettative vengono deluse. Per esempio può dare ragione a Richard Prince e ritenere le foto ritoccate nuove fotografie

---

7. Sul valore dell'aneddoto nel costruire la sociologia dell'arte rimando a Nathalie Heinich [2021].

8. È un concetto ribadito anche altrove, per esempio, nel testo *L'arte della società* [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 150].

originali, comunicando alla società che questa selezione è plausibile. Ma spetta a Richard Prince definire i suoi *collage* come arte. E ai compratori decretarne il successo, beneficiando di un marcatore di status (un oggetto costosissimo di un autore all'epoca emergente) qualora agiscano come attori socio-economici.

## 2. *Medium e forma: la funzione della firma per identificare la forma*

Il concetto di medium, centrale nella produzione teorica di Luhmann, concerne un insieme di elementi accoppiati in modo lasco che, qualora accoppiati in modo stretto possono dar vita a una forma [Corsi in Luhmann 2017, 340]. La forma, in questa impostazione è rappresentata in prima approssimazione dall'opera d'arte; da quella selezione contingente (improbabile?) di elementi che rimandano all'arte come medium specifico. Il medium dell'arte rende possibile e anche improbabile generare forme e tiene sempre pronte altre possibilità e rende contingente tutto ciò che viene fissato [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 136].

L'arte porta l'attenzione sull'improbabilità della propria nascita. Prendiamo un altro esempio: un collezionista ha acquistato a Torino un'opera di Boltanski che consiste in una *istruzione*. Secondo le indicazioni dell'artista, occorre una superficie di 80/100 metri quadrati, vuota. La superficie deve essere riempita di stracci di stoffa che devono essere di lana o di cotone e di colore blu, marrone e rosso: Devono coprire la superficie per circa cinquanta centimetri. Date queste coordinate, l'opera può essere allestita più o meno ovunque. Diventa un esempio di arte policontesturale. E Il collezionista ottiene così l'opera, perché detiene le istruzioni indicate dall'artista.

Le istruzioni di Boltanski rendono possibile l'allestimento dell'opera che dunque trova più contesti adeguati a riprodurre la forma (ripetizione). Al contempo, il fatto che l'opera consista nelle istruzioni per realizzare la forma fa sì che la forma (opera) rientri nella forma mediante il ricorso all'arte come medium: ogni volta che le istruzioni vengono seguite per costituire l'allestimento rivelano il loro statuto di essenza dell'opera e confermano la tesi in base alla quale è solo la comunicazione dell'arte sull'arte (istruzioni disposte e firmate per rendere l'opera tangibile) a costituire l'essenza dell'arte stessa.

Questo esempio pone il problema della materialità, o – come la definisce Luhmann – del substrato materiale dell'opera: “[...] la singola opera d'arte, mediante il proprio substrato materiale garantisce che le operazioni di osservazione possano essere ripetute [...] e che quindi ciò che in quel momento è inattuale possa essere attualizzato [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 139].

L'esercizio di Boltanski stabilisce una generalizzazione di questo presupposto e permette di individuare l'opera nelle indicazioni provenienti dall'artista (e non da qualcun altro!) che le rende autentiche e – allo stesso tempo – ripetibili (codificazione del paradosso).

Il medium non è *percepibile* [Corsi in Luhmann 2017] nel senso che percezione e comunicazione sono operative sul lato della forma. Inoltre, non si consuma utilizzandolo, si rigenera in una dinamica di costruzione e distruzione di forme. Così possiamo attribuire (un) senso alla distruzione attraverso una macchina trita-documenti di un'opera di Banksy appena battuta all'asta. Il prezzo attribuito all'opera comunica un accoppiamento strutturale tra arte e mercato e l'opera diventa un oggetto costoso nell'ottica del mercato. Al processo di formazione del valore di scambio monetario, l'artista risponde distruggendo la forma dell'opera facendo rientrare l'opera stessa nel medium dell'arte, rivendicando lo statuto epistemologico del *quasi-oggetto* come opera che solo l'arte può definire in quanto tale! Alla distruzione dell'oggetto è corrisposta una rigenerazione del medium mediante re-entry nel sistema dell'arte. Una re-entry garantita da una comunicazione provocatoria.

Un esempio ulteriore di questa relazione tra rigenerazione del medium e provvisorietà della forma è quello di alcune creazioni di Damien Hirst. C'è un'opera che si intitola *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living* (1991). Si tratta di uno squalo conservato in una soluzione di formaldeide e chiuso in una teca di vetro e di acciaio. La sua storia è piuttosto interessante e viene utilizzata come aneddoto paradigmatico da Donald Thompson per mostrare come si formi il prezzo di un'opera d'arte contemporanea. La vicenda dell'opera e del suo ciclo di vita viene descritta minuziosamente. A un certo punto lo squalo ha cominciato a marcire e il collezionista che lo ha acquistato ha definito un accordo con l'artista, che ha dato il proprio consenso a sostituire lo squalo con un altro che possa avere le stesse dimensioni e caratteristiche. La *firma* dell'artista

ne garantisce l'autenticità. Come sottolinea giustamente Thompson non è stato certamente Hirst a pescare lo squalo; l'artista si è limitato a trasformarlo in opera mediante una sua operazione comunicativa, dando a essa un titolo e dunque trasponendola sul piano semantico e fisico da animale morto a opera. Come scrive Corsi: "I media si basano sulla possibilità di *sciogliere e ricombinare* i loro elementi [...] Da questo punto di vista un medium deve poter durare nel tempo [...] mentre le forme sono temporanee [...] La *stabilità del medium* è garantita dall'*instabilità delle sue forme*" [Corsi in Luhmann 2017, 342].

Il fatto che l'instabilità del medium rilanci la stabilità delle forme è confermato da esempi come quelli ricondotti alla collaborazione tra artisti e artigiani: Luigi Ontani si avvale della collaborazione di importanti ceramisti faentini per realizzare opere che riproducono, tra le altre cose il modello delle sue calzature. Un acquirente può comprare le scarpe di Ontani in ceramica e con esse riceve un certificato di autentica firmato dall'artista. È la firma come *atto iscritto* [Ferraris 2009] sul certificato che individua la forma originaria dell'opera: se all'acquirente si rompono le scarpe di Ontani può ottenerne una riproduzione fedele presentando alla bottega ceramica il certificato autentificato. La firma sul certificato è l'essenza dell'opera, la continua possibilità di ripetizione del medium. Il principio di stabilità del medium, garantito dall'instabilità della forma assunta da questo o quel paio di scarpe in ceramica è evidente. E tale principio viene portato alle estreme conseguenze da Maurizio Cattelan, che in una occasione (provocazione) ha denunciato lo smarrimento di un'opera (fino a quel momento) mai realizzata, per poi esporre il *verbale delle forze dell'ordine* che hanno raccolto la denuncia come opera. La forma ha assunto una superficie osservabile, percepibile a livello sensoriale, soltanto dopo che l'artista ne ha evocato la scomparsa. Questa provocazione ha mostrato una volta di più che il medium dell'arte può generare forme anche evocando la scomparsa di forme mai esistite. *Denunciare l'assenza* di un'opera *producendone la presenza* (paradosso anche questo!) determina anche che la società in quanto comunicazione si manifesta come produzione di *iscrizioni e documenti*. Ma si può dire altro sulla relazione tra stabilità del medium e instabilità della forma per comprendere il processo di re-entry dell'arte nell'arte stessa.

Prendiamo un episodio che ha avuto luogo nel 2009 all'Ara Pacis, in occasione di una mostra di Alessandro Mendini. L'architetto e designer italiano ha colla-

borato con Luigi Ontani negli anni Ottanta. Questa collaborazione ha generato una linea di opere interessanti (soprattutto oggetti ceramici) ma anche qualche elemento di contrasto tra i due artisti. Quello che è accaduto all'Ara Pacis è stato ampiamente documentato dalla cronaca. Così, per esempio, titolava *Il Corriere della Sera*, in un articolo firmato da Edoardo Sassi 10 aprile 2009: "Non è il mio vaso. E Ontani lo rompe in mille pezzi. Il gesto alla mostra di Mendini: Falso. L'assessore Croppi: ora è un'opera a 4 mani, esponiamola". L'articolo comincia con una puntuale descrizione dei fatti: "Ha eluso la sorveglianza del museo, ha preso in mano l'opera d'arte – firmata in teoria a quattro mani insieme a un suo illustre collega – e l'ha volontariamente mandata in frantumi. Poi, sveltissimo, ha impugnato un pennarello color oro (uno dei suoi colori preferiti) e sul talloncino con la didascalia che riportava il suo nome ha vergato una freccia e una scritta: Falso". (Edoardo Sassi, 10 aprile 2009).

La mostra di Mendini comprendeva cento vasi da lui stesso disegnati e prodotti dalla ditta Alessi e a Ontani e ad altri artisti era stato affidato il compito di decorarli. Ontani, tuttavia, ha sempre negato di avere realizzato il vaso che ha distrutto, perché in quel periodo si trovava in Oriente per uno dei suoi viaggi di ricerca. L'artista racconta inoltre che quel vaso era stato anche messo in vendita a Bologna, prezzo come se fosse una sua opera autentica, e che già all'epoca aveva provveduto a farlo ritirare. Poi l'episodio dell'Ara Pacis.

Intervistato sul fatto, Ontani, rilascerà poi una dichiarazione piuttosto interessante per le finalità interpretative di questo saggio: "Ma non è stato un gesto impulsivo, ci ho pensato tutta la notte – ha poi raccontato nient'affatto pentito – quel vaso non è mio, e per questo l'ho rotto". Un gesto che lui stesso definisce così: "Estremo, paradossale, un gesto di insofferenza etica da parte di un esibizionista consapevole del rumore che avrebbe procurato, se non altro per la caduta". Poi prosegue: "E me lo lasci dire, quel vaso è orribile, si sono limitati a riprodurre una mia opera a olio su un fondo scuro assolutamente inadatto. Vede, non si tratta della riproduzione su una maglietta, avrei lasciato correre. Ma di un museo, con il mio nome esposto. Dovevo fare qualcosa, e l'ho fatta". (Luigi Ontani). Ma veniamo alle conseguenze materiali di questo gesto. Il sovrintendente comunale alla cultura Umberto Broccoli, inizialmente, aveva inizialmente espresso l'intenzione denunciare l'accaduto. L'allora assessore alla cultura Umberto Croppi ha

invece proposto una sorta di pacifica mediazione: “Ormai è un’opera a quattro mani Mendini-Ontani, un unicum. Raccogliamo i cocci, lasciamo la didascalia con l’oro ed esponiamoli”. La soluzione proposta da Croppi è stata poi accolta dalla sovrintendenza *e dagli artisti coinvolti*. L’opera in pezzi è stata esposta in mostra, trasformandosi mediante questa logica performativa (il gesto di rompere un oggetto per poi chiamarlo opera *ora* autentica!) da oggetto di design controverso a inedita opera d’arte *perché l’artista ha accettato di riconoscerla*.

Ecco la codificazione di un nuovo paradosso: rompere un oggetto per creare un’opera. Analogo il caso di Damien Hirst e dei suoi celebri *spot painting*. Qualche anno fa l’artista di Bristol fa ritirare dal mercato un’opera attribuita a lui, ma che riconosce come falsa. La posiziona in uno dei suoi studi e a un certo punto, dopo averla osservata più volte, ha un’idea. A metà tra l’atto creativo demiurgico [Bohn 2022, 55] e la provocazione. Decide di autenticarla, di riconoscerla come sua, dopo averla pagata – per ritirarla dal mercato in quanto falsa – appena undici dollari.

Il falso viene dunque ricreato come vero mediante un atto performativo di validazione che le conferisce un nuovo riconoscimento sociale. Oggi l’opera ha un valore elevato, conferito in parte anche dall’aneddoto curioso che la colloca nella storia dell’arte contemporanea. Soltanto l’artista può trasformare un oggetto falso in opera riconoscendolo mediante la sua firma. Il medium si rigenera mediante la “rottura ri-costruttiva” (il paradosso generato dal gesto-comunicazione di Luigi Ontani) o il riconoscimento di una “paternità surrogata” (come emerge da quest’ultimo esempio dedicato a Damien Hirst).

### *3. Evoluzione e auto-descrizione dell’arte contemporanea: la relazione col diritto e la re-entry nel sistema dell’arte*

I gesti di Ontani, Hirst e Cattelan sono inaspettati. Se stessimo adottando il registro del senso comune diremmo eccentrici, strani, forse arroganti. Artistici. Nell’ottica della teoria dei sistemi sono variazioni che indicano un meccanismo di evoluzione del sistema dell’arte. L’evoluzione ha luogo mediante logiche di variazione, selezione e stabilizzazione. “Di variazione si può parlare quando han-

no luogo operazioni inaspettate. La selezione concerne il valore strutturale delle novità: essa viene accettata come degna di essere ripetuta o isolata e rifiutata come evento unico” [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 237]. Una soluzione accettata che produce una comunicazione precisa rappresenta la selezione: gli oggetti controversi diventano opere se e quando l'artista lo decide o lo accetta.

Allora, gli esempi che riguardano le opere di Ontani, Hirst o Cattelan selezionano l'instabilità delle forme, stabilizzandone lo statuto artistico (un nuovo paradosso?). Quelle di Jeff Koons perfezionano la connessione tra il bello e il levigato, indicando la distinzione tra bellezza come assenza di perturbazione ed erotismo come increspatura. Il bello selezionato da Boltanski nel memoriale di Ustica è diverso e indica nello shock e nell'increspatura (le lamiere distrutte dal missile che colpì la fusoliera dell'aereo) la bellezza alla base della verità rivelata. E oggi il relitto del DC9 inabissatosi nel mare di Ustica il 27 giugno del 1980 è selezionato come opera che rappresenta la ricerca della verità sulla natura dolosa di un incidente che costò la vita a 81 persone rispetto alla versione del cedimento strutturale inizialmente imposta all'Italia dai suoi vertici militari. È l'artista che delibera il proprio senso del bello: non potrà comunicare la percezione ma fornisce la propria osservazione sul bello, offrendo una comunicazione il cui valore estetico è discutibile ma non sindacabile nel suo statuto artistico. Gli altri sottosistemi sociali, ambienti del sistema artistico possono venire irritati da questa continua rigenerazione estetica.

Gli esempi annotati in questo e nei paragrafi precedenti favoriscono l'intuizione che l'evoluzione dell'arte da moderna a contemporanea non segue rigidi criteri cronologici (il *ready made* di Duchamp ha più di un secolo e le correnti dell'arte moderna erano in piena fioritura; il manifesto del surrealismo verrà pubblicato negli anni Trenta del Novecento!) e afferisce esclusivamente al sistema dell'arte e al suo carattere autopoietico. La stabilizzazione di forme, stili o correnti presuppone il fatto che la relazione tra sistema e ambiente mediante variazioni sia garantito in senso autopoietico [Luhmann 1995; trad. it. 2017, 241]. L'arte contemporanea, insomma, è l'effetto emergente di un meccanismo autopoietico che riguarda il funzionamento dell'arte in quanto tale: in questo senso non è una novità intesa come specchio dei tempi!

L'epoca attuale sembra piuttosto potenziare lo sviluppo dell'arte contemporanea in senso policontesturale [Luhmann 1995; trad. it 2017, 315] come illustrano gli esempi rappresentati da Boltanski e Gonzales Torres. Un discorso in questa direzione, va fatto per la digitalizzazione delle opere che produce effetti considerevoli nella definizione delle opere oltre ad accelerarne il processo di smaterializzazione e il loro carattere policontesturale. Mi riferisco in particolare al tema degli NFT (*Non Fungible Token*). La stampa attualmente documenta tale tematica con particolare riferimento alla controversa iniziativa (provocazione?) *The Currency* che vede ancora una volta protagonista Damien Hirst. Si tratta di un progetto che consiste nell'interscambiabilità tra certificati digitali e opere tangibili (contesto fisico e contesto virtuale). È stato avviato nel 2016 e si compone di 10.000 spot painting cartacei che hanno un corrispettivo digitale in formato NFT. A ogni opera è stato attribuito un valore di 2.000 euro e ogni acquirente è stato chiamato a pronunciarsi tramite referendum sulla preferenza accordata alla versione materiale dell'opera o a quella digitale. Come riporta la stampa<sup>9</sup> 5.149 persone hanno preferito le stampe e 4.851 le versioni NFT.

A sottolineare l'importanza della logica di smaterializzazione e a celebrare la performance, Hirst procede nel bruciare le versioni cartacee delle opere di cui i collezionisti hanno preferito la versione in formato digitale. La distruzione dell'opera come comunicazione specifica dell'arte contemporanea non è di per sé una novità. Ne abbiamo scritto in precedenza: lo aveva già fatto Banksy con *Girl with Balloon* nel 2018 dopo che il dipinto era stato battuto all'asta per oltre un milione di sterline. Con *The Currency* il tema è associato agli NFT e invita a una riflessione ontologica sull'opera e sulla smaterializzazione come comunicazione epistemologica (la transitorietà delle forme accoppiata alla stabilità del medium). Qui l'arte – intesa come rigenerazione del medium artistico mediante affermazione di opere digitali e corrispondente distruzione delle opere fisiche – sta nell'iniziativa referendaria avviata da Hirst e dalla stabilizzazione (in senso storico e sociale) realizzata dalla firma che autentica la sua (improbabile) selezione.

---

9. Rimando per comodità ai recenti articoli di Paola De Carolis (La Lettura, supplemento de Il Corriere della Sera, 7 agosto 2022); Dario Pappalardo (Robinson, supplemento de La Repubblica, 3 settembre 2022) ed Emanuele Capone (La Repubblica, 26 settembre 2022). Sviluppare questa parte sarà oggetto di prossimi contributi.

#### 4. Conclusioni

Le controversie giuridiche richiamate nei paragrafi precedenti indicano una situazione interessante intervenuta nel sistema dell'arte in quanto sistema sociale<sup>10</sup>. Luhmann (1995; trad. it. 2017, 255) è molto chiaro nel riconoscere che gli accoppiamenti strutturali tra arte e altri sottosistemi sociali in cui la società si differenzia sono pochi e laschi. Considera per esempio quello con il sistema del mercato. Esiste un mercato dell'arte, che considera le opere come oggetti particolarmente costosi e la cui apertura/chiusura a determinati artisti è determinata dal medium della reputazione dell'artista stesso che partecipa in questo modo al mercato dell'arte trovandosi appunto nell'intersezione tra due sottosistemi. Ma nel caso del diritto, osserviamo piuttosto quello che Luhmann chiama un disaccoppiamento: una irritazione indubbiamente c'è e si verifica per esempio quando due artisti si rivolgono al sistema giuridico per dirimere una controversia derivante dall'attribuzione sulla paternità di un'opera, o quando deve esserne verificata l'autenticità. I tribunali si avvalgono di periti o di esperti ma non emerge una vera e propria definizione dell'opera da parte del diritto. La definizione dell'opera spetta al solo sistema dell'arte, lo abbiamo scritto. Il risultato dell'accoppiamento strutturale tra arte e diritto determina la legislazione dei beni culturali, ma al diritto spetta comunque la definizione di decisioni vincolanti che stabilizzano aspettative sociali: il ricorso al diritto da parte di soggetti inclusi nel sistema dell'arte ha luogo quando tali aspettative sono minacciate o deluse. Lo abbiamo visto nel caso di Druet Vs. Cattelan, per esempio. In questo senso, però l'opera viene osservata come oggetto del contendere senza che ne venga offerta una riqualificazione ontologica come forma che il diritto osserva mediante un proprio specifico approccio epistemico. Il mercato lo fa, il diritto no, si avvale di esperti (irritazioni) per dirimere questioni che permettano al diritto di comunicare alla società una sentenza (comunicazione, appunto) in base alla distinzione-indicazione torto/ragione.

---

10. Le controversie riguardano soprattutto autenticità e danneggiamento di opere d'arte; problematiche in merito alla *street art*; all'arte concettuale e post concettuale; falsificazione (contraffazione); problematiche legate alla spedizione e all'esportazione di opere d'arte; dolo, errore, malafede contrattuale; gestione di collezioni o assistenza nelle compravendite di beni culturali; etc. Ringrazio lo Studio dell'Avv. Giulio Volpe per questa informazione.

Le controversie che nella logica provocatoria dell'arte contemporanea sono *attese* (ossia conformi alle aspettative di una determinata indeterminatezza, una precisa concezione del bello) favoriscono piuttosto l'osservazione in base alla quale spetta solo all'artista di definire che cosa nell'arte è arte. La posizione dell'avvocato di Cattelan sulla vicenda Druet Vs. Cattelan a commento della sentenza su *Him* e il museo de La Monnaie è lapidaria: Cattelan può trovare altri Druet. Ma non il contrario! L'arte contemporanea e le sue più che contemporanee tendenze stabiliscono dunque una re-entry del sistema dell'arte dentro se stesso. Ne consolidano provocatoriamente il profilo autopoietico mediante provocazioni che ne realizzano l'autoreferenza, intesa come la capacità di osservare se stessa come oggetto di analisi.

### *Riferimenti bibliografici*

Adam, G.

2017, *Dark Side of the Boom. The Excesses of the Art Market in the 21st Century*; trad. it. *Dark Side of the Boom. Controversie, intrighi, scandali nel mercato dell'arte*; Johan&Levi, 2019.

Boatto, A.

2015, *Pop Art*, Roma-Bari, Laterza.

Bohn, C.

2022, *Contemporary Art and Event-Based Social Theory*, Theory, Culture and Society, Vol. 39, n. 3, pp. 71-74.

Bonami, F.

2019, *Lo potevo fare anch'io! Perché l'arte contemporanea è davvero arte*, Milano, Mondadori.

Capone, E.

2022, *L'arte digitale nell'era degli NFT: una guida per principianti*, in La Repubblica, 26 settembre, p. 37.

Corsi, G.

2017, *Postfazione* a N. Luhmann 1995 *Die Kunst der Gesellschaft* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *L'arte della società*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

Danto, A.

2013, *What Art is*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press; trad. it. *Che cos'è l'arte*, Johan&Levi, 2019.

De Carolis, P.

2022, *Michelangelo, Monet (e ora Hirst): l'arte di distruggere l'arte*, in *La Lettura*, 22 agosto, pp. 32-33.

Febbrajo, A.

1977, *Prefazione*, in N. Luhmann, *Sociologia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, pp. V-XLVI.

Ferraris, M.

2009, *Documentalità*, Roma, Castelvecchi.

Heinich, N.

2021, *La sociologia alla prova dell'arte. Interviste con Julien Ténédos*, Milano-Udine, Mimesis.

Luhmann, N.

1972 *Rechtssoziologie*, Rowolt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg; trad. it. (a cura di Alberto Febbrajo), *Sociologia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1977.

1980, *Gesellschaftsstruktur un Semantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *Struttura della società e semantica*, Roma-Bari, Laterza, 1983.

1984, *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. *Sistemi sociali: fondamenti di una teoria generale*, Bologna, il Mulino, 1990.

1995, *Die Kunst der Gesellschaft* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *L'arte della società*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

Luhmann, N. e De Giorgi, R.

1992, *Teoria della società*, Milano, FrancoAngeli.

Moulène, C.

2022, *L'artista contro il suo scultore*, in *Internazionale*, 20 maggio, pp. 84-86.

Pappalardo, D.

2022, *Impara l'arte e trasformala in NFT*, in *Robinson*, 3 settembre, pp. 2-3.

Sassi, E.

2009, *Non è il mio vaso. E Ontani lo rompe in mille pezzi*, in *Il Corriere della Sera*, 10 aprile.

Schinkel, W.

2010, *The Autopoiesis of the Artworld after the End of Art*, in *Cultural Sociology*, Vol. 4, n. 2, pp. 267-290.

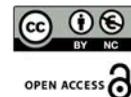
Thompson, D.

2008, *The \$12 Million Stuffed Shark*; trad. it. *Lo squalo da 12 milioni di dollari. La bizzarra e sorprendente economia dell'arte contemporanea*, Milano, Mondadori, 2017.

Trione, V.

2022, *Homo (non) Faber*, in *La Lettura*, 4 settembre, pp. 52-53.

**Luca Martignani** è professore associato di Sociologia generale presso l'Università di Bologna. Si occupa di teoria sociologica, di epistemologia e ontologia sociale, della relazione tra rappresentazione (fiction, cinema e letteratura contemporanea) e realtà sociale. È stato Visiting Research all'IDHEAP (Institut des Hautes Etudes en Administration Publique) presso l'Università di Losanna, al CERLIS (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux) presso l'Università di Parigi Descartes/CNRS e al CRAL (Centre de Recherche sur les Arts et le Langage) presso l'EHESS di Parigi.



RICCARDO PRANDINI

## “Quell’istante dove tutto ritorna possibile”. Le funzioni del negativo tra istituzioni immunitarie e movimenti sociali

**Abstract:** Luhmann’s sociological theory has been received and criticized in many respects. Among the topics that have not been considered as they deserve, there is one particularly relevant: that of social immunology. In the early 1980s, Luhmann began to imagine society’s immune system as being made up of symbols of rejection – the universe of ‘No’, in relation to that of ‘Yes’. As he wrote in the chapter of *Soziale Systeme* dedicated to contradictions and conflicts: “the system does not immunize itself against ‘no’, but rather with the help of ‘no’; it is not protected from changes, but thanks to changes”. The immune system does not protect structures (always transient), but only autopoiesis: it protects from annihilation through denial. Social contradictions perform the alarm function “destroying for an instant the global claim of the system to be already reduced and ordered complexity. For an instant, the indeterminate complexity in which everything is possible is re-established”. In the following years Luhmann took up those seminal reflections to develop a theory where the ‘negative’ – where everything is possible – becomes an affirmative form and where the warning signals that society needs to react to highly problematic situations take on ever greater importance. With the theory of social movements, risk, and danger, Luhmann will then develop the foundations for understanding why and how society generates a real and capillary immune system.

**Keyword:** society’s immune system, social contradictions, conflicts, affirmative negation, social movements

---

*Introduzione. Le funzioni del negativo e delle contraddizioni: prolegomeni alle istituzioni immunitarie della società*

In questo saggio proverò a riflettere sul Niklas Luhmann teorico del “negativo”. Il sociologo tedesco durante tutti gli anni Settanta critica le teorie, ideologizzate in termini politici, di ordine [conservazione] e conflitto/disordine (progresso). L’ordine omeostatico – la presunta teleologia dei sistemi (di parsonsiana memoria) – veniva già messo in discussione nella teoria dei sistemi [Buckley 1976], mentre l’idea che i conflitti avrebbero portato alla rivoluzione stava già scemando, lasciando spazio alla tesi della crisi permanente come fattore di ordine

[Habermas 2022]. Da quel laboratorio decennale emerge un Luhmann poco conosciuto [almeno in Italia]; un vero e proprio teorico del “negativo” che poco si presta alla facile derubricazione di pensatore della conservazione o del progresso autopoietico “automatico”.

In un saggio dei primi anni Ottanta, pubblicato in Italia dalla rivista “Il Centauro”, Luhmann [1983], rileva piuttosto ironicamente che gli scienziati sociali si contrappongono in due gruppi: i monisti, conservatori, organicisti e tecnocrati, da una parte e i dualisti, conflittualisti, dialettici e propositori della lotta di classe, dall’altra. Alla base di questa distinzione stanno i concetti di statica-ordine vs dinamica-conflitto. Sebbene ognuno dei concetti prenda senso dall’altro, cioè dalla sua negazione, è evidente che non è possibile fare “sociologia” senza usarli entrambi. Solo Hegel, secondo Luhmann, ebbe il coraggio di pensare la contraddizione come motore del cambiamento: una negazione dell’ordine, produttiva di nuovo ordine. Il problema stava proprio nel ripensare la categoria della “negazione”, in specifico superando la dialettica con una teoria neo-evoluzionista (cioè non guidata dalla programmabilità)<sup>1</sup>. Alla idea di uno sviluppo “conforme a legge” ne subentra un altro dove l’ordine deriva dal caso: “l’ordine, pertanto, non può più essere interpretato come una *synthesi*, che supera le opposizioni, toglie le contraddizioni, risolve i conflitti, torna all’unità dello Spirito assoluto; esso viene considerato, invece, come una sorta di *acquisizione combinatoria* che [...] ha particolari *chances* di conferma a partire da sé” [Luhmann 1983, 5]. Da questa premessa conseguono tre tesi.

1. L’instabilità è un’esigenza per il mantenimento della stabilità. Ne è manifestazione il fatto che i sistemi sono costituiti da eventi contingenti che appaiono e, subito, scompaiono. È il sistema stesso che si auto-costringe al rinnovamento continuo [autopoiesi].
2. Il caso è la condizione della necessità e questa, del caso. “Caso” significa presenza di eventi non previsti dal sistema; “necessità” significa esigenza di connetterli [evento e struttura]. La loro relazione non è contraddittoria, bensì incrementale.

---

1. Questa sostituzione di Hegel con Darwin è ribadita nei due volumi di Luhmann, [1997a e 1997b].

3. Conflitto e ordine seguono la medesima logica. I conflitti sono ordini sistemici altamente integrati e il problema è come integrarli con ordini sociali diversi (per esempio non conflittuali).

In ogni caso, a ogni (ogni!) comunicazione (anche a questa) si può sempre rispondere con un “No”, con una negazione! Si tratta quindi chiaramente di un fatto massivo che proprio, come “instabilità e caso”, è un momento indispensabile all’autopoiesi sistemica. Questa pervasività del negativo, se da un lato rende inutile ogni ricorso a teorie basate sull’ordine sociale inteso come assenza di conflitti, disordini, contraddizioni, etc., dall’altro non spiega ancora precisamente quale sia la funzione di questa negatività e di come il sistema sociale stesso la produce. È proprio questo sarà il tema del fondamentale capitolo IX dei *Sistemi sociali* del 1984 [trad. it. 1990], dedicato a *Contraddizione e conflitto*, che esaminiamo ora.

Luhmann comincia la sua analisi rilevando che le contraddizioni sono sempre state concepite come errori di logica [al pari dei paradossi]. Se la logica si fonda sul Principio di non contraddizione e “calcola” le condizioni di possibilità del reale, allora semplicemente la realtà non dovrebbe contenere contraddizioni: solo il pensiero si contraddice sbagliando. Qui è in gioco la cornice concettuale degli oggetti monovalenti (l’essere) e della logica a due valori (vero/falso) per giudicarli (il pensiero). È il pensiero a contraddirsi, finché non trova la soluzione, per esempio distinguendo livelli logici e nascondendo paradossi. A questo primo punto, Luhmann risponde che, almeno da Hegel in avanti, sposare questa posizione equivarrebbe a escludere dalle scienze niente di meno che proprio quelle sociali. Ma il vero problema sta nel concettualizzare cosa sia una contraddizione e che funzione sociale abbia.

Luhmann comincia ponendo la distinzione tra riproduzione autopoietica del sistema e osservazione. La prima rileva che il sistema deve costruire da sé i propri elementi di base che non può acquisire dall’ambiente. L’osservazione, invece, è una operazione speciale che, come ogni operazione, riproduce il sistema, ma che inoltre pone una distinzione e ne indica un lato. Le contraddizioni hanno una funzione diversa rispetto a queste due operazioni. Per l’autopoiesi una operazione si conetterà a una contraddizione reagendo ad essa, “comunque”, pena la fine del sistema. Qui accade quel che accade: l’asino di Buridano, comunque sopravvive oltre la logica! Per l’osservazione è diverso. Mentre opera il sistema, osservando, si scontra con una indecidibilità, perché non riesce a precisare la

distinzione che usa. Osserva A e non-A, insieme. In tal senso le contraddizioni, si tratti d'autopoiesi o d'osservazione, hanno sia una funzione di blocco che di avvio: bloccano l'osservazione, ma attivano operazioni che permettono all'autopoiesi di continuare. In tal senso siamo già fuori dalla dialettica (una forma di osservazione!) ed entriamo nell'evoluzione (una forma di operazione): l'evoluzione si realizza mediante autoriproduzione deviante e dunque non è una forma dell'osservazione: l'evoluzione non è un processo logico (se non per i logici). Ma ancora non siamo che all'inizio. Quale materiali di senso vengono attivati per costruire una contraddizione immanente al sociale?

Il punto è questo: ciò che (in una comunicazione) si contraddice deve essere prima già stato determinato (osservato). La forma della contraddizione rimette in discussione una determinatezza del senso "già" raggiunta (a differenza dei paradossi che oscillano nel determinare "qualcosa"). Quindi un qualcosa di determinato partecipa come operazione all'autopoiesi, ma viene contraddetto a livello d'osservazione. Secondo Luhmann, il sistema si boicotta continuamente in questo modo proprio perché opera mediante il senso – il rinvio al possibile – e quindi sempre anche a possibilità incoerenti e opposte [Prandini e Teubner 2022]. Ogni senso ha in latenza una possibilità di contraddizione immanente: "La contraddizione è una componente dell'autoriferimento del senso poiché ogni senso include la possibilità della propria negazione" [Luhmann 1990, 565]. Ogni "Sì", richiama un possibile "No"; ogni selezione rimanda a un possibile "altro". Ma, di nuovo: perché un sistema blocca l'osservazione mediante una contraddizione, proprio per *consentire* la propria riproduzione? Non è anche questa una contraddizione o certamente un "giro" lungo e inefficiente? Non potrebbe il sistema cancellare la contraddizione, obliarla – per non parlare degli apparati ideologici e di persuasione che sono sempre in atto per nascondere le contraddizioni?

Per rispondere bisogna capire meglio come si formi l'unità di senso che permette di osservare "una" contraddizione: detto e contraddetto devono formare una unità dove lo scontro, la collisione, è osservabile e produttiva. Anche qui per Luhmann vale la logica autoreferenziale e autopoietica dei sistemi: è la contraddizione stessa che crea, riunisce determinati elementi, per poi opporli e unirli in una *contradictio*. La logica, perciò, non rappresenterebbe affatto una macchina per sopprimere le contraddizioni, ma il suo contrario!: un sistema di regole che

condiziona la costituzione e il riconoscimento di contraddizioni<sup>2</sup>. La logica “positiva” [quella del Principio di non contraddizione] non sarebbe che un sottoprodotto della vera logica (che ne rappresenta il “negativo”)<sup>3</sup>. In ogni modo, prima va costituita un’unità di senso e poi, secondo logica, occorre indicarne o meno la contraddittorietà con altro senso. Ciò accade in modo diverso per sistemi psichici e sociali. Per i primi è solo la coscienza che opera pensando la contraddizione e pensando o meno di risolverla. Per i sistemi sociali a operare è invece la comunicazione: qui la contraddizione si forma comunicando un rifiuto che rimane attivo finché non succede altro.

Solo a questo punto è possibile specificare la funzione sociale delle contraddizioni. Essendo forme specifiche d’autoriferimento, la loro funzione è “quella di conservare, e di mettere in rilievo, l’unità formale di un contesto di senso, senza tuttavia rafforzare, anzi svuotando, la sicurezza delle aspettative con ciò naturalmente connesse. Le contraddizioni destabilizzano un sistema, rendendo questo effetto visibile attraverso l’insicurezza dell’attesa” [1990, 371]. Vengono comunicate due linee d’aspettativa incompatibili, senza indicare quale verrà scelta. È proprio questa incertezza “unificata” e comunicata a spingere l’operare verso una soluzione. Forse questa opposizione potrebbe anche essere neutralizzata, ma la sua forza attrattiva è indiscutibile. La contraddizione produce l’incertezza del valore connettivo, ma questa “destabilizzazione” non è immediatamente disfunzionale al sistema: è, invece, il segnale d’allarme che qualcosa non funziona più

---

2. Nel 1984 [1990], Luhmann scrive che “potremmo intendere per logica un sistema di regole che condiziona la costituzione di contraddizioni. La positiva immagine predominante della logica, chiamata a costruire un edificio concettuale libero da contraddizioni, sarebbe dunque la copia in negativo della sua funzione, o in altri termini il sottoprodotto necessario creato durante l’adempimento della sua funzione di condizionamento delle contraddizioni [...] La logica non si occupa dunque prioritariamente della soppressione delle contraddizioni, ma fornisce anzitutto norme formali per la produzione e il riconoscimento di contraddizioni” [1990, 566].

3. Questa preminenza del negativo, ricorda Esposito [2018], è pure riconosciuta dalla logica polacca Anna Wierzbicka che scopre in tutte le lingue un nucleo semantico universale composto da una sessantina di termini al cui centro sta proprio il negare. Nello sviluppo della sua ricerca, la studiosa passa dal concepire questa negazione come “I don’t want” o “diswant” con funzioni fortemente illocutive di rifiuto, fino a una più astratto e basilare “not” che si ritrova proprio all’origine dell’apprendimento linguistico nei primi due anni di vita. I bambini, quasi ancora infatti, usano il “not” non solo per negare o rifiutare, bensì in modo più polisemico.

come ci si sarebbe aspettato. Tutto il processo comunicativo, testa, mette alla prova una struttura d'aspettative. Per questo, le contraddizioni sono spesso osservate come *trigger* del mutamento: esse non sono il male, ma al contrario creano incertezza in modo mirato e utilizzabile: amplificano le contingenze del possibile, non rimandandole immediatamente all'attuale, bensì all'impossibile momentaneo (da "sciogliere"). L'autopoiesi è spinta a occuparsi della sua possibile-impossibilità: il sistema non reagisce alle possibilità che si escludono reciprocamente, ma allo stesso *rapporto d'esclusione*. È qui in azione una logica di "negazione non escludente", bensì connettiva: "le contraddizioni che rompono strutture, sostituendosi momentaneamente ad esse, riescono dunque a conservare la riproduzione autopoietica e consentono un agire capace di connessione, nonostante sia incerto quali aspettative sono in vigore" [Luhmann 1990, 273]. In altri termini le contraddizioni lavorano su quella "temporalizzazione della complessità" e dell'autopoiesi che necessita di eventi istantaneamente dissolventisi da poter connettere mediate strutture o, quando queste sono incerte, mediate contraddizioni. Le contraddizioni – che mettono in discussione le strutture di aspettative fino a romperle – si sostituiscono momentaneamente ad esse riuscendo a conservare la riproduzione autopoietica e consentendo un agire capace comunque di connessione. Fondamentale è che le contraddizioni condensino e comprimano incertezza, così da rendere quasi impossibile non solo non notarle, ma soprattutto non rispondervi. Le contraddizioni richiamano decisioni, tagli: prese di posizione.

*1. La scienza delle contraddizioni come parte della immunologia sociale: i "simboli del rifiuto" che permettono l'autopoiesi del sistema*

La funzione delle contraddizioni favorisce lo sviluppo di un sistema immunitario. Questo è la novità e il punto centrale da discutere. Scrive Luhmann che "Le contraddizioni consentono (ma non impongono) l'eliminazione delle deviazioni e quindi possiedono una serie di proprietà che favoriscono lo sviluppo di un sistema immunitario. Un sistema immunitario deve essere compatibile con l'autoriproduzione in circostanze mutevoli. Non costituisce semplicemente un meccanismo per correggere le deviazioni e ripristinare lo *status quo ante*; deve praticare tale funzione

in modo selettivo, riuscendo a conciliarla con l’eventuale accettazione di opportuni mutamenti. Non serve necessariamente a conservare le strutture aggredite, ma presuppone per il proprio funzionamento, in primo luogo per la stessa individuazione di contraddizioni, l’esistenza di strutture e di delimitazioni di ciò che è possibile” [Luhmann 1990, 573]. Un sistema, autopoietico, autoreferenziale e chiuso, non può reagire alle perturbazioni che vengono dal suo ambiente in modo “puntuale”: è sempre per definizione in debito di complessità. Per Luhmann il sistema immunitario compensa questa asimmetria, cercando d’intercettare le irritazioni non previste, senza negarle in toto, ma anzi sfruttandone alcune, per rivedere le sue strutture. Il sistema evita di annientare, nientificare, annichilire ogni “alterità” pur proteggendo le sue strutture da irritazioni che potrebbero rivelarsi distruttive. Il sistema immunitario emerge quindi proprio perché il sistema è impossibilitato ad adattarsi al suo ambiente e perciò, deve apprendere. Il sistema, essendo autoreferenziale e chiuso, non conosce nulla del suo ambiente e neppure può farlo il suo sistema immunitario<sup>4</sup>. Le contraddizioni stimolano una risposta, anche e soprattutto, senza una conoscenza e una comprensione dell’ambiente: il sistema reagisce senza cognizione! Sulla base delle sue strutture interne, esso fa esperienza dell’esterno “memorizzando” ciò che si connette bene e ciò che fa problema (*selfe non self*). La difesa immunitaria non porta a una maggiore conoscenza, bensì solo a trattare maggiore complessità. Per questo le contraddizioni sono paragonabili

---

4. Ciò significa abbandonare la rappresentazione dei dispositivi immunitari intesi come parti (strutture) del sistema che difendono dall’esterno. Questa immagine si rivela sbagliata, nel momento in cui si scopre che i topi di laboratorio – isolati dall’ambiente – sviluppano comunque un sistema immunitario normale [Varela 1979; 1985]. Secondo Varela il sistema immunitario non funziona come una barriera sistemica di anticorpi che distruggono antigeni provenienti dall’esterno. Questa è la tipica visione del negativo che esclude, distruggendo l’altro. Invece quel che accade è molto diverso. Il sistema, attraverso una rete autoriprodotta di anticorpi, distingue tra un centro e una periferia immunitaria, dove nel centro (un network) gli anticorpi rispondono in modo tollerante e inclusivo rispetto agli antigeni [quella esclusione inclusiva di cui abbiamo detto], mentre la periferia attacca in modo più libero gli elementi problematici. L’immunità serve a potenziare l’autopoiesi e a liberarla da elementi che non troverebbero connessione o ne troverebbero una troppo strutturata. La “percezione” (osservazione) della problematicità degli antigeni è una costruzione del sistema, mai un fatto immediato. Per tale motivo le reazioni immuni sono sempre autoimmuni: la alterità è costruita come “interferenza”, “disturbo”, “irritazione” della autopoiesi sistemica: il non self esiste solo perché c’è un self.

a “sistemi di allarme” che circolano nel sistema in modo molto libero e sempre a disposizione. Funzionano come il sistema immunitario, generando elementi che permettono comunque l’autoipoiesi del sistema.

Luhmann immagina il sistema immunitario come costituito da simboli di rifiuto”; dall’universo dei “No”, in rapporto a quello dei “Si”. Sappiamo già che il senso, la forma, il linguaggio, comprendono la possibilità del negativo. Ma ecco il punto dirimente: “il sistema *non* si immunizza *contro* il “no”, bensì *con l’aiuto del* “no”; non si tutela *da* cambiamenti, ma *grazie ai* cambiamenti” [Luhmann 1990, 576]. Qui il negativo diventa forma affermativa: evita che il sistema si strutturi troppo rigidamente perdendo di capacità di risposta nei confronti dell’ambiente [e del suo ambiente interno]. Il sistema immunitario non tutela le strutture [sempre transeunti], bensì solo l’autoipoiesi: “protegge dall’annientamento mediante negazione” [Luhmann, 1990, 576]<sup>5</sup>. Le contraddizioni svolgono la funzione di allarme “distruggendo per un istante la pretesa globale del sistema di essere complessità già ridotta e ordinata. Per un istante, si ristabilisce allora la complessità indeterminata in cui tutto è possibile” [ivi, 578]. Ma se tutto può tornare possibile a livello strutturale – se per un istante tutto torna possibile altrimenti – qualcosa deve rimanere impossibile: il blocco dell’autoipoiesi. Accade che un evento del sistema rimandi ad altre possibilità prima negate (ma non “nullificate”, bensì solo potenzializzate e poste in latenza): in questo attimo-evento il rimando può prendere la forma di una contraddizione – quindi di un elemento di senso determinato, sebbene contraddittorio – che nonostante tutto garantisce una ulteriore connessione, cioè l’autoipoiesi del sistema. La contraddizione *segnala* un’incoerenza che preoccupa; indica che una connessione di senso potrebbe finire; che a una aspettativa potrebbe non conseguire più nulla; che il sistema sociale potrebbe collassare; che a un agire potrebbe non seguire nulla; che i sistemi psichici potrebbero ritirarsi dalla comunicazione, cominciando ad usare la forza e la violenza. Proprio a causa di tale “lampeggiare” dell’allarme, il sistema s’attiva per dare una risposta<sup>6</sup>: “l’autoipoiesi

5. Sulla funzione non annichilente, bensì affermativa della negazione, rimando a tutto il lavoro più recente di R. Esposito [2022].

6. Un sistema di allarme per proteggere la casa da “estranei” è un ottimo esempio. Il sistema non ha alcuna cognizione di ciò che entra nel suo campo di risonanza. Potrebbe trattarsi di un ladro, di un gatto o di un ramo sbattuto dal vento. Ma l’allarme scatta e segnala la possibile intrusione. A questo punto l’osservatore controlla cosa sta accadendo e agisce di conseguenza.

del sistema *non viene interrotta*. Si va avanti. È merito della rifondazione hegeliana del concetto di “dialettica”, l’aver per prima formulato questo punto” [Luhmann, 1990, 578]. Il sistema, di fronte al pericolo che la comunicazione cessi, rinuncia alle sue normali strutture connettive; le riapre alla possibilità e quindi all’incertezza, pur di salvare l’autopoiesi. Le società complesse abbisognano perciò di un numero crescente di contraddizioni per mettersi in allarme da sole.

## *2. Il diritto come sistema immunitario della società: allarmi, conflitti e diritti*

Questa teorizzazione generale va riportata a un riferimento sistemico specifico, quello del sistema sociale “società”. La tesi di Luhmann è che il diritto funge da sistema immunitario della società. Il rapporto è quindi tra la società come orizzonte ultimo delle comunicazioni e un suo sottosistema specifico, che svolge però una funzione per la società intera. La funzione del diritto è quella di vincolare il tempo, ponendo delle aspettative controfattuali (le norme) e rendendole relativamente indifferenti al cambiamento (nel senso che possono essere cambiate solo attraverso specifiche procedure di diritto). Il diritto crea delle aspettative che rimangono sicure anche davanti a conflitti e contraddizioni di fatto. Davanti a una norma ci si adegua e, in caso di violazione, si viene sanzionati. Si noti che Luhmann non fonda la funzione del diritto su una questione materiale (il “cosa” della aspettativa, la fattispecie) o quella “sociale” (chi ha diritto o torto), bensì su una problematica temporale. Ogni comunicazione è un evento (contingente e temporaneo). La norma non è null’altro che un “vincolo temporale” che tiene ferma una struttura di aspettative anche se “di fatto” accade qualcosa di diverso: le aspettative confermano la liceità, mentre l’azione compie fatti illeciti; non si cambia la norma, bensì si giudica l’azione come conforme o deviante. Affinché si differenzi un sistema del diritto devono però entrare in gioco anche le dimensioni materiali e sociali del senso: il contenuto normativo e la distinzione tra conformità e devianza. Solo a questo punto si condensa il codice del diritto nella distinzione lecito/illecito (*Recht/Unrecht*) che poi può essere programmata verso scopi del sistema. Si noti che già a questo livello elementare, come accade per la formazione di tutti i sottosistemi, emerge chiaramente il valore costitutivo di una

“doppia negazione” che, proprio in quanto doppia, è estremamente rischiosa. Con la prima negazione si seleziona la distinzione direttrice (il codice) del sottosistema, negando altre distinzioni (rigettando altri valori) e rendendo il sistema indifferente a tutto ciò che non rientra nella distinzione stessa. Con la seconda si privilegia un lato della distinzione rispetto all’altro (attribuendo una positività e una negatività, anche se entrambe sono rilevanti), laddove i due valori potrebbero essere valorizzati simmetricamente [Luhmann 1996].

Qui si osserva di nuovo la rischiosità dell’osservare, cioè del distinguere e dell’indicare. Le due operazioni sono necessarie ed espongono il sistema al rischio di sbagliare la prima (e le successive) mossa. Detto in altri termini, ogni delimitazione (negazione) può essere osservata (da un osservatore di secondo ordine) come una perdita di complessità e d’opportunità, o addirittura come un errore. Per capirlo basta chiedersi chi – in determinate situazioni – ha il diritto di distinguere il diritto dal resto (per esempio, decidendo un nuovo diritto/dovere che prima non esisteva): oppure se distinguere tra lecito e illecito sia lecito. È proprio in questi momenti – quando qualcuno dice “No” alle distinzioni utilizzate – che il rischio necessario del negare si mostra in tutta la sua potenza e il suo simultaneo riduzionismo. Ma, se il sottosistema è davvero autopoietico, allora questo stesso negare non porta al crollo del diritto, bensì solo alla sua ristrutturazione mediante altro diritto. L’autopoiesi continua anche in presenza di un blocco delle aspettative. Si pensi, come esempio classico, alla verifica della costituzionalità delle leggi presentate dai parlamenti. Laddove il giudizio è negativo, il sistema del diritto non crolla affatto e con esso neppure la Costituzione: semplicemente una Legge è rigettata da una Legge superiore. Il caso diventa interessante e paradossale solo se qualcuno vuole rendere incostituzionale il cambiamento della Costituzione [Roznai, 2016].

Mediante la codificazione realizzata nella differenza tra lecito/illecito, il sistema filtra le molteplici e onnipresenti potenzialità di conflitto insite nella comunicazione sociale: ricordiamoci che basta comunicare un “No” per creare un conflitto e spesso, se si intravedono possibilità di avere ragione, si attiva proprio il diritto per vincere una “causa” (anche se si è nel torto). Il diritto è sì un sistema che risolve conflitti proceduralizzandoli giuridicamente, ma li rende anche possibili sulla base di presunzioni e tipificazioni giuridiche. La sua evoluzione dipende proprio dalla capacità di generalizzazione di situazioni tipiche che possono essere attivate in caso di aspettative normative disattese (variazioni), cioè in caso di conflitto. A quel

punto sorge il problema di attribuire la liceità e illecità degli atti. Questo avviene mediante i procedimenti giuridici che permettono di decidere in modo tipizzato e nel caso specifico quale delle due parti in causa è dalla parte della ragione (e quale nel torto). Pare quindi evidente il legame tra diritto e conflitto. Comunicando un “No” e aprendo un contra-dire, una disputa, il diritto può attivarsi proprio creando uno spazio d’incertezza dentro a una situazione di scontro. La sua funzione, quindi, non è mai di soppressione del conflitto: per Luhmann “il diritto non serve a evitare i conflitti; se confrontato con la repressione dei conflitti, in uso nelle società vicine a un modello interazionistico, esso comporta anzi un’enorme moltiplicazione dei possibili conflitti. Il diritto cerca soltanto di evitare l’attuarsi violento dei conflitti, fornendo per ogni conflitto forme di comunicazione appropriate” [Luhmann, 1990, 580]. Invece di reprimere il conflitto, come accade per esempio nella microsocietà balinese magistralmente descritta da Bateson, si usano i conflitti “trattando” la possibile deriva distruttiva in modo da sublimarla in una forma socialmente ordinata e comunicabile basata sulla distinzione lecito/illecito: “Il diritto serve a continuare la comunicazione con altri mezzi” [Luhmann 1990, 580]. Lo esemplificano bene le Commissioni (tribunali) per la verità e la riconciliazione creati dopo scontri sanguinosi in tutto il mondo.

Siamo dunque al punto di svolta dell’argomentazione: all’aumentare della complessità sociale, deve anche aumentare la complessità dei sistemi (legge del *requisite variety*); per poter operare in un ambiente complesso, i sistemi hanno bisogno di dispositivi d’allarme che lascino “risuonare” le contraddizioni in modo da poter filtrare ciò che può essere utile alla autopoiesi<sup>7</sup>; nessuna risposta punto-per-punto è infatti possibile da parte del sistema per fare fronte all’ambiente. Le contraddizioni e i conflitti servono a mettere in allarme le strutture del sistema: qualcosa d’atteso è contra-detto; una struttura d’aspettative non assorbe più incertezze in modo adeguato. Il sistema percepisce che non può continuare nel modo sino ad allora usuale, perché qualcosa dice di “No”; qualcuno si contra-pone. Tutto sembra bloccarsi davanti a questa collisione. Ma, nel mentre, la comunicazione deve continuare anche se le aspettative normali sono messe in crisi

---

7. La funzione del sistema immunitario rappresentato dal diritto per il rapporto asimmetrico tra sistema e ambiente è lungamente ribadita anni dopo da Luhmann ne: *Il Diritto della società* [2012].

e rese altamente incerte. I conflitti giuridici servono esattamente a questa funzione – regolare una comunicazione che potrebbe risultare così destrutturante da far collassare il sistema. Mediante il tema del conflitto la comunicazione continua, prendendo tempo per riconfigurare le strutture messe in crisi. Sebbene i conflitti ricevano un trattamento particolare nel diritto, anche nelle altre sfere sociali ne emergono continuamente. Per esempio, nella economia alcuni concetti ordinativi che vengono sviluppati tra il XVIII il XIX secolo – utilità, costo, concorrenza – e che servono come dispositivi per aumentare la sensibilità alle perturbazioni, ampliano il sistema immunitario della società estendendolo dal diritto all'economia.

L'aumento delle contraddizioni non significa però che ogni irritazione porti direttamente "all'armi", cioè a una reazione. A fare la differenza sono allora proprio i conflitti e la capacità di condizionarli. I conflitti sono dei sistemi sociali – auto-referenziali e autopoietici – che sorgono ogniqualvolta una comunicazione viene contraddetta o quando una contraddizione viene comunicata. Come è chiaro, ma nascosto (!), la contra-dizione è l'unità del senso di due comunicazioni dal senso determinato e il conflitto s'incarica di realizzare l'autopoiesi comunicativa anche laddove una struttura di aspettativa è negata: "I conflitti servono quindi proprio a continuare la comunicazione sfruttando una delle possibilità che essa tiene aperte, e precisamente il ricorso al "no" [Luhmann, 1990, 597-597]. Come sistemi sociali che legano comunicazioni a comunicazioni, i conflitti sono le immagini "in negativo" di quella doppia contingenza che chiama in essere le aspettative sociali. In moltissimi casi i conflitti vengono semplicemente non osservati, sottolineati, enucleati: si "fa finta di nulla"; ci si allontana; si lascia passare del tempo senza fare altro; si cambia discorso; si simula di non aver capito, etc.. Ma la sempre possibile catena comunicativa di "No" potrebbe molto velocemente a generalizzarsi e, per così dire, iper-integrarsi generando un sistema che trae energie dal "No". Si generalizzerebbe, perché qualsiasi evento può essere usato per danneggiare il contendente; si iper-integrerebbe perché ogni "No", attira un altro "No", in una logica ferrea di esclusioni reciproche: la classica *escalation* annichilente che, per esempio, ha reso celebre gli studi di René Girard. Il conflitto potrebbe trasformarsi in un enorme buco nero che attrae ogni comunicazione annichilandola: una "economia di violenza generalizzata". Questa forma del conflitto spiega anche la facilità del suo inizio e della sua pervasività sociale. La presenza potenziale dei conflitti è perciò massiva, continua e inestirpabile dalla società. Proprio perché i conflitti rap-

presentano l’altro lato del consenso (specialmente quello tacito: si tace rispetto a chi dice “Sì”: chi tace acconsente) – ad ogni “Sì”, può seguire un “No” – e proprio perché essi hanno una enorme capacità di assorbire l’attenzione e le energie delle parti in causa, la società deve poterli condizionare. La “soluzione dei conflitti” non è però il *telos* della società: se tutti i conflitti fossero risolti – ancor di più se fossero vietati – la società non si allarmerebbe più e si metterebbe in pericolo da sola, isolandosi dal suo ambiente esterno ed interno. Mancherebbero le possibilità d’istituzionalizzare un sistema immunitario.

Prima di reintrodurre il tema dell’immunizzazione, voglio sottolineare di nuovo la rilevanza del diritto rispetto a quella “potenziale” pervasività del conflitto che sembra costituire per Luhmann il “negativo” da negare per poter parlare d’ordine sociale. In un saggio del 1985 Luhmann pone le basi teoriche per collegare i concetti d’aspettativa, conflitto e diritto. Il punto di avvio è la necessità che comunicazioni possano collegarsi a comunicazioni. Per farlo occorre che il tempo – irreversibile – venga trattato in modo reversibile attraverso “aspettative” tipiche. L’aspettativa, il potersi attendere qualcosa dagli altri [e quindi da sé anticipando l’aspettativa] può essere trattata in due modi: o cambiandola davanti a una delusione; o mantenendola ferma. Nel primo caso si ha cognizione, nel secondo normazione. In particolare, le società contemporanee molto complesse e differenziate per funzione, necessitano di una certa instabilità per rispondere alle sfide ambientali. Accelerazione sociale, flessibilità e incertezza vanno collegate. La costanza è raggiungibile mediante instabilità e il mutamento è atteso stabilmente. L’instabilità è definita come incertezza dell’aspettativa. Fino a che il sistema riesce a gestire in nodo equilibrato il suo rapporto con l’ambiente, questa instabilità è per così dire assorbita. Ma in certi casi può “degenerare”, per esempio quando spinge a “presentificare” il tempo non sapendo a cosa connettere una azione, oppure ad esondare in pura angoscia e bloccare l’azione stessa. Se l’incertezza diventa riflessiva (instabilità dell’instabilità), si corre il rischio del blocco dell’autopoiesi sistemica. Per Luhmann, invece, un modo d’istituire un rapporto stabile con l’instabilità è proprio attraverso i “conflitti”. Da qui un *tour de force* teorico notevolissimo.

Punto primo. I conflitti stabilizzano strutture instabili. Lo fanno perché i protagonisti del conflitto (Ego e Alter) entrano in un gioco speculare e mimetico, diventando partner di un sistema ultra-stabile. Basta un “No” e si introduce l’aspettativa che ci si comporterà di conseguenza, così che Alter faccia lo stesso.

Questo “doppio negativo” è il punto critico da superare per costruire l’ordine sociale. Lo si può fare in molti modi. Il conflitto è uno dei più sperimentati. Esso crea sistemi, stabilizza aspettative, assorbe incertezze. Lo fa così bene tende a diventare fine a sé stesso: diventa un potentissimo “attrattore” di ordine per così dire negativo; un duplicatore del doppio “No”. Quello che è utile per Ego è un danno per Alter, e viceversa: *tertium non datur*. Questa iperstabilità, però, provoca una sorta di regressione sociale, di isolamento dal resto della società. Chi è impegnato in conflitti, non fa altro che confliggere. La società ha dunque bisogno di mediare e orientare i conflitti all’ordine. Lo può fare lasciandoli cadere nell’indifferenza o, se non si può, attraverso il diritto. Dopo di esso, non rimane che il potere politico e/o la guerra per assorbire la sempre possibile violenza che si presenta come il “lato oscuro” onnipresente della socialità.

Punto secondo. Se dunque i conflitti securizzano le aspettative, assorbono incertezza, allora il diritto serve paradossalmente a reintrodurre incertezza. Lo fa introducendo un Terzo (un testo, un arbitro, un giudice) che rimette in gioco le aspettative e riapre la regressione duale alla presenza decisiva di una parte neutrale. Il Terzo discrimina, ma non si sa a favore di chi. La sua stessa presenza genera aspettative di comportamento più generalizzate di quelle duali del conflitto, più “obiettive”, e su cui Ego ed Alter possono “contare” anche in caso di volontà di uscire dal conflitto (senza perdere la faccia).

Punto finale. Il conflitto allarma il sistema del diritto che interviene “esternalizzando” (il conflitto) in “temi”, suddivisi per situazioni diverse e capaci di dare soluzioni differenziate. Il diritto, perciò, apre all’insicurezza il conflitto e lo sotto-tematizza in parti affrontabili. Solo così può estrarne “similitudini”, “tipi”, “fattispecie”, “generalizzazioni”, “comparabili e quindi riutilizzabili laddove altri conflitti vengano comunicati. Queste “generalizzazioni” sono equiparate da Luhmann agli anticorpi che “sentono” gli antigeni del conflitto.

Riassumendo. 1) Nella società vengono continuamente comunicati dei “No”, ma in quanto comunicazioni, essi sono solo eventi. Senza “sistematizzarli” andrebbero persi, mancando quindi di svolgere la loro funzione immunitaria; 2) a livello dei sistemi ciò che consente la creazione di legami tra elementi, è il “condizionamento” 3) i conflitti – contraddizioni comunicate – segnalando problemi, rappresentano il condizionamento degli eventi immunitari; 4) i conflitti, in quanto sistemi autopoietici, tendono a proseguire e la loro cessazione dipende

dall’ambiente. Come avviene dunque che, condizionando i conflitti, il sistema immunitario venga tenuto in allerta? In altri termini: quali sono le condizioni che permettono la riproduzione e il consolidamento dei conflitti? Come fare sì che qualcuno s’incammini verso un conflitto, senza doversi preoccupare troppo delle conseguenze e sentendosi sicuro di poter reggere il conflitto? Si badi bene che la domanda presuppone che il sistema immunitario, per essere funzionante, necessiti continuamente d’essere tenuto in attività: i conflitti sono perciò necessari alla sicurezza del sistema che ne deve predisporre continuamente dei nuovi. Il dispositivo necessario è appunto quello del condizionamento dei conflitti che si presenta in due diverse modalità: 1) limitazione dei mezzi; e 2) accrescimento dell’insicurezza sistemica. Il primo vieta, per esempio, l’uso della violenza fisica (o del ricatto), permettendo al conflitto di svolgersi, senza che immediatamente si utilizzi la violenza. In generale tutte le condizioni sociali che generano asimmetrie di potere troppo elevate, vanno disattivate, in modo tale che ognuno possa permettersi d’iniziare un conflitto. Da qui anche la diversa forma che i conflitti prendono relativamente alla forma di differenziazione della società. Il secondo dispositivo si basa invece sulla inclusione di terze parti (all’inizio imparziali). Il Terzo serve a bloccare la polarizzazione-regressione dovuta alla dualità dei confliggenti [la loro simmetria]; inoltre, la possibilità di guadagnare il sostegno del Terzo, durante il conflitto, reintroduce incertezza spingendo verso una elaborazione meno polare del conflitto. La figura del Terzo, già ben introdotta dal Simmel studioso del conflitto [Freund 1995; Cevolini 2007], è certamente all’origine di gran parte di quelle che potremmo chiamare “istituzioni del giudicare” o della regolazione dei conflitti: molti studiosi ne inducono la forma stessa del diritto [Supiot, 2006]. I due dispositivi facilitano l’avvio di conflitti [e di innovazioni] rendendo comunicabili più contraddizioni, ma lo fanno per così dire depotenziando la carica destrutturante dei “No”. Il “No” viene mantenuto alla stessa stregua del Sì, anzi viene sostenuto dal sistema: ma, sebbene comunicato e quindi capace d’introdurre incertezza nelle aspettative [strutture] del sistema, non ne blocca l’autopoiesi. Ciò, tra l’altro, rende possibile formare comunicazioni in assenza di consenso.

L’ultimo passaggio che serve a spiegare la riproduzione e, soprattutto, il mantenimento in vita di un sistema immunitario, riguarda la selezione e la istituzionalizzazione dei conflitti. Sappiamo già che questi sorgono di continuo, ma che moltissimi per svaniscono in modo quasi impercettibile. Esiste una enorme ridon-

danza di conflitti che sono a disposizione per il sistema immunitario, ma ancora non sappiamo come venga selezionato il potenziale conflittuale, il *non self* pericoloso. I conflitti devono essere resi sempre disponibili e superare la soglia di disincenso data dalla possibilità di non poter essere perseguiti tutti e simultaneamente. Luhmann distingue anche in questo caso due strumenti quasi opposti di selezione di conflitti. Il primo è rappresentato ancora dal diritto, in particolare dal sostegno che questo dà a chi ha già posizioni economiche e di potere rilevanti. È infatti chiaro che queste posizioni ricche di risorse, mettono in condizione di poter avviare – o di prepararsi a rispondere o anche di rifiutare – conflitti che difficilmente ci si attenderebbe di avviare da posizioni diverse, per così dire “di svantaggio”. Le società stratificate, per esempio, centralizzavano e verticalizzavano i potenziali di mutamento. Allo stesso modo si comprende perché la società moderna cerchi di mettere a disposizione di tutti il diritto, a prescindere da posizioni di potere ascritte: “La Legge è uguale per tutti” è un valore unanimemente accettato perché deve includere chiunque nella comunicazione giuridica. Il secondo meccanismo per selezionare conflitti passibili di sviluppo opera a un livello molto più informale, sebbene anch’esso organizzato: si tratta dei movimenti sociali. Qui Luhmann fa specifico riferimento alla società contemporanea che definisce “temporanea”. In questo tipo di società, altamente complessa e in continuo cambiamento, egli evidenzia un nesso tra: 1) allentamento dei nessi d’interpenetrazione tra sistemi sociali e sistemi psichici; 2) specificazione dei contributi richiesti per mantenere quella relazione; 3) produzione di effetti tramite cumolazione di effetti.

Con la Modernità s’istituzionalizza l’individualismo e ciò significa che gli attori sociali, più di prima, attribuiscono alla propria identità personale le scelte e non, per esempio, a ruoli, status, tradizioni o posizioni sociali ascritte. Questo determina il fatto che ogni azione ora va meglio specificata, ogni legame motivato personalmente, ogni scelta deve riferirsi a “ragioni” peculiari e riconoscibili, ogni contributo individualizzato. Questo processo di de-tradizionalizzazione (e de-naturalizzazione) del mondo sociale, non può essere però sostituito solo da scelte individualmente attribuite: serve qualcosa che agisca in modo più generale. Si tratta della “cumolazione di effetti”, cioè fatti sociali che emergono e scompaiono a un ritmo veloce e che – nella loro pervasività momentanea – attirano l’attenzione mediante “parole d’ordine”, slogan, etc., aggregando azioni e credenze. Il punto rilevante è che l’attrazione di queste tematiche – di questi *commitment* –

riguarda, simultaneamente, sia un impegno molto personalizzato sia la mancanza di sostegno strutturale permanente. Ne deriva che la cumulazione d’effetti (la creazione di fatti sociali temporanei) genera altri effetti (l’impegno e il disimpegno nei loro riguardi), tendenzialmente non prevedibili e governabili. La società tratta questa fenomenologia mediante una speciale modalità di auto-osservazione definita “movimento”. Per mezzo dei movimenti la società entra in risonanza con l’enorme massa di contraddizioni che emergono, permettendo una gestione *ad hoc* dei conflitti che ne derivano (potenzialmente). Così come il diritto agevola la selezione di conflitti passibili di sviluppo, così fanno i movimenti comunicando inquietudini, critiche e, soprattutto, proteste capaci di mettere in allarme il sistema sociale. Ancora una volta il “No” – la negazione, il negativo – non funziona come dispositivo di esclusione, bensì come meccanismo immunitario che davanti alla difficoltà di connettere la comunicazione a strutture sociali, la preserva rinunciando alla sicurezza strutturale. E poiché normalmente la riproduzione sociale avviene in base a strutture d’aspettative, le istituzioni immunitarie ne garantiscono l’autopoiesi anche quando questa normalità è fortemente irritata.

### *3. Re-immaginare la società, riaprire il possibile: i movimenti sociali come sistemi di allarme capillare della società*

In questa riflessione luhmanniana sulle forme immunologiche, un campo d’analisi prende sempre più forza, almeno dal 1984 in avanti: quello dei movimenti sociali. Luhmann sembra incontrare i movimenti sociali quasi preso alla sprovvista<sup>8</sup>. In numerosi momenti sembra avvertire un doppio imbarazzo: 1) come definirli non essendo includibili né nei tipi sistemici dell’interazione né in quelli dell’organizzazione; 2) come spiegarne la genesi e soprattutto la “fortuna” visto che non sembrano catalizzarsi in un sottosistema sociale particolare. Rispetto al primo problema la questione è data dal fatto che i movimenti sociali non operano né solo né principalmente mediante decisioni (bensì mediante motivazioni

---

8. In una bella intervista con Hellmann, che faceva il punto sulla ricerca sui movimenti sociali, Luhmann addirittura a un certo punto afferma: “Devo rileggere le mie vecchie cose per vedere se mi contraddico” [2017, 187].

e impegni); non includono solo membri (ma anche simpatizzanti, sostenitori e aderenti, necessitando di attrarne nuovi continuamente). Certo anche i movimenti possono organizzarsi o prendere la forma organizzativa, ma questo non li definisce. Neppure sono “interazioni”, basati sulla mera e contingente presenza d’individui: *Greenpeace* esiste anche quando i suoi membri non sono in presenza, per esempio quando comunica le sue idee mediante siti. L’unità dei movimenti viene invece definita dalla “forma-protesta” che, in un certo senso, svolge la stessa funzione dei codici nei sottosistemi sociali<sup>9</sup>: catalizzare la comunicazione sociale dispersa, in un circolo ricorsivo sistemico. La forma ha sempre due lati: *coloro che protestano/contro chi si protesta*. La tecnica operativa del movimento è quella del tracciare un confine “dentro” l’unità sociale, ma “contro” di essa [Luhmann 2017, 154]. Chi protesta è dentro alla società, ma la osserva cose se potesse starsene all’esterno: i materiali comunicativi che vengono condensati nella protesta provengono dalla “periferia” dei poteri sociali e si indirizzano verso il “centro”, in questo caso verso i sottosistemi sociali funzionalmente differenziati e le organizzazioni dove si prendono le decisioni. La comunicazione della protesta segue sempre più spesso la distinzione decisori/coinvolti (rischi/pericoli), laddove i primi possono prendere l’iniziativa, mentre i secondi non possono che venire toccati dalle decisioni dei primi<sup>10</sup>. La protesta è quindi spesso sovra codificata dal codice morale, nel senso che chi protesta si sente sempre dalla parte del bene e soprattutto non si sente responsabile della condizione sociale che critica. Potremmo anche dire che la protesta è un parassita della differenziazione funzionale e che si nutre del suo ospite: se la protesta cambiasse davvero le cose, allora eliminerebbe anche se stessa (che poi era il sogno comunista di Marx).

Qui Luhmann riprende la teoria di Parsons secondo cui a una maggiore differenziazione sociale, corrisponde una maggiore generalizzazione simbolica – so-

---

9. Con protesta Luhmann intende basicamente i “temi” contro cui/verso cui si comunica, ma si potrebbe generalizzare al tema della mobilitazione di aderenti *contra* qualsiasi altra cosa. I movimenti hanno quindi una funzione polemica.

10. È soprattutto nel libro dedicato ai rischi che Luhmann [1996] elabora questa distinzione decisori/coinvolti che identifica una ineludibile differenza di scala tra i pochi che decidono e i molti che vengono coinvolti dalle decisioni, cosicché i primi “calcolano” le loro azioni sui rischi che corrono, mentre i secondi non possono che osservare i pericoli non controllabili che derivano dalle decisioni altrui.

prattutto dei valori – necessaria a mantenere una rappresentazione d’unità sociale comunicabile e, simultaneamente, un orientamento comune tra sistemi sociali sempre più diversi (funzione che oggi svolgono prevalentemente i mass media). Ma che succede quando i valori, pur essendo sufficientemente generalizzati – fino a perdersi nell’iperuranio delle tavole dei principi irrinunciabili – sono sempre meno “realizzabili”? Nessuno è contro il miglioramento della condizione ecologica, ma pochissimi sono d’accordo su come realizzarla. Come la società reagisce a questa inflazione dei valori che paradossalmente provoca disillusione? La risposta sembra arrivare proprio dalla protesta e dai movimenti che la diffondono. La società genera una sua “rappresentazione negativa”, per mettersi sotto accusa, per allarmarsi e per auto-sovertirsi. Il termine “nuovi” che qualifica questi movimenti, riguarda le tematiche non più rivolte solo alla distribuzione iniqua delle ricchezze. Ora i temi di protesta sembrano riguardare qualcosa di molto più basilare: la differenziazione sociale stessa, le sue conseguenze in tutti i settori e, ancora più basicamente, i rapporti tra i sistemi e suoi ambienti [quelli sociali; quelli psichici, ambientali e materiali]. Una contraddizione viene notata: qualcuno la comunica, esplicitando la sua critica, il suo “No”!, la sua protesta. Per fare un solo esempio: la società predica (il verbo è quello giusto!) l’eguaglianza tra uomini e donne definiti dal loro sesso (e poi tra uomini-donne e generi; e poi tra sessi, generi e transgender; e così via per ulteriori differenziazioni). Quotidianamente risulta però chiaro che questa eguaglianza non è implementata: nelle organizzazioni, sul lavoro, in famiglia, nella sfera pubblica, le diseguaglianze permangono e mutano di forma. Viene resa evidente e comunicata una contraddizione. A questo punto – mentre le istituzioni producono quantità immense e ipocrite di “*Talk*” – il movimento “si muove”, mettendo in allarme la società, protestando contro la contraddizione e, se riesce, attivando un conflitto sociale.

Se la “forma” della protesta in un certo senso svolge la funzione della codificazione dei sistemi funzionali, la pluralità quasi inesauribile dei “temi” della protesta, somiglia ai programmi dei sottosistemi. La relativa facilità nel procurarsi temi deriva ai movimenti sociali dal poterli “estrarre” da un fondo quasi inesauribile d’immaginari sociali utopici [Taylor 2004]. Si pensi agli immaginari dell’eguaglianza, della libertà e dell’equilibrio e dell’ordine sociale, della coesione, della sostenibilità, dell’inclusione, etc.: ognuna di queste immagini di “società

perfetta”, genera per contrasto una contro-immagine (un “negativo fotografico”) realistica che entra in contraddizione con quella utopica e stimola il conflitto. Il progetto *progressivo* della Modernità è, da questo punto di vista, una lunga narrazione di come dovrebbe essere la società; narrazione che ne ispira gli attori e gli mette a disposizione parametri di giustizia e perfettibilità da perseguire. Alla luce di questi immaginari, la contro-realtà apparirà sempre “diseguale”, “illiberale”, “squilibrata” e “disordinata”, “esclusiva”, *ad libitum*. La contraddizione genera delle dispute, delle controversie, dei dissidi [Lyotard, 1985]: soprattutto produce delle “possibili alternative” che quasi mai (a dire il vero) si realizzano. Se a questa logica si aggiunge l’accoppiamento strutturale con i mass-media, si perverrà ben presto alla osservazione che l’opinione pubblica viene formata attraverso la produzione continua di “allarmi”, “paura”, “pericoli”, “critiche”, “moralizzazioni”, “traumi” [Alexander, 2018] etc., che si comunicano – in una atmosfera di crescente scetticismo rispetto alle strutture sociali di base sempre meno trasparenti e controllabili – mediante una serie infinita di “No”.

#### *4. Verso una mappatura dei nuovi dispositivi capillari-immunitari della società: la funzione della negazione affermativa*

Voglio sottolineare ora alcuni punti che derivano da queste riflessioni e che hanno a che fare con la duplice funzione del “No”: quella di negazione e quella di affermazione di un’alternativa.

- a. Il primo aspetto che voglio enucleare è la correlazione tra lo sviluppo dei nuovi movimenti sociali e le conseguenze, sempre più imprevedibili, della differenziazione funzionale della società. I movimenti sociali sono un fatto specificamente tardo moderno. Tra le conseguenze fondamentali di questa differenziazione, sta certamente il fatto che le società attuali non possono accedere a una auto-rappresentazione unitaria e gerarchica: sono società senza centro e senza vertice. Chi intenda quindi cambiarle non può fare leva su un solo sottosistema<sup>11</sup>. I nuovi movimenti sociali sfruttano proprio

---

11. Spesso ed erroneamente, i sistemi politico ed economico-capitalistico vengono identificati come i centri del sistema sociale. Ultimamente si è affiancato il sistema delle reti tele-

questo “posto vuoto” della rappresentazione [Lefort, 2007] per criticare in modo trasversale tutti i sottosistemi di funzione e l’accumulazione degli effetti negativi che deriva dal loro operare quotidiano. I sottosistemi sociali operano in modo “moderno” e ciò significa che filtrano tutta la realtà mediante i loro codici specifici. Questo permette loro un trattamento universalistico e specifico degli eventi rilevanti e quindi una notevolissima indifferenza al resto di ciò che accade. In altri termini i movimenti sfruttano la “unilateralità” dei sottosistemi sociali, osservandone la storicità e contingenza del loro operare e introducendo “alternative” spesso tanto gradite dai mass media quanto poco realizzabili. Godono perciò di un vantaggio enorme: poter sfruttare le delusioni d’aspettative [i costi sociali derivati dall’operare dei sottosistemi sociali], senza dover proporre alternative effettivamente realizzabili, almeno nel breve periodo. E lo fanno senza poter (e spesso volere) catalizzare un nuovo codice che li trasformerebbe in un sottosistema. Pagano l’impossibilità di diventare un sottosistema, guadagnando in capillarità, diffusione sociale e possibilità di mutare velocemente. Potremmo dire che il sistema immunitario della società – oltre a poter contare sul sottosistema del diritto – elabora forme molto più capillari di costruzione di contraddizioni che devono allarmare velocemente la comunicazione sociale. A differenza del diritto, però, i movimenti sociali non dispongono di dispositivi di trattamento risolutivi, come i conflitti proceduralizzati giuridicamente. Si limitano ad allarmare senza trovare soluzioni immediate. Normalmente la protesta non riesce a proporre dei “Si” effettuali<sup>12</sup>. La loro *pars construens* gode paradossalmente di una delle qualità della negazione: la sua indeterminatezza. Nel proporre alternative si può rimanere sempre molto sul vago, lasciando alla Storia la funzione di determinare il cambiamento. Questo primo punto ci mostra una logica dove il “negativo” è attivo – cioè “affermativo” – in numerosi sensi. Innanzitutto, è presente come critica, opposizione, capacità di far emergere contraddizioni, protesta, contrasto alla logica e alle conseguenze della differenziazione

---

matiche. In tutti i casi si tratta di sovrastime dei loro poteri.

12. Qui Luhmann [1996a, 163] specifica che i movimenti di protesta compensano i deficit di riflessione della società moderna. Ma compensare significa, appunto, essere sempre alla rincorsa di qualcosa che precede.

sociale per funzioni<sup>13</sup>. I movimenti segnalano contraddizioni sociali che scaturiscono ovunque proprio a causa della differenziazione per funzioni, cioè per come è strutturata la società moderna. La loro funzione specifica è quella di “esprimere” pubblicamente le contraddizioni sociali, mettendo in allarme i sistemi. I movimenti condensano nella protesta – cioè nel comunicare un No! (una opposizione) – la loro *performance*. In tal senso svolgono una funzione per la società che non sembra avere equivalenti funzionali. In ogni caso la forma protesta ha sempre due lati e – anche se spesso meno forte del lato negativo – quello affermativo è indispensabile (almeno “a contrario”). I movimenti, infatti, sono costretti a immaginare un futuro diverso, migliore e più attraente del presente.

- b. Il secondo aspetto rilevante sta nella [quasi sempre invisibile] rischiosità (parzialità) della codificazione dei sottosistemi sociali che può essere osservata criticamente in modo radicale dai movimenti sociali. Da un lato la codifica +/- dei sottosistemi – basata sulla distinzione di un lato positivo (di connessione) e uno negativo (di riflessione) – agevola il trattamento degli eventi; dall’altro questa stessa semplificazione mostra, con piena evidenza, che una massa immensa d’informazioni non viene processata, ma anzi spinta in una zona di latenza non utilizzata: “potenzializzata”. Anche in questo caso esiste la possibilità di una riflessione interna al sistema. Ma nessun sottosistema può mettere in dubbio la sua distinzione direttrice. Il sistema economico capitalistico non può mettere in dubbio la logica del profitto; quello giuridico il valore della liceità; quello scientifico la verità, etc. Se lo facessero si auto-negherebbero completamente, si distruggerebbero. Questa critica radicale può invece venire dall’esterno del sottosistema. I movimenti sociali ri-attivano le possibilità negate dai codici presentandole come alternative alla codificazione, o ancora più precisamente ai suoi programmi. Per esempio, possono criticare la distinzione profittevole/non profittevole riammettendo il valore del non mercantile nell’economia: possono criticare il diritto riferendosi alle logiche superiori della giustizia e dell’amore, etc. Allo stesso tempo possono criticare l’attribuzione delle

---

13. Luhmann [1996a, 164] addirittura definisce i movimenti come dei “cani da guardia” che possono solo abbaiare e mordere: il che non è mai abbastanza costruttivo!

comunicazioni su un lato del codice o sull’altro, osservando le condizioni stesse di tale operazione. Possono opporsi a una verità troppo politicamente orientata; a un diritto pagato con il denaro o pregiudiziale; a un profitto che distrugge l’ambiente, etc. Questa possibilità di contrastare la codificazione in modo radicale – cioè come se la si osservasse da fuori dalla società – svolge una funzione immunitaria relevantissima. Allarma continuamente il sistema rispetto alle sue strutture, accumulando segnali di rigidità, disfunzionalità, alienazione, esclusione, mettendolo di fronte alla possibilità di passare nel lato non marcato della distinzione: in quello “spazio immaginario” dove la società è osservabile in altri modi. I movimenti sfruttano quell’“istante dove tutto sembra tornare possibile” – quell’istante dove le strutture istituite mostrano la loro contingenza – per riflettere su di esse, senza per questo annichilire la società. Lo stesso Luhmann afferma che la crescente marea di critiche alla società attuale sembra indicare un allarmante “irrigidimento” e “invecchiamento” nelle sue strutture, tanto che si potrebbe pensare a segnali che indicano un possibile inizio di cambiamento della logica di differenziazione funzionale stessa [Luhmann 2014].

- c. Un terzo aspetto della negazione, fortemente connesso al precedente, ha propriamente a che vedere con l’esclusione sociale. Se è vero che ogni distinzione deve indicare un lato della forma, allora sempre e necessariamente vi sarà anche l’altro lato e perciò un interno e un esterno. Ma qual è l’esterno della società? La società non ha un esterno sociale, ma solo non sociale: la vita e il pensiero, per esempio. Ma, allora, dove stanno gli individui? Dentro o fuori? In quanto sistemi psichici e corpi stanno fuori. Ma come attori sociali? La risposta di Luhmann ha a che fare nuovamente con la forma di differenziazione sociale. Nella modernità funzionalmente differenziata ogni individuo è trattato come incluso in ogni sottosistema sociale. Ogni “cittadino” (e già siamo nel diritto!) deve poter partecipare alla economia (diritto al lavoro retribuito); al diritto (come soggetto di diritti e doveri); alla formazione (scuola obbligatoria), etc. Come poi ognuno colga o meno le opportunità di questa inclusione apriori, dipende da innumerevoli fattori, dalla carriera e genera innumerevoli conseguenze nella cosiddetta stratificazione sociale. Soprattutto dipende da come si viene inclusi o

meno, non nella società o nei suoi sottosistemi, ma in particolare nelle sue organizzazioni. Oltre questa ascrizione moderna – che poi è la narrazione della cittadinanza moderna – è osservabile una situazione molto diversa. Vi sono parti della popolazione mondiale che “di fatto” sono escluse dalla partecipazione ai sottosistemi sociali: non hanno un’abitazione; un’identità registrata dalla pubblica amministrazione; non accedono all’istruzione; alla vita politica; sono senza lavoro e denaro; senza assicurazione sanitaria, etc. Secondo Luhmann si tratta di qualcosa di ben più radicale della marginalizzazione, dello sfruttamento, e della repressione sociale. Piuttosto si osserva una forte integrazione di spirali di crescente esclusione, dove la vita individuale si riduce alla sopravvivenza del corpo e della psiche in condizioni sociali minime, interattive. Questa fenomenologia dell’esclusione è così radicale da far chiedere a Luhmann “se questa differenza tra inclusione ed esclusione non sia oggi una specie di meta-codificazione o di super-differenza guida” [2014, 229]. Se così fosse in società si avrebbe una distribuzione asimmetrica tra chi è dentro e chi è fuori in uno spazio popolato da gang, organizzazioni illegali e criminali, etc., e poi, forse, anche popolazioni d’individui esclusi da queste forme illegali<sup>14</sup>. Questo vero e proprio “negativo” (fotografico) della società degli inclusi è una fonte continua d’ispirazione per i movimenti di protesta. Lo è perché tratta della contraddizione più palese delle società moderne: la forma di differenziazione per funzioni genera – e simultaneamente degenera – le condizioni sociali di riconoscimento. Anche in questo caso la critica, il negativo, la protesta, si contrappone a un altro negativo, quello della esclusione, generando però un positivo affermativo: una società della inclusione incondizionata; dei diritti incondizionati; del reddito universale, etc. E, di nuovo, solo i movimenti di protesta hanno la capacità di osservare sempre e ovunque, questa contraddizione.

I movimenti sociali di protesta, in sintesi, hanno la funzione paradossale di comunicare, dentro alla società stessa, la negazione critica di quelle strutture sociali che sviluppano contraddizioni: e possono farlo come se la critica provenisse

---

14. In molti romanzi e film distopici questi sono gli individui che vendono i loro corpi o che sono usati da organizzazioni più o meno legali per compiere azioni rischiose (per esempio cavie per il sistema sanitari o techno-scientifico).

da un “fuori” della società. Questa esternalizzazione protegge il movimento dal riflettere che la sua stessa esistenza dipende dalla società e dalle sue contraddizioni. Solo questa “invisibilizzazione” permette ai movimenti di svolgere pienamente la loro funzione “[...] fare la trasposizione della negazione della società nella società” [Luhmann 2017, 201]. Si noti il doppio collegamento alla funzione immunitaria dei movimenti. In primo luogo, essi comunicano contraddizioni e costruiscono conflitti laddove le strutture sociali mostrano problematiche interne, pur mantenendo proprio con la loro protesta comunicata l’autopoiesi della società. In seconda istanza questa funzione immunitaria avviene in totale “ignoranza” dell’ambiente che non è mai immediatamente sondabile. È solo attraverso le comunicazioni che la società irrita sé stessa: una comunicazione che contraddice un’altra comunicazione, creando un “effetto di resistenza” interno. Questa resistenza tra comunicazioni, una volta ricordata e memorizzata nel sistema, diventa un nuovo pezzo di cultura: un test per la realtà. I movimenti non conoscono meglio di altri la realtà: quello che fanno è ampliare le istituzioni immunitarie del sistema attraverso una protesta che prosegue la comunicazione anche se le strutture abituali sono messe in forte discussione e criticate. E i sottosistemi funzionali con le loro organizzazioni devono poi prendere atto di quelle critiche cercando di rispondervi attraverso negoziazioni e accordi che fanno guadagnare tempo. La questione del tempo torna ad essere qui estremamente rilevante nel suo doppio registro. A differenza del sistema del diritto che deve sempre leggere i conflitti attraverso la giurisprudenza attuale e che ha tempi d’inserimento di nuove fattispecie piuttosto lunghi, i movimenti possono evidenziare nuovi tipi di conflitti, nuove violazioni del sentire comune, molto più velocemente e senza dover predisporre alcuna procedura giuridica di filtro. Il diritto è lento nel reagire alle contraddizioni, ma poi una volta creata la fattispecie può proceduralizzare i conflitti in modo veloce; i movimenti, viceversa, sono molto veloci nel trattare la contraddizione, ma poi lenti a trattarla. In fine dei conti, per fare un solo esempio, la comunicazione “femminista” dura da più di sessant’anni senza che la società abbia risolto la contraddizione. Il diritto, invece, inventa le “quote rosa” e i procedimenti antidiscriminatori.

Nella conclusione del capitolo dedicato a contraddizioni e conflitti, Luhmann sintetizza il punto in discussione: “Le negazioni reagiscono a perturbazioni, non già in relazione all’ambiente, ma all’interno del circuito comunicativo stesso; in

presenza del pericolo che la comunicazione cessi, esse tendono a rinunciare a certe strutture, pur di salvare l'autoriproduzione della comunicazione" [Luhmann 1990, 643]. La negazione rinuncia a qualcosa – la nega – per affermarne un'altra. Così in una società che necessita di sfruttare al massimo ogni opportunità, aumenta corrispondentemente l'opportunità di comunicare dei "No" e la necessità di predisporre istituzioni immunitarie che selezionino e incoraggino conflitti, opposizioni, scontri, mantenendo l'autopoiesi sociale [Prandini e Teubner 2022]. Il diritto e i movimenti sociali sono due istituzioni immunitarie, ma se per funzione immunitaria s'identifica la creazione d'irritazioni che allarmano e che costringono comunque – seppure dentro ad aspettative diventate altamente incerte – a comunicare, allora l'analisi potrebbe mostrare altri fattori d'immunizzazione che la società elabora a livello capillare [Andersen e Stenner 2019; 2023].

La riflessione finale però è ancora più interessante. Se la Modernità ha aumentato a dismisura il potere della negazione, il pericolo è che comincino a mancare le motivazioni per dire dei "Sì" alla società. Se molte cose finiscono, qualcuna dovrà pure cominciare. Se ogni comunicazione è criticata – in quanto, comunque, e sempre intrecciata con interessi e identità peculiari – bisognerà pur continuare a comunicare almeno su questo. Se le strutture sociali con la loro capacità di rallentare e/o di istituzionalizzare qualche cosa, vengono continuamente destrutturate, bisognerà, almeno, essere così ben strutturati dal poterlo fare. Se il cambiamento è continuo, dovrà pur diventare la costante. E via dicendo. Sebbene il finale di Luhmann lasci aperta la riflessione sul futuro della società in maniera drammatica, nella realtà le cose sembrano più semplici. Ogni "No" comunicato si appoggia infatti sul terreno solido di plurimi "Sì" che restano latenti a proteggere le strutture sociali. Per opporsi bisogna fare leva su una base solida. Questo mi ricorda una interessante discussione tra tre grandi critici della società Moderna fortemente engagé per il mutamento sociale radicale [Moulaert, Jessop, Swyngedouw, Simmons e Van den Broek 2023]. Nel loro bel libro si chiedono perché migliaia di episodi ed esperienze d'innovazione sociale non abbiano portato a un cambiamento delle strutture sociali occidentali "portanti", soprattutto quelle politiche ed economiche. Dopo tanti "No", tante opposizioni, conflitti, critiche, proteste, perché ancora l'ordine sociale capitalista, individualista, securitario, etc.? Durante la loro riflessione, verso la fine del libro, e dopo che numerose spiegazioni sono state pro-

vate, appare come dal nulla una nuova consapevolezza: “I do think, however, that many of the present-day liberal intellectuals [like most of us in this auditorium] are part of the problem. So, who’s my adversary? Whom am I talking to here? It’s *you*. That is, the liberals – these are, for me, the problem [...] The problem is the liberals who profess that they want to change, who are political aware of the multiple power relationships, etc. that lead to the condition which many people find themselves, who profess to the need of building progressive movements...but who at the end of the day, do jack shit”. Non a caso questa frase viene subito recepita con entusiasmo dagli altri intellettuali e la comunicazione continua, opponendosi al proprio e quotidiano “do jack shit”. Il problema è che quel “No” viene enunciato da chi ha una posizione sociale ben legittima, da chi continua a fare carriera accademica, pubblicare, andare per convegni, cenare con i colleghi, votare alle elezioni, utilizzare il diritto occidentale e la proprietà privata, consumare, etc. In buona sostanza “quell’attimo in cui tutto sembra poter tornare possibile”, quella esperienza di *communitas* liminale dove le possibilità sembrano riaprirsi e le vecchie strutture crollare, quella riapertura d’immaginazione sociale che tanto sembra mettere a portata di mano al cambiamento, è solo un evento che viene subito riassorbito dalle strutture istituite che tessono la tela dell’ordine sociale. L’intellettuale critico, alla guida dei movimenti sociali, non può che allarmare la società che, nel frattempo, si autoriproduce sulla base delle sue molteplici strutture di senso. Un “No” consapevole e impegnato, necessita di tanti “Sì” invisibili e automatici. Ma ciò, se viene comunicato pubblicamente, non costituisce una ulteriore contraddizione che ci allarma sulla efficacia dello stesso pensiero critico e ci richiede uno sforzo diverso di contrasto a forme di riproduzione sociale ingiuste? Basterà una critica senza crisi [Esposito 2017], o saranno altre forme d’immaginazione ad agevolare il cambiamento?

### *Riferimenti bibliografici*

Alexander J.

2018 *Trauma: La rappresentazione sociale del dolore*, Meltemi, Roma.

Andersen N.A. and Stenner P.

2019 *Social Immune Mechanism: Luhmann and Potentialization Technologies*, Theory Culture & Society, 37, pp. 1-25.

2023 *How the Welfare State Tries to Protect Itself Against the law: Luhmann and new Forms of Social Immune Mechanism*, Law Critique.

Buckley, W.

1976 *Sociologia e teoria dei sistemi*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Cevolini, A.

2007 *Erynnnerung. Evoluzione e semantica del diritto arcaico*, in Cevolini [a cura], *Potere e modernità*, Franco Angeli, Milano

Esposito, E.

2017 *Critique without crisis: Systems theory as a critical sociology*, Thesis Eleven, 143, 1, pp. 18-27.

Esposito R.

2018 *Politica e negazione*, Einaudi, Torino.

2022 *Immunità comune*, Einaudi, Torino.

Freund, J.

1995 *Il Terzo, il nemico, il conflitto. Materiali per una teoria del Politico*, Giuffrè, Milano.

Habermas, J.

2022 *Una storia della filosofia. Vol. 1: Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Feltrinelli, Milano.

Lefort, C.

2007 *Saggi sul politico*, Il Ponte, Città di Castello.

Luhmann, N.

1983 *Ordine e conflitto*, Il Centauro, 8, pp. 3-11

1985 *Conflitto e diritto*, Laboratorio Politico, 2, pp. 5-25.

1990 *Sistemi sociali: Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna [or. 1984].

1996 *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano.

- 1997a *Theory of Society I*, Stanford UP, California.  
1997b *Theory of Society II*, Stanford UP, California.  
2012 *Il diritto della società*, Giappichelli, Torino.  
2014 *Introduzione alla teoria della società*, Pensa Multimedia, Lecce.  
2017 *Protesta*, Mimesis, Milano.

Lyotard J.-F.  
1985 *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano.

Prandini, R. e Teubner, G.  
2022 *La [auto]sovversione del diritto: ambiguità e paradossi del sistema immunitario della società*, FrancoAngeli, Milano.

Roznai Y.  
2016 *Unconstitutional Constitutional Amendments*, Oxford University Press, Oxford.

Supiot A.  
2006 *Homo Juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Bruno Mondadori, Milano.

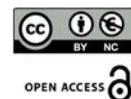
Taylor C.  
2004 *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.

Varela F.  
1979 *Principals of Biological Autonomy*, Elsevier North Holland, New York.  
1985 *The Emergent Self*, in Brockma J. (a cura di), *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, Touchstone, New York, pp. 209-222.

**Riccardo Prandini** è professore di Sociologia della cultura e della comunicazione presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell’Università Alma Mater di Bologna. Si occupa di governance sperimentale, di innovazione sociale e di welfare delle potenzialità.

## **SAGGI**

---



SILVANA GRECO

## Cesare Beccaria and the Lombard Enlightenment in the Sociological Thought of Moses Dobruska

**Abstract:** The aim of this article is to analyse the influence of the theoretical-philosophical framework elaborated by the Milanese Enlightenment philosopher Cesare Beccaria (1738-1794), in the volume *On Crimes and Punishments* (1764), on the sociological thought of Moses Dobruska (1753-1794) and in particular his main work, the *Philosophie sociale*, published in 1793 in revolutionary Paris. Dobruska, a founding father of sociology forgotten for two centuries, inspired Henri de Saint-Simon (1760-1825) and later Auguste Comte (1798-1857). The article highlights both similarities and differences in the theoretical approaches and intentions between the two authors, delving into the themes of deviance, transgression of norms, sanctions as well as the ultimate goal of society, which Beccaria aspires to reform, and which Dobruska instead wants to revolutionise. The aim of Beccaria's philosophical essay is to rationalise the penal system in order to reduce unhappiness in the Duchy of Milan. Dobruska incorporates the reforms of the judicial system elaborated by Beccaria, albeit with some alterations. As a forerunner of sociological thinking, he is, however, more interested in investigating the inclinations of the deviant person and the structural processes that hinder deviance or those that support it. In preparation for a democratic society after the abolition of the *Ancien Régime*, Dobruska reflects on the social and cultural determinants of happiness.

**Keywords:** History of Sociology, Moses Dobruska, Cesare Beccaria

---

### 1. Introduction

The purpose of this contribution is to retrace certain transversal, forgotten intellectual paths that unite important moments of social thought. In this case, the path I want to unearth connects the Italian Enlightenment of Cesare Beccaria (1738-1794) to the Habsburg Moravia and revolutionary Paris of Moses Dobruska (1753-1794), a founding father of sociology, forgotten for a good two centuries<sup>1</sup>, who inspired and influenced the thought of Henri de Saint-Simon (1760-1825) and Auguste Comte (1798-1857).

---

1. Born in 1753 in Brünn, Moravia, then part of the Habsburg Empire, Moses received a Jewish education. His family belonged to the Sabbatian sect, which was very open to the

We will thus discover two seemingly distant worlds that nevertheless display unexpected consonances. Investigations such as this may contribute to a new European intellectual geography, a reconsidered and updated geography that I believe we all feel the need for.

Moses Dobruska's main work is titled *Philosophie sociale dédiée au peuple François par un Citoyen de la Section de la République Française, ci-devant du Roule* [Greco 2021, 2022, 2023]. From my extensive studies, it is clear to me how the author found intellectual nourishment in the late seventeenth- and eighteenth-century thinkers of England, Switzerland, Prussia, and Italy. He transforms and reworks the ideas of John Locke (1632-1704), Samuel Pufendorf (1632-1694), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), and Immanuel Kant (1724-1804). Among others, he also drew on Cesare Beccaria's philosophy of law in answering the pressing questions of the revolutionary context in Paris, to which he had moved as a fervent Jacobin once he left Vienna, the capital of the Habsburg Empire.

Dobruska intended to elaborate his own revolutionary social philosophical thought and to establish a new science- *art social*, which would be renamed "sociology" beginning in the nineteenth century<sup>2</sup> - that enabled him to contribute

---

influences of the Christian majority culture. Moses can thus also study European literatures, and become familiar with Western philosophical thought. He moved to Prague and converted to Catholicism in 1775, along with his wife Elke Joß and young daughter Maria Anna, changing his name to Franz Thomas Schönfeld. A few years later he left Prague for Vienna, where he lived for 16 years and entered the Viennese court after being granted a patent of nobility by Maria Theresa in 1778. He would henceforth known as Franz Thomas von Schönfeld. After the birth of two more children, Katherine and Josef Franz Salis, he would accumulate a large fortune while experiencing dizzying upward social mobility. In 1792, however, he left Vienna, along with his brother Emmanuel and sister Léopoldine, who was still very young, to follow the call of the French Revolution. He first settled in Strasbourg and from there moved on to Paris, where he made a name for himself among the Jacobins as Junius Frey. In June 1793 he gave his *Philosophie sociale* to the presses. Accused of conspiring against the Revolution, he was imprisoned during the Terror and died at the guillotine, along with Emmanuel, on April 5, 1794, the same day Georges-Jaques Danton (1759-1794) was guillotined [see Greco 2022].

2. Although for centuries the term was attributed to Auguste Comte's the first, who coined it, was Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836) as early as 1780, in a note which remained, however, unpublished [see Greco 2022, 6].

not only to the political and intellectual debate in revolutionary Paris, but also to lay the foundations for a new society in a democratic state. On the one hand, social philosophical thinking allowed him to sharply criticise the society of the *Ancien Régime*, and to identify the *mélanges monstrueux*, as he calls them, and which, following Axel Honneth, we would nowadays call “social pathologies” [see Honneth 1994] to be eliminated. Dobruska identifies three such *mélanges*: absolutist monarchy and divisions of men into social classes by birth; tyranny and, lack of concern for the common good; and finally, great abuses of power by a minority (rulers, aristocrats, clergy, etc.) over most of the population.

For a new social order to be reorganized, it was essential that the previous one be disorganized, dismantled.

Dobruska affirms:

For you, O wise men! So that your first care is to overthrow (disorganize) the artificial regime, and bring us back to the simple regime of nature, developed by a healthy culture. Let us first return to it, examining it; and derive a new art, a new culture. Sages! Pull us out once and for all from the labyrinth of consequences and bring us back at last to the primitive source of principles. Let us draw deeply from the bosom of this fertile mother. [Dobruska/Frey 1793, 47]<sup>3</sup>.

The first revolutionary martyrs in the history of “sound reason” are Socrates, Christ, and then Kant, “the immortal, the ‘disorganiser of all philosophical systems’” [Dobruska/Frey 1793, 49].

It is precisely after disorganizing and overthrowing the social order of the *Ancien Régime* that Dobruska invites us to rethink society, to reorganize it on other bases, with a new culture<sup>4</sup>, from new principles.

The new art, which Dobruska calls *art social* – and which Auguste Comte will call “social physics”, and later “sociology” – is that new scientific knowledge marked by its use of the methodological approach of mathematics, physics, and chemistry.

---

3. My translation from the original French text.

4. This theory of disorganization and reorganization, formulated by Dobruska, would later be taken up by Henri de Saint-Simon, in his 1814 essay *De la réorganisation de la société européenne*, and by Auguste Comte both, in his 1817 contribution entitled *Industrie* and in *Prospectus des travaux scientifiques* (1822) without ever mentioning Dobruska, aka Junius Frey.

Such a new scientific discipline, which aims to understand human beings, and human action, modes of interaction, but also the deviance of norms. Like scientists, who observe the phenomena of physics and chemistry, the scholar of *art social* will also be able to enucleate “laws” based on the logic of cause and effect. Dobruska, who focused on the human being living in society, elaborated 70 such laws in order to establish a social organisation under which human beings can live happily. Such laws are the constituent pieces of the Universal Constitution, described in his work. An entire chapter of the *Philosophie sociale*, entitled “Punishments and Crimes”, is devoted to the transgression of norms and the need to sanction deviant behavior in order to safeguard the stability of the social order.

It is on this thematic core that I intend to focus in the following pages to analyse the influence of Cesare Beccaria’s legal and social theories had on Dobruska. But I am not only looking for assonances. I will also seek to highlight the radical philosophical and social differences between the two authors.

## *2. On Crimes and Punishments (1764): the philosophical and social thought of Cesare Beccaria*

In the reform climate fostered by the Habsburgs, after nearly two centuries of Spanish rule and misrule [see Mauri 1931, 514], an Enlightenment intellectual *élite* was formed in Milan, in which the brothers Pietro and Alessandro Verri (1741-1816), promoters of the journal *Il Caffè* (1764-1766), stand out [see Romagnoli 1960]. A prominent role in Milanese culture would also be played by Cesare Beccaria. The firstborn son of a wealthy aristocratic family, Cesare was born in the Lombardic capital on March 15 1738 [Mirri, Beccaria, 1960, 326].

In 1764, at the age of just 26 and soon after completing his studies in law and mathematics at the University of Pavia, Beccaria, at the invitation of Pietro Verri (1728-1797), would give to the presses the short essay entitled “On Crimes and Punishments” [Beccaria 1995], immediately translated into French, in Lausanne, in 1765 [Audegean 2014, 14]. It would be an immediate publishing success, a true *best seller*, not only in the European context – in Italy, France, Prussia, and

England – but also in the American context.<sup>5</sup> In addition to French, the volume was translated into German and English in 1767, Spanish in 1774, and Russian and Greek in the early nineteenth century [De Dominicis 1911, 357]. There was no shortage of harsh criticism for the marginal role played by religion in Beccaria’s thought, both from Milanese jurists of the traditionalist naturalistic law school and from the Catholic Church [Maestro 1973, 464].

The bond of friendship and intellectual confrontation with Pietro Verri were instrumental in that *conversion à la philosophie* which Beccaria dates back to 1761 [Santato 1996]. In a letter dated January 6 1766, Beccaria addresses the French translator of *Crimes and Punishments*, André Morellet (1727-1819), an economist and Enlightenment philosopher, whom he held in high esteem, and manifests to him in his own deep interest in philosophy [Mirri, Beccaria 1960, 322].

From the early 1960s onward, in fact, Beccaria’s only occupation, married to a “sensitive young lady”, as he himself describes his first wife Teresa Blasco, “is to cultivate philosophy and to satisfy at the same time three very vivid feelings, the love of glory, that of freedom and sensitivity to the evils of men oppressed by error” [Mirri, Beccaria, 1960, 326].

In this period, Beccaria became a true “European philosopher”, as Philippe Audegean [Audegean 2014] calls him, strongly influenced especially by the thought of Montesquieu (1689-1755) and Helvétius (1715-1771).

Beccaria’s reflections on the need for reform of the penal system fit into the climate of economic, cultural and social reforms implemented by Empress Maria Theresa of Austria.

As Michel Foucault [Foucault 1975] noted, the system of punishment is orchestrated by a political authority and is symbolic of its control and power. It is therefore understandable how the change in modern economic and political organizations has brought with it new forms of punishment [Mathias 2013, 1253].

---

5. As many as two future U.S. presidents, the second John Adams (1735-1826) and the third Thomas Jefferson (1743-1826), were deeply influenced by Beccaria’s thought and incorporated his concepts at the forefront of criminal law, especially those concerning the abolition of the death penalty. As many as 26 excerpts from Beccaria’s *On Crimes and Punishments* [Mastro 1973, 467, see Funston, Funston 1976] can be found in Jefferson’s book, an advocate of the abolition of the death penalty, entitled *Commonplace Book* dl 1819. To date, only 23 out of 50 states in the United States of America have abolished the death penalty [Buchholz 2023].

The theories and axioms of criminal law formulated by Beccaria in his work, conceived as a philosophical essay [Audegean 2014, 21], still constitute the pillars of the legal system today, both in Italy and in many other European countries. *On Crimes and Punishments* is the fruit of the socio-economic and cultural changes in the second half of the eighteenth century. Thanks to the spread of Enlightenment ideas in the Duchy of Milan, Beccaria welcomes, on the one hand, and incorporates into his thought the concept of the “sacralization of the individual” or the institutionalization of human rights [Mathias 2013, 1247-48]. On the other hand, he makes the utilitarian tradition of public good his own.

Without going into the merits of Beccaria’s entire work, I focus here on four concepts transposed by Moses Dobruska, albeit with variations, in the Universal Constitution outlined in the *Philosophie sociale*. These deal with the origin of punishments, their justification, proportionality and the death penalty.

### 3. *The origin, justification and purpose of punishment*

Beccaria distanced himself from the traditionalist philosophical current, in vogue in the eighteenth century, which based political authority on divine natural law, and instead embraced the natural law theory<sup>6</sup> of the social contract as the foundation of the state (the “sovereign” or political authority), which enables men to live in society.

According to Beccaria, in the state of nature that historically preceded the state of culture, men were free and autonomous. They were, however, violent and constantly in conflict with one another. Similarities with the thought of Thomas

---

6. Although the currents of natural lawism are multiple declined in different ways by their authors and the few female authors including Olympe de Gouges (1748-1793), known for the *Declaration of the Rights of Woman and the Citizen* (1791), they are based on her two theses. The first thesis states that alongside “positive” law conceived by human beings, there is also non-positive law, which refers back to “nature.” The second thesis holds that natural law is “just,” axiologically superior to positive law, such that positive law deserves obedience only if it abides by natural law. The contractualistic natural law conception assumes that there are norms that do not depend on a divine will, but simply on knowledge of “nature” (the nature of man or the nature of things) [cf. Greco 2021, 109-110].

Hobbes (1588-1679) and his *homo homini lupus*, conceived in the *Leviathan*, are evident here [Hobbes 1904]. Tired of these constant tensions, which in fact do not allow them to enjoy their longed-for freedom, men decided to enter into a social contract, whereby they give birth to society, which is regulated by laws. Men sacrifice a part of their freedom “in order to enjoy what remains in security and calm” [Beccaria 1995, 9].

Justice is thus conceived as an inevitable consequence of the social contract, “the restraint necessary to hold particular interests together, without which they would collapse into the old state of unsociability” [ibid., 11]. A *common utility* must therefore be placed at the foundation of justice, because the greatest possible happiness must be granted to the greatest possible number of individuals [see Del Bo 1939, 149].

Living in society enables individuals to become the holders of rights, including the right to enjoy freedom and security. At the same time, men cede certain rights – a portion of their freedom – to the “sovereign”, or political authority, and allow it the use of force to protect the public good.

According to Beccaria, in society or in the state of culture, men retain an inclination to transgress social norms, to become deviant, to commit crimes, that is, to perform “all the actions which are inimical to the public good [...] which cause harm to society” [Ibid., 19, 24]. In his view, the extent of the crime, is not to be measured by the intentions of the perpetrator but by the harm the transgression causes to society. Beccaria is not interested in understanding the motivations for social action and deviance but rather focuses on the consequences that these behaviours have on society. Indeed, individuals are moved by different passions and “dispositions of the mind”, and it happens that “men do the greatest wrongs to society with the best of intentions” [Ibid., 22].

By the nature and severity of the harm they do, Beccaria then distinguishes different types of crimes. Major crimes concern the destruction of society and its political representatives, as well as those that endanger the private security of a citizen: his life, property, and honour. Lesser crimes are those acting, or failing to act, in a way that is contrary to the provisions of the law and undermining the public good.

To prevent such deviant actions, punishments are necessary, which only the legislature can impose by force, thanks to the social pact “signed” with citizens. The innovation in the criminal justice system, which Beccaria introduces as an enlightened philosopher, is that punishments should inflict as little physical pain as possible while imprinting themselves permanently “on the minds of men” [Ibid., 31]. He sharply criticizes the use of torture, which he considers a cruelty that should be abolished. Only then can punishments be effective over time. This innovation in the penal system fits into the broader process of cultural change that would no longer accept punishment based on physical pain [see Foucault 1975].

According to Beccaria, the legislator can be compared to a “skilled architect” [Beccaria 1995, 112] who must keep the building, a metaphor for society. The legislator-architect must be aware that there are opposing forces, internal and external, that must be balanced so that the building does not collapse.

Law and force are not in opposition and contradiction to each other. The mere enunciation of the law or discursive arguments, more or less articulate, more or less moralistic, would not eliminate the tendency of men to commit crimes. It is necessary, however, that punishment be enforced, “to prevent the offender from doing fresh harm to his fellows and to deter others from doing likewise” [Ibid., 31].

The application of punishment to the deviant person must adhere to two main criteria. First, there must be *certainty of the crime committed*. As long as guilt has not been proven, the person accused of a crime before the law is to be presumed innocent. This is based on the so-called “presumption of innocence”. Every subject is innocent until proven guilty. It is up to the accuser to prove guilt, while the accused is not required to prove innocence. This is a pivotal legal principle of criminal law that still applies today.

Second, *proportionality of punishment* is necessary, in relation to the nature of the crime committed and the harm done to society. Those that cause greater harm should be punished more severely than those that are less serious [Ibid., (§ VI, 19-21)].

What’s more, for each offense, the penalty must be defined within the maximum and minimum levels.

A first argument in support of this axiom of proportionality of punishment according to offenses is as follows. If for crimes of different severities the legislature provided identical punishments, the delinquent would be driven to commit

the more serious crime. If this were the case, then criminal law would not reduce the propensity to commit crime. On the contrary, it might even incentivise it.

A second argument in favour of proportionality is that the penal system should not provide too heavy a punishment, but neither should it be too light. In both cases, the offending person would be incentivised to the crime, based on a comparison of costs and benefits.

For Beccaria, the purpose of all good legislation is to enable men to enjoy the maximum happiness and to minimise unhappiness. Consequently, the purpose of the legislator is to prevent crimes rather than to punish them. Therefore, punishment according to the Milanese philosopher must have a primarily preventive, rather than an educational or retributive, purpose, and must be proportional to the harm done.

#### 4. *The death penalty*

One of the most heinous, cruel, and inhumane punishments is the death penalty, which was widespread in most of Europe at the time and is still in vogue in many countries around the world [Mathias 2013]. According to the Milanese philosopher, this should be abolished from the penal system<sup>7</sup>. Although there are many reasons for the abolition of the death penalty, I limit myself here to recalling three main ones.

---

7. Chapter XXVIII on the death penalty in *On Crimes and Punishments* resonated widely and raised a far-reaching intellectual debate. Beccaria's arguments for the abolition of the death penalty influenced both the conception of the Russian constitution, drafted by Tsarina Catherine between 1765 and 1767, and the *Reform of Criminal Legislation*, introduced in 1786 by the Grand Duke of Tuscany, Peter Leopold (1765-1790) by which the death penalty was abolished for the first time in Europe. Article 51 defined as a penal system to be abolished [see De Luise, Farinetti 2010 – Unit 9 – Reading 7 Cesare Beccaria, *Contro la pena di morte*]. Although the debate on the abolition of the death penalty dates back to Beccaria's work, the death penalty in Italy was abolished only with the entry into force of the Italian Constitution of 1948 for all crimes committed in peacetime. It was with Law No. 589 of October 13, 1994, that the death penalty was also banished from the military penal code for any crime. The highest penalty in Italy is life imprisonment.

A first argument, supporting the abolition of the death penalty is based on Beccaria's contractualist theory, and is rooted in the thought of John Locke (1632-1704). By entering society, men gave up certain rights, which were vested in the sovereign, such as the ability to use force. However, they did not give the sovereign the right to destroy society itself. The task and duty of the sovereign is exactly the opposite: to keep society alive and to protect its citizens.

A second important argument in support of abolishing the death penalty refers back to the principle of non-contradiction. If the ruler believes that committing murder is unbearable and to be repressed with severe punishment, he cannot in turn commit a crime without falling into contradiction.

A third criticism of the death penalty is related to the principle of the efficacy of punishment. If the fear of being sentenced to death prevented crimes, it might also be acceptable. But as history shows, the death penalty has never reduced "the drive to crime, to kill".

More effective than the death penalty is, according to Beccaria, life imprisonment, which he calls the "penal servitude, [that] frightens those who see it more than those who undergo it". [Ibid., 69].

However, there are only two cases in which the death penalty should be applied and maintained. The first case concerns the citizen who, even in the absence of freedom, maintains such ties of power and influence as to endanger the "security of the nation" or even to cause a revolution of the incumbent government [Ibid., 66]. The second case, concerns the prevention of crimes that can only be repressed by exemplary punishment:

I do not see any need to destroy a citizen, unless his death is the true and only brake to prevent others from committing crimes, which is the second ground for thinking the death penalty just and necessary. [Ibid., 66].

##### 5. *The Philosophie sociale of Moses Dobruska*

Long forgotten because of his tragic death at the guillotine, and because of his eccentric origin, Moses Dobruska deserves to be considered as one of the precursors of sociology, as I believe I have shown in my recent studies [Greco 2021,

2022, 2023]. A comparison between his theories on punishment and crime and those of Beccaria, on whom Dobruska certainly depends, will allow us to better identify those hidden paths that I mentioned at the beginning of this article.

Before touching the arguments from Beccaria that are used in Chapter XIV, “Punishments and Crimes”,<sup>8</sup> of the *Philosophie sociale*, it is necessary to clarify some important differences between Dobruska’s philosophical and social thinking when compared to that of the Milanese thinker.

As I have already mentioned, the *Philosophie sociale*, in which social philosophical thinking and “sociological” thinking are developed and intertwined, has a twofold objective. In the first part of the work, the *destruens* part, Moses Dobruska identifies and analyses the social pathologies of the *Ancien Régime*, which needs to be “disorganized” in order to reconstruct a new social order. In the second part, the *construens* part, he elaborates “principles” for a universal constitution as the foundation of the new society in a democratic state in which citizens can be happy. These principles are the fruit of “art social”, or Dobruska’s sociological thinking.

It is in the *construens* part of the *Philosophie sociale* that the chapter on reflections about deviance and the sanctions to be applied is contained.

Similarly to Beccaria, in the *Philosophie sociale*, the philosophical premise of departure, for the reconstruction of the new society and to justify the emergence of a new social order, is rooted in the jusnaturalism of the social contract. Unlike Beccaria, however, Dobruska does not espouse Hobbesian negative anthropology. In the state of nature (*Naturzustand*, as he calls it in the German version of his work), understood as a presocial and not historically determined condition, men are free, autonomous, and endowed with an instinct for self-preservation. They are different from one another in capacity, as Montesquieu already noted [see Aron 1967, 81], they are not good as Rousseau imagined them, but neither are they hostile and warlike as Hobbes in *Leviathan* and, in the wake of the latter, Beccaria conceived them. Instead, they are selfish in that they think only of themselves and act in their own interests [Greco 2021, 112-114]. In contrast to Beccaria’s view, for Dobruska, men sign the social pact not so much to overcome their belligerence and to enjoy freedom, but out of a desire to become members

---

8. In French *Peines et Délits*.

of a society, not a political body, to overcome their lack of self-sufficiency and autonomy, as well as to ensure their survival. According to Dobruska, only in the state of culture, that is, in living in society and through social interaction with other individuals, do human beings “have the opportunity to develop and enhance to the highest levels their intellectual and material desires and capacities, which they could not have done in the state of nature” [Greco 2021, 115].

Starting from this philosophical premise, his analytical observations are sociological in nature, as they aim to understand individuals, their individual motivations and social interactions, the relationship between individuals and society, and the relationship between individual and collective morality. In this regard, Dobruska departs from Beccaria, who has no sociological interests.

In the chapter preceding those on “Punishments and Crimes”, Dobruska makes a point that falls under what we will now call “political socialization”, or the process by which “individuals in a given society become familiar with the political system, and which largely determines their perception of politics and their reactions to political phenomena” [Rush 2007, 11]. For this purpose Dobruska uses both a macro and micro approach.

At the macro level, he questions what agents and institutions allow for the stability of a democratic government, consensus formation [Rampazi 1977], enthusiastic adherence to a democratic state and its laws, and prevention of norm transgression.

In accordance with Montesquieu’s *Spirit of the Law* [see Montesquieu 2014], which he cites in the opening of his own discussion of Penalties and Crimes, Dobruska emphasizes the role of education in the internalization of political virtues, unlike in tyrannical regimes, where it is fear, with threats and punishments, that keeps the social system cohesive.

Political virtue, as Dobruska understands it, differs somewhat from Montesquieu’s understanding of it as the love of laws and country which presupposes a “renunciation of self” on the part of each citizen; a renunciation can be painful, almost something out of nature [Ibid.].

According to Dobruska, on the other hand, if something is against nature, it is illusory to think that the citizens of a democratic state will take it on for a long

time. If, on the other hand, political virtue is conceived as a form of “morality”, which brings with it “the love of good, beautiful morality” into society, then individuals will follow it [Dobruska/Frey 1793, 216]. In other words, democracy must fascinate and be attractive to the younger generation to whom it is necessary to show the real and concrete benefits of living in a democratic state. The benefits of democracies are first and foremost the equality of citizens before the law and the enjoyment of freedom [Dobruska/Frey 1793, 216]. Freedom of expression, freedom to enjoy private property, freedom of religion. This is the only way to educate and inflame the hearts of young people so that they will be loyal, faithful, grateful citizens, enough to ensure the cohesion of the social system over time.

As was already the case with Montesquieu, the main agents of this education on democratic life, its mechanisms, and the principles of the universal Constitution are the parents. It is they who instruct their children to become citizens aware of their rights and duties, and who teach them the “dignity of man”, which is the ultimate foundation of all true democracy [Dobruska 1793, 216]. Taking a cue from Montesquieu, Dobruska thus anticipates a fundamental theme on which political sociologists still reflect today: the role of the family in the transmission and political socialization of the values of democracy, political orientations, and behaviours [see Davies 1965, Macaluso, Tumminelli 2018].

Young people who have learned and internalized the deeper meaning of democracy, its benefits, and the mechanisms of democratic functioning will be able to aspire to become the new governmental *elite*: from being politically passive subjects, they will have become active subjects, capable of moving and affecting the public sphere.

At the micro level, Dobruska’s focus shifts to the subject and the psycho-social processes of political socialization. The author of *Philosophie sociale* emphasises that political education must trigger in the subject a cognitive and intellectual, but above all emotional, process. Not only must the young citizen intellectually understand the basic theoretical concepts of democracy and constitutional principles, but he or she must also be emotionally involved, a theme that is still highly topical in sociology today [see Cerulo 2014]. Education must arouse in the young person a feeling that provokes some form of “pleasure” and a love for the good. A positive emotion such as love strengthens social ties and that makes

one perceive the common good. It is pleasure that makes democracy attractive and that alone makes it desirable, something to aspire to in the future.

Good political education not only ensures stability and political continuity for democratic government but also provides a valuable deterrent against law-breaking. As a good enlightener, Dobruska firmly believes that education is a key element in convincing citizens to follow the law, and not to transgress it.

However, what to do when citizens transgress, break laws, commit crimes?

Although Dobruska does not an in-depth and systematic analysis of the motivations and structural conditions that lead to the transgression of norms, he does point out in his work – unlike Beccaria – three relational modes and processes that lead to lawbreaking. The first is lack of reciprocity in social interactions, which turns into excessive selfishness. The need for reciprocity depends of the multiple needs that individuals alone are unable to satisfy. The fulfilment of these needs can only come about through the continuous social interrelation between individuals, according to the principle of reciprocity. The person who refuses to interact with others in terms of reciprocity stands outside the law. It hoards more goods and services in the long run than it would need, with the risk of generating new power groups. Selfishness is infamous because it destroys the “divinity of a common interest” [Dobruska/Frey 1793, 99]. Infringement of democratic norms occurs either by the imposition of force by some individuals or social groups on the majority (the right of the fittest) or by acting deceptively for ends that “offend” the ultimate principle of individuals and democratic society, namely their physical, moral, and social preservation. If, on the other hand, they “defend” individuals and society, the same behaviours are not to be condemned. Abuses of force and deception toward the “body of the social self” can result in the establishment of a tyrannical regime [Dobruska/Frey 1793, 114].

After these sociological reflections, Dobruska questions the necessity of punishment if crimes and transgressions of norms occur that endanger society and citizens’ rights, clearly drawing inspiration from the conceptual framework outlined by the Milanese philosopher.<sup>9</sup>

---

9. Although Beccaria’s name is not mentioned directly in the *Philosophie sociale*, the title, “Punishments and Crimes”, chosen by Dobruska, is an obvious allusion, as are the conceptu-

Although he does not elaborate on the judiciary and its main organs, such as the judiciary or the prosecutor's office, Dobruska embraces the basic spirit of the criminal law reform advocated by Beccaria [Burgio 1996, 660]. Punishments are "grounded in nature and must be proportionate to the crimes", and must likewise "be fixed by degrees". Dobruska essentially refers back to the principle of proportionality of punishments to crimes committed, conceptualized by Beccaria. He also seemed to theorise the power of a judge's discretion in the application of punishment. The gradualness of punishment within the limits set by law.

Dobruska continues his reflection by advocating, like Beccaria, for the abolition of the death penalty. However, in his view the penalty can be applied in special cases particular conditions and actions, which endanger the survival of society, where they attack the social body:

Society cannot punish one of its members with the death penalty unless he has committed a crime against the whole body. Since the individual self, in the state of culture, is changed into the social self (*social moi*); and since the principle, individual preservation, has become the individual preservation of the whole society, it follows that one cannot commit a crime against the principle unless one commits it against the body of the whole society. [Dobruska/Frey 1793, 219]<sup>10</sup>.

One obvious point of departure from Beccaria, is that Dobruska does not distinguish between moments of serious political upheaval (revolutionary) and moments of orderly functioning of society.

## 6. *Concluding remarks*

There are some basic conceptual differences between Beccaria and Dobruska, concerning the purpose of their works, which I will summarize below.

---

al assonances. After all, Dobruska, who knew Italian well, was well informed about cultural developments in the Peninsula.

10. My translation from the original French text.

### 7. *Transformation of the social order: from reform to revolution*

While the Lombard Enlightenment was essentially *reformist*, the French Enlightenment of the second half of the eighteenth century, to which Dobruska was an heir, was marked by a *utopian and revolutionary* valence.

In *On Crimes and Punishments*, Marquis Beccaria basically accepts the absolute monarchy of Maria Theresa of Austria, albeit hoping for reforms. These include that of the penal system, with the renunciation of unnecessary torture, the abolition of the death penalty for common crimes, and the proportionality of punishment according to crimes. It should also be mentioned that, in 1771, Beccaria had a role in public administration, as a member of the Supreme Council of Economy.

Although Moses Dobruska achieved a considerable social ascent to the rank of nobility, he would embrace the revolutionary ideas of the Jacobins and struggles intellectually for them. He would fight the absolutist regime of Louis XVI's *Ancien Régime*, desire to see it overthrown, and to witness its beheading. He was therefore careful not to condemn the revolutionaries to the death penalty.

### 8. *Purpose of thought and its social function*

Beccaria reflects, yes, on the “urge to commit crime, to transgress laws”, but he is not interested in understanding human behaviours in general and the functioning of society as a whole. Although he has no wish to revolutionize the society of Maria Theresa's Habsburg reign in which he lives, he is interested in the critique of legal and economic knowledge and the refounding of these two bodies of knowledge - autonomous of each other - with a view to reforming legal and economic institutions [see Audegean 2014, 23]. He aspires to a criminal law that has preventive and not just repressive purposes, and hopes for economic institutions aimed at a more equitable redistribution of resources. After *On Crimes and Punishments*, he had ventured into the study of political economy, trade, and strategies and policies for the redistribution of economic resources [Ibid.], within the framework of a non-theoretical but empirically grounded science. In

November 1768 he was appointed professor of political economy [Ibid., 161]. The fruit of his long teaching is the book *Elements of Public Economy*, published posthumously in 1804 [Beccaria 1804].

Instead, Dobruska instead wants to found a new thinking and new knowledge, which today we will call sociological, aimed at revolutionizing and reorganizing society on a scientific basis.

Like mathematics, physics and chemistry, “social art” must discover the laws of cause and effect that pertain to its object of study. It is required to understand that truth which remains hidden from most, which has nothing to do with the opinion of individuals. In other words, Dobruska believes that “the social world, like the natural world, is governed by laws. And the former, like the latter, can be studied objectively, with the same logic of inquiry and the same method”.

Dobruska believes that this is possible in the age in which he lives, because humanity is ripe to embrace sciences after overcoming the theological and metaphysical ages. The famous law of the three stages, usually attributed to Auguste Comte, but in truth anticipated, too, by the outsider Dobruska, immediately comes to mind.

### *9. From the reduction of unhappiness to the social determinants of happiness*

Although the foundation of justice is, for Beccaria, common utility, understood as maximum happiness, the purpose of *On Crimes and Punishments* is to reduce the unhappiness that comes from the inclination to commit crimes, which is so harmful to society as a whole. Unhappiness can be reduced by improving trial procedures and means of investigation, for example through the abolition of torture, and capital punishment, except in the cases discussed.

Quite different is the purpose pursued by Dobruska in his work. The reflection of the *Philosophie sociale* is aimed at building a democratic society that can guarantee happiness for free citizens with equal rights. That is why the part devoted to criminal discipline is, in the *Philosophie sociale*, relatively short. The analysis of happiness is addressed by Dobruska at both the micro-social and macro-social levels.

At the former level, the argument starts from the observation that human beings are in constant transformation. Because of his living in society, he has the possibility of developing and empowering to the highest levels his intellectual and material desires and capabilities, which he could not have done in the state of nature. And this entails the possibility of development, of empowerment, a central element of happiness. From the still rather rudimentary and comparative empirical analyses conducted by Dobruska – comparing different societies in different historical periods - it emerges that the inclinations of human beings are quite varied, depending on the values and customs internalized by individuals (today we would say by their socialization) [Dobruska/Frey 1793, 195-196]. Consequently, Dobruska refrains from determining what subjective factors make human beings happy. He does, however, identify an emotion and cognitive process of great importance: hope. He states:

What then would be man's greatest happiness? Hope. It is hope which shows man a more distant purpose, to sweeten the pains of the past, the anxieties of the present, through the enjoyment of a future that he has not yet tasted. [Greco 2022, 141; see Greco 2023]<sup>11</sup>

At the latter level, what I have called the macro-social level, Dobruska anticipates a major sociological theme, which today we would call the social and cultural determinants of happiness [see Ono, Schultz Lee 2013; Lee 2022]. Dobruska first identifies the political factors that facilitate and support happiness. These are first and foremost the democratic regime, the only one that can guarantee equal rights and put human dignity at the centre. In the *Philosophie sociale*, it is the legal framework, and in particular the implementation of the universal constitution, that provides the basis for the emergence of a democratic state. In addition, cultural factors, including parental education of young people in constitutional principles, strengthen the feeling of dignity and enthusiasm for democracy, which is necessary for the achievement of individual and collective well-being. Finally, economic factors can affect individual satisfaction. However, Dobruska does not believe that the state should intervene a more equitable distribution of economic resources, since the inequality of resources can be a stimulus for the development of human abilities.

---

11. My translation from the original French text.

We could say that Beccaria, educated in a historicist pessimism, tends to identify punishment as a preventive guarantee, aimed at avoiding behaviour detrimental to social living. For Dobruska, nurtured by revolutionary utopia and, before that, the redemptive vision of Jewish messianism, the ultimate goal is instead to establish the age of redemption and hope.

### *References*

Aron R.

1967, *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Gallimard, Paris.

Audegean, P.

2014, *Cesare Beccaria, filosofo europeo*, Carocci, Roma, 2014 (ed. or. 2011).

Beccaria, C.

1995 *On Crimes and Punishments*. Cambridge University Press, Cambridge (ed. or. it. 1764).

1804, *Elementi di economia pubblica*, Destefanis, Milano.

Buchholz, K.

2023, *Which States Have Death Penalty*, Statista, <https://www.statista.com/chart/20053/death-penalty-by-us-state/>

Burgio, A.

1996, *Tra diritto e politica. Note sul rapporto Beccaria-Montesquieu*, Rivista di Storia della Filosofia, n. 51, pp. 659-676.

Cerulo, M.

2014, *La società delle emozioni. Teorie e studi di caso tra politica e sfera pubblica*, Orthotes Editrice, Nocera Inferiore.

Davies, J. C.

1965, *The Family's Role in Political Socialization*, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 361, 10-19.

De Luise, F., Farinetti, G.

2010, *Lezioni di storia della filosofia*, vol. B., Zanichelli, Bologna.

Del Bo, D.

1939, *I primi critici di Cesare Beccaria*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, vol. 31, n. 2, pp. 145-173.

Dobruska M./Frey, J.

1793, *Philosophie sociale dédiée au peuple François par un Citoyen de la Section de la République Française, ci-devant du Roule*, Froullé, Paris.

Dominicis De, F.

1911, *I delitti e le pene, di Cesare Beccaria e il loro fondamento sociale*, Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie, vol. 55, n. 219, pp. 355-71.

Foucault, M.

1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.

Funston, J., Funston, R.

1976, *Cesare Beccaria and The American Founding Fathers*, Italian Americana, vol. 3, n. 1, pp. 72-92.

Greco, S.

2023, *Hope in the Sociological Thoughts of Some Founding Fathers*, The American Sociologist, n. 54, pp. 56-75.

2022, *Moses Dobruska and the Invention of Social Philosophy. Utopia, Judaism, and Heresy under the French Revolution*, De Gruyter, Berlin.

2021, *Il sociologo eretico. Moses Dobruska e la sua Philosophie sociale (1793)*, Giuntina, Firenze.

Hobbes, T.

1904, *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, University Cambridge Press, Cambridge (ed. or. 1651).

Honneth, A.

1994, *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Berlin.

Lee, S. J.

2022, Determinants of Happiness. In: Lee, Seung Yong, *Public Happiness. Community Quality-of-Life and Well-Being*, Springer, Cham, pp. 105-142.

Maestro, M.

1973, *A Pioneer for the Abolition of Capital Punishment: Cesare Beccaria*, Journal of the History of Ideas, vol. 34, n. 3, pp. 463-68.

Macaluso, M., Tumminelli, G.

2018, *Socializzazione politica: una ricerca partecipativa su due casi di studio di Palermo*, Studi di Sociologia, vol. 56, n. 4, pp. 423-44.

Mathias, M. D.

2013, *The sacralization of the individual: human rights and the abolition of the death penalty*, American Journal of Sociology, vol. 118, n. 5, pp. 1246-83.

Mauri, A.

1931, *Pietro Verri riformatore*, Rivista Internazionale Di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie, vol. 2, n. 5, pp. 513-52.

Mirri, M., Beccaria, C.

1960, *Una Lettera del Beccaria nel suo testo originale*, Studi Storici, vol. 1, n. 2, pp. 318-30.

Montesquieu de, C.-L.

2014, *Tutte le opere (1721-1754)*, edited by D. Felice, Giunti, Milano.

Ono, H., Schultz Lee, K.

2013, *Welfare states and the redistribution of happiness*, Social Forces, vol. 92, n. 2, pp. 789-814.

Rampazi, M.

1977, *La socializzazione politica e il problema delle generazioni*, Il Politico, vol. 42, no. 3, pp. 571-86.

Romagnoli, S. (a cura di)

1960, *Il Caffè ossia brevi e vari discorsi distribuiti in fogli periodici*, Feltrinelli, Milano.

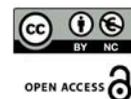
Rush, M.

2007, *La socializzazione politica*, in M. Rush, *Politica e società*, il Mulino, Bologna, pp. 111-129.

Santato, G.

1996, *La questione attributiva del 'Dei Delitti e delle Pene*, Lettere Italiane, vol. 48, n. 3, pp. 360-98.

**Silvana Greco** is Associate Professor of Sociology at the Department of Sociology of the Technische Universität Dresden. She is Adjunct Professor of Sociology of Judaism at the Freie Universität Berlin and Vice-president of Fondazione Palazzo Bondoni Pastorio. Her latest publications include: *Moses Dobruska and the Invention of Social Philosophy. Utopia, Judaism, and Heresy under the French Revolution*, De Gruyter 2022; *Amarsi. Seduzione e desiderio nel Rinascimento* (with G. Busi), il Mulino, 2022.



MASSIMILIANO PANARARI

## Scienze sociali e giuridiche nella Francia tra Otto e Novecento: le “affinità elettive” delle teorie. Note sul positivismo sociologico di Léon Duguit

**Abstract:** This article aims to reconstruct the cultural climate of the crisis *fin de siècle* in Europe and, above all, in France. The crisis of the foundations of knowledge and the Enlightenment legacy coincided with the destabilization of the Law theory and the Jacobin idea of the State. Léon Duguit was, in that context, one of the main actors of the change of paradigm in Law philosophy, trying to hybridize State theory with rising social sciences. The article is intended to highlight the hybridization between social theory and legal doctrine in French Troisième République, and the role of Durkheimian sociology in that process of intellectual contamination. In particular, the article illustrates the sociological positivism of Léon Duguit, in relationship with Durkheim's social thought and opus, and his revolutionary approach to rethinking of State model, sovereignty, “socialism” and individual in modern Law theory according to the category of social solidarity and social interdependence. The article also delves into Duguit's functionalist reflection on the *groupement professionnels* and the *mouvement social* of intermediate bodies as orderly responses to the problems of the emerging industrial and labour society. An elaboration precisely comparable, in some respects, to that of a «positivist sociologist».

**Keywords:** Sociological positivism, Law theory, Social sciences

---

### *1. Introduzione. La crisi fin de siècle e la cultura della Terza Repubblica francese*

In seno al Vecchio continente percorso dalla percezione di una crisi di civiltà epocale, la Francia che si affacciava alla svolta di fine secolo appariva come un laboratorio di radicale messa in discussione dell'eredità del *siècle des Lumières* e del pensiero illuministico. La *fin de siècle* vide l'edificazione del paradigma della «società di massa» – uno dei banchi di prova per la delineazione epistemologica delle scienze sociali – con il corollario della genesi di discipline finalizzate a fornire gli strumenti per decifrare l'inusitata «lunga era delle folle» [Palano, 2022]: la psicologia collettiva e quella delle masse, la psicologia dei popoli e quella delle razze. I saperi di cui divenne campione, esercitando un'influenza ragguardevolo-

le e durevole – nettamente superiore all’originalità in senso proprio della sua elaborazione –, Gustave Le Bon con il libro sulla *Psychologie des foules* pubblicato nel 1895, una *summa* che di fatto compendia (mediante un linguaggio letterariamente assai efficace) tesi e scritti circolanti negli anni precedenti. Un testo-pamphlet destinato a riscuotere una fortuna smisurata (oltre cinquanta edizioni in francese e traduzioni in venti lingue), ottenendo schiere di ammiratori e appassionati eccellenti, dal presidente degli Stati Uniti Theodore Roosevelt sino ai numerosi politici che si stipavano ai pranzi mondani di Le Bon (tra i quali Aristide Briand, Georges Clemenceau, André Tardieu, Raymond Poincaré, Édouard Herriot). Principalmente perché non si occupava esclusivamente dei «volti della paura» [Palano, 2010] del disordine sociale e della devianza, ma si proponeva all’insegna dell’ambizione di costruire una nuova scienza del governo, nel cui ambito si ricorreva alla manipolazione psicologica delle folle, e le tecniche di controllo si scindevano da qualunque progetto di loro educazione (o di trasformazione in un altro soggetto ed entità sociale), che veniva completamente archiviato [Accarino, 2021]. Quella di Le Bon era un’aspirazione personale a ergersi al ruolo di «Machiavelli dell’era delle folle» [Palano, 2010], adottando anche alcuni elementi tratti dalla criminologia di Cesare Lombroso.

L’«era delle folle», nei Paesi europei retti dalle classi dirigenti liberali, coincide con l’irruzione nel dibattito politico e culturale del «paradigma olistico» [Rubio, 2022, p. 22], per un verso, e per l’altro della «questione sociale», che in tutta una parte dell’intellettualità borghese faceva scattare l’automatica (e impropria, se non per motivazioni di difesa di interessi di classe) equazione con il socialismo. La psicologia collettiva funzionava, dunque, come uno «specchio deformante» [Barrows, 1981], un’anamorfosi che compendia tutte le manifestazioni della paura dell’immaginario della borghesia in un soggetto unico: la folla. Osservata come l’attore della destabilizzazione dell’ordine e il veicolo di propagazione del socialismo, di nuovo con un effetto di strabismo cognitivo e dissonanza che induceva gli psicologi delle folle a equipararlo e farlo coincidere con la questione sociale [Palano, 2020]. A intensificare ulteriormente questi cortocircuiti intellettuali si giustapponeva la polemica anti-individualistica, condotta da sponde differenti ma largamente condivisa dagli studiosi immersi nella temperie della crisi di fine secolo [Battini, 1995], che portò anche, in alcuni casi, a una sovrapposizione terminologica e a slittamenti semantici. Il carattere generalizzato del

rigetto dell'individualismo (e della cultura politica liberale di cui costituiva il fondamento "metodologico") arrivò, infatti, al punto di riflettersi al livello delle stesse pratiche linguistiche [Mangoni, 1985], a cominciare dall'intercambiabilità – in figure quali Gabriel Tarde (uno dei fondatori della psicologia sociale) e Scipio Sighele (epigono della scuola di Cesare Lombroso) [Lombardinilo, 2020], così come negli scritti di vari rappresentanti del filone del pensiero pluralista e associazionista [Costa, 2021; Hirst, 1995] – dei termini «sociologico» e «socialista». Una giustapposizione semantico-concettuale a cui indulgerà anche dal suo angolo disciplinare giuridico Léon Duguit, a differenza di quanto, per contro, riteneva Émile Durkheim, che scriveva in uno dei suoi testi fondamentali (e fondativi delle scienze sociali), *Les règles de la méthode sociologique*: «La sociologia così intesa non sarà né individualista, né comunista, né socialista, nel senso che vien dato volgarmente a queste parole» [Durkheim 1895, 1971; pp. 196-197].

Al proposito, in altre figure della cultura francese *fin de siècle* si rivelava sintomatico il ricorso alla parola «socialismo» non allo scopo di identificare in maniera specifica un'ideologia politica, bensì per evocare – frequentemente in termini non ben definiti – una strutturazione organizzativa della società di segno differente rispetto a quella coeva, rigidamente imperniata sul primato del singolo, portatore delle prerogative e dei diritti individuali costituenti il lascito del «glorioso 1789». Parole e concetti ombrello che partecipavano di quel generale spirito dei tempi del tardo Ottocento, venendo declinate in maniera talvolta similare talaltra dissimile dagli intellettuali che si ritrovavano al centro del dibattito che, sul finire del secolo, aveva cumulativamente portato allo sviluppo di una «visione sociologica della folla» [Rubio, 2022, p. 21].

Nondimeno, i protagonisti della psicologia delle folle si caratterizzarono anche per percorsi peculiari e connotati di pensiero distintivi. Così, Tarde, reputabile quale il «primo sociologo delle emozioni come collante sociale» [Cerulo, 2013], faceva coincidere il disordine sociale con quello psichico, ma introdusse, altresì, la distinzione tra folla e pubblico, indicando nel secondo – concetto che andò definendo lungo il percorso della sua opera – un'entità che costituiva la fonte, amplificata dalle «leggi dell'imitazione» [Tarde, 1890; 2012] e consolidata dalla crescita delle obbligazioni contrattuali, di una forma astratta e plurale di comunicazione interpersonale, che determinava la circolazione delle idee e forniva il fondamento per il funzionamento delle istituzioni [Niezen, 2014]. Dopo ave-

re sostenuto l'inferiorità "qualitativa" della folla (totalmente trasportata da flussi imitativi) sotto il profilo dell'intelligenza e della moralità in rapporto alla media dei singoli individui [Domenicali, 2015] che la componevano, Tarde sottolineava come queste considerazioni non si applicassero invece alle «corporazioni». Il magistrato concepiva la struttura corporativa secondo un paradigma tradizionale (come nel caso di quello istituzionale dell'*Armée* o della *Gendarmerie*), ma le sue riflessioni ponevano un'ipoteca di rilievo sull'inquieta e turbolenta cultura politica a lui contemporanea, alimentando ulteriormente quel tessuto intellettuale in cui veniva predicata la primazia della «forma-corporazione» anche nei confronti del Parlamento, tendenzialmente assimilato alla "disdicevole" categoria della folla. Era questo uno dei primi tentativi, sorretti dalle "leggi" della psicologia collettiva, di arrivare a una riorganizzazione corporativa della società quale correttivo di quelli che venivano considerati i difetti del parlamentarismo liberale. Una visione destinata a ottenere ampia eco anche nella cultura giuridica transalpina, che andava dividendosi in due tendenze: l'una ispirata a Tarde, con Maurice Hauriou [Battaglia, 1929] quale caposcuola, e l'altra orientata da Émile Durkheim, il cui esponente di maggior rilievo fu Léon Duguit, uno dei padri fondatori dell'*école sociologique du droit* e, principalmente con Raymond Saleilles, dell'indirizzo del diritto sociale [Nicolet, 1994] – sebbene non siano mancate voci di critica rispetto alla linearità e "densità" di questa genealogia intellettuale, come in una certa fase quella di Evelyne Pisier-Kouchner, secondo cui nel pensiero duguitiano la «sociologia durkheimiana è al contempo caricatura e ideologia» [Pisier-Kouchner, 1977, p. 95] oppure, ancora, quella di chi considera il durkheimismo di Duguit «più tattico che sostanziale» [Terrier, 2017, p. 321] e finalizzato ad attribuirgli categorie improprie (come un eccesso di omogeneità sociale non effettivamente riconosciuto dal sociologo). Insieme a Raymond Carré de Malberg, Hauriou e Duguit rappresentano le figure che hanno fornito un contributo sostanziale alla costruzione dell'edificio giuridico-amministrativo della Terza Repubblica, all'indomani dello choc della sconfitta di Napoleone III a Sedan nel 1870. Il primo, alla ricerca di una sintesi tra cattolicesimo (in particolare di impronta tomista) e liberalismo [Barroche, 2019], esponente per antonomasia della teoria istituzionalistica [La Torre, 2020] e del vitalismo giuridico, e tra i massimi rappresentanti dell'Accademia di Tolosa. Il secondo, invece, riferimento e caposcuola dell'*École du service public* e rappresentante per eccellenza del «sociologismo» [Battaglia, 1933] e del solidarismo nella

teoria del diritto, tra loro accaniti «duellanti» [Sordi, 2016]. Ovvero, come ha scritto *tout court* Jean-Michel Blanquer, il «Duguit sociologo» [Blanquer, 1999], impegnato nel tentativo di definire il fenomeno normativo in stretto rapporto con la dimensione della socialità [Rapone, 2018].

Le intersezioni e i punti di contatto fra teoria sociale e teoria giuridica costituiscono una peculiarità del complesso quadro culturale della Terza Repubblica, e un osservatorio privilegiato per comprendere dinamiche e traiettorie della sua ricca vita intellettuale. Un contesto nel quale il diritto pubblico ebbe un ruolo – per certi versi “paradossalmente” – rilevante nella modernizzazione dello Stato francese, e la teoria giuridica si collocava in posizione preminente all’interno del dibattito generale e del discorso politico [Laborde, 2000]. Come ha sottolineato Pierre Rosanvallon, intorno agli anni Ottanta del XIX secolo si può parlare di una fase nella quale le scienze sociali in via di costituzione delineavano un’egemonia sulla totalità della cultura del tempo [Rosanvallon, 1998]. A testimonianza dell’interscambio e del ruolo di riferimento che esse – e, soprattutto, la sociologia portatrice di varie (e dichiarate) aspirazioni normative – esercitavano sulla dottrina giuridica, si possono innanzitutto ricordare le fortune del celeberrimo testo su *Il suicidio* pubblicato nel 1897 da Durkheim. Un’opera, considerata rapidamente quale capitale (e di grande rilievo per l’epistemologia delle scienze sociali), in cui veniva messo in evidenza come l’incremento dei suicidi di tipo «egoistico» derivasse da un’insufficiente integrazione operata dal consesso sociale, incapace di mantenere il controllo sui suoi membri. Una valutazione dalla quale discendeva l’apprezzamento durkheimiano nei riguardi dei *groupements professionnels*, reputati come nuclei di una potenziale riorganizzazione politico-sociale in chiave comunitaria [Lacroix, 1981]. Queste tesi si propagavano in modo assai naturale in seno a un clima d’opinione permeato, per un verso, da un certo revisionismo repubblicano che non risparmiava più i dogmi della cultura politica rivoluzionaria e, per l’altro, intriso degli umori antiparlamentari dell’estrema destra (dove primeggiava la formazione “rizomatica” dell’Action Française) e dei ripetuti appelli alla Nazione e alla Tradizione (soprattutto di matrice religiosa). Di fatto, in un certo qual modo, l’analisi sviluppata da Durkheim si allineava, così, agli orientamenti espressi a più riprese in molti articoli e interventi sulla «Revue des Deux Mondes» – un osservatorio privilegiato per guardare ai sintomi della crisi di fine secolo – da personaggi quali il suo direttore Ferdinand

de Brunetière oppure il costituzionalista e «riformatore» (e, in seguito, uomo politico) Charles Benoist. Un'identità di diagnosi figlia, giustappunto, di quello che si può considerare come lo spirito dei tempi che, tuttavia, non significava affatto comunanza di prognosi, né men che meno di approdi sotto il profilo delle possibili soluzioni politiche. Ne furono dimostrazione le prese di posizione e le collocazioni antitetiche dei protagonisti della cultura *fin de siècle* in occasione di quell'autentico spartiacque della politica contemporanea che coincise con l'*affaire* Dreyfus, esploso nel 1894, allorché Durkheim assunse un ruolo di capofila del mondo culturale progressista, fino a incarnare la figura per antonomasia di «intellettuale militante della Terza Repubblica» [Cedronio, 1989]. Un universo culturale minoritario, ma capace di ritagliarsi uno spazio estremamente significativo nel discorso pubblico [Rosanvallon, 1990] e sul palcoscenico del sistema mediale dell'epoca, che annoverava gli animatori della *Ligue des droits de l'homme*, i professori positivisti e socialisti quarantenni, i docenti di materie scientifiche fedeli all'ideale repubblicano e gli allievi dell'*école sociologique* (spesso figure tra loro coincidenti): l'influente direttore della biblioteca dell'École Normale Supérieure Lucien Herr, gli etnologi Marcel Mauss (legato a Durkheim da un vincolo di parentela diretta in quanto suo nipote) e Lucien Lévy-Bruhl, i filosofi Célestin Bouglé e Léon Bourgeois, i sociologi Paul Fauçonnet e Henri Hubert, gli storici Georges Bourgin e Charles Seignobod, l'economista François Simiand, l'ellenista Victor Bérard. Una sfera culturale nella quale si definirono le condizioni per la genesi dell'idealtipo dell'intellettuale pubblico, portatore di *engagement* e attivismo politico presso l'*opinion publique* e dedito alle cause di promozione dei *droits de l'homme et du citoyen*, e dove si celebrò l'incontro [La Rosa, 2011] tra la sociologia positivista e l'ideologia (e narrazione) repubblicana nella declinazione del radicalismo e del socialismo riformista.

In merito, Vittorio Emanuele Orlando era solito affermare che la dottrina di Duguit, proprio in virtù del marcato influsso esercitato su di essa dall'opera durkheimiana, si poneva in continuità – e non in contrapposizione – con le «dottrine contrattualistiche» dalle quali aveva tratto origine la concezione di Stato alla base della Rivoluzione francese del 1789 [Orlando, 1940]. Si può pertanto asserire che la costante individuazione dei limiti e delle debolezze dello Stato moderno al pari dell'illustrazione delle condizioni di «anomia» e disgregazione della società coeva non andassero a inficiare la fede di fondo nelle istituzioni della liberaldemocrazia

di studiosi come Durkheim e Duguit, i quali rimasero integralmente estranei alle conversioni conservatrici o a quelle controrivoluzionarie che andavano moltiplicandosi nel clima di fine secolo, rigettando, altresì, il marxismo a favore di una prospettiva ispirata al riformismo. Alla luce di questo contesto culturale, il seguente articolo cerca così di verificare quelle che si potrebbero definire come le «affinità elettive» delle teorie giuridiche e sociali nella Francia tra i due secoli e dei primi del Novecento con particolare riferimento alla nozione di solidarietà sociale (par. 3) e a quella di corporazione o *groupement professionnel* (par. 4).

## 2. Léon Duguit e la crisi della teoria giuridica e della dottrina dello Stato

Di questo crocevia concettuale, denso di contraddizioni e paradossi, si ritrovò giustappunto a fare parte anche Léon Duguit (1859-1928), esponente cardine dell'indirizzo sociologico delle scienze giuridiche, che collocò la sua riflessione all'incrocio di svariati sentieri di una contemporaneità fortemente connotata anche dalla crisi politica generale della Terza Repubblica, compendiata da Rosanvallon nella formula del «*moment 1890*» [Rosanvallon, 1998] – dallo scandalo di Panama alla coda del boulangismo e alla battaglia scoppiata intorno ad Alfred Dreyfus.

Proprio la sua figura identifica in maniera eclatante le «affinità elettive», nella Francia a cavallo tra i due secoli, fra la teoria sociale e quella giuridica, con gli intrecci di concetti e tematiche (nonché fonti) tra sociologi e giuristi. Un movimento, seppur irregolare, di scambi che lega quelli che potrebbero venire indicati come il giuridicismo di alcuni sociologi e il sociologismo di vari giuristi. In questa temperie di crisi epistemologica dei fondamenti di ogni sapere disciplinare, l'originalità duguitiana è consistita principalmente nello sforzo di reperire in seno alle scienze sociali diverse nozioni fondamentali su cui rifondare la dottrina giuridica e la teoria dello Stato. Con la finalità di trovare risposte (e norme) di fronte al moltiplicarsi dei *faits sociaux* che si collocavano in quello spazio intermedio tra la categoria della volontà generale e le volontà individuali che la cultura politica liberale non sapeva elaborare e non intendeva tematizzare; fenomeni sociali che andavano assumendo principalmente la forma dei via via sempre più diffusi contratti correlati alla «*question du travail*» [Salais, 1990] e agli innovativi

sistemi di produzione introdotti dall'industrialismo. Essi divennero, pertanto, oggetti di analisi da parte della sociologia e del diritto sociale che si svilupparono contemporaneamente nel corso del decennio iniziato nel 1890. La scoperta del «fatto sociale», assimilabile al «fatto percepibile» al centro dell'epistemologia del positivismo, si propose come una sfida da affrontare per mezzo della codificazione di una nuova conoscenza teorica che scaturiva dal complesso delle nascenti scienze sociali, i cui confini disciplinari all'epoca risultavano molto permeabili e spesso non precisamente definiti. La loro metodologia – in particolare, l'apparato delle regole del metodo sociologico nell'elaborazione della scuola durkheimiana [Acocella e Cellini, 2011], pur solcata da divisioni come messo in mostra da vari studi successivi agli anni Duemila [Rosati, 2011] – si offriva anche, al medesimo tempo, come un programma di intervento diretto ed efficace (ossia in grado di risultare soddisfacente rispetto alle aspettative prodotte dalla cornice teorica) sul mondo sociale e i suoi attori.

Il professore di Diritto costituzionale e amministrativo (e *doyen* della facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bordeaux, dove incentiverà lo studio della sociologia e dell'economia politica, dal 1919 sino alla sua scomparsa nel '28) Léon Duguit va, pertanto, considerato come un positivista antinormativista proprio in quanto alfiere di una formula di «positivismo sociologico» per le scienze del diritto [Pinon, 2011], nella quale il fondamento dell'obbligazione giuridica risultava essere di tipo sociale. Nonché, pur essendo stato pervaso di devozione nei confronti dei valori fondamentali espressi dal 1789, deve essere reputato alla stregua di un intellettuale antigiacobino, nel senso del rifiuto del “feticcio” russoviano della *volonté générale* e della critica nei confronti della concezione “definitiva” del diritto che ne promanava: una visione compendiata in un passaggio chiave de *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon* del 1912, laddove scriveva: «Non vi è nulla di definitivo nel mondo: tutto passa, tutto cambia; e il sistema giuridico che si sta delineando attualmente farà posto un giorno a un altro che i giuristi sociologi del futuro dovranno determinare»<sup>1</sup>. Un fautore del metodo realista [Battaglia, 1955] che volle trasferire dalla sociologia alla teoria

---

1. L. Duguit, *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Paris, Félix Alcan, 1912, pp. 6-7 (traduzione nostra). Per le traduzioni dal francese si rimanda a quelle dei brani originali contenuti nel volume L. Duguit, *Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, a cura di A. Barbera, C. Faralli e M. Panarari, Torino, Giappichelli, 2003.

giuridica, ancorando la sua elaborazione all'unico dato ed elemento che veniva considerato di fatto classificabile nel novero di quelli ritenuti scientificamente osservabili: la società, la quale diveniva la fonte di diritto esclusiva. Mediante l'analisi della costituzione psicologica e fisiologica dell'essere umano, il giurista constatava il «fatto» inconfutabile coincidente con la natura sociale della sua esistenza, da intendersi come l'impossibilità per l'individuo di sopravvivere in un contesto altro o diverso da quello collettivo. Una volta enucleato tale frammento di realtà, lo studioso francese si interrogava se fosse possibile inferirne una regola di condotta, e la risposta risultava affermativa: essa coincideva, dunque, con la «legge della vita sociale»<sup>2</sup>. Il filosofo del diritto attingeva, altresì, a piene mani alla psicologia sperimentale del suo tempo per suffragare una delle sue tesi fondamentali: la conciliazione di socialismo e individualismo per cui, superata quella che giudicava una falsa contrapposizione e antitesi, allo sviluppo della sociabilità del singolo si accompagnava l'accrescimento dell'individualità e viceversa, all'insegna di una sorta di relazione di proporzionalità diretta. Proprio attraverso l'idea di intenzionalità passava il crinale che separava le norme della società – nel cui novero era ricompresa la regola di diritto – dalle leggi dell'universo fisico, marcando così un significativo elemento di differenziazione dell'opera di Duguit da inizio secolo in poi rispetto a quella dei padri della sociologia positiva Auguste Comte e Herbert Spencer, al cui pensiero pure si era ispirato nell'elaborazione della propria dottrina giuridica [Blanquer, 1999]. La biologia sociale di matrice comtiana e spenceriana operava un'assimilazione dei processi e delle modalità di funzionamento dell'«organismo società» a quelli delle forme di vita presenti in natura: un'equiparazione che finiva per sovrapporre e confondere due ordini di fatti fra loro incommensurabili secondo la concezione «socio-naturalista» duguitiana. Negli *Études de droit public* scriveva infatti: «i raggruppamenti umani costituiscono un fatto dello stesso ordine delle società animali, un fatto primario, irriducibile e spontaneo. Fatto fisico, biologico o sovraorganico? Poco importa; tutte queste classificazioni sono arbitrarie, ma il fatto è costante»<sup>3</sup>. Andava così a ricercarne le manifestazioni nella storia dell'umanità e delle sue istituzioni e formule politiche, evidenziando come nel mondo classico (la «*cité antique*») la

2. L. Duguit, *Études de droit public*, vol. 1, *L'État. Le droit objectif et la loi positive*, Paris, Albert Fontemoing, 1901, p. 16.

3. L. Duguit, *Études de droit public*, vol. I, cit. p. 32 (traduzione nostra).

schiavitù configurasse fra il cittadino libero e l'individuo a lui completamente sottoposto e subordinato una relazione «disumanizzata» – nel senso della deprivazione del carattere umano – assimilabile a quella che sembrava intercorrere tra l'uomo e l'animale domestico. Quando rilevava come la «città antica» (che, a differenza di quella «moderna», non si fondava sulla divisione del lavoro) non riconoscesse la natura esatta della relazione di addomesticamento, Duguit attingeva agli studi di biologia e utilizzava una categoria essenziale del libro di Alfred Espinas *Des sociétés animales* (1878), quella di *domestication*, palesando quanta influenza e circolazione avessero goduto i testi neonaturalisti – che si collocavano sotto il magistero intellettuale della scuola durkheimiana, con la sua fondamentale distinzione tra solidarietà meccanica e organica, e si saldavano con varie espressioni del dibattito intellettuale del resto d'Europa, dal darwinismo al materialismo all'insegna della discussione sulla «questione socio-animale» – nella fase intercorsa tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. *Des sociétés animales* rappresentava il trattato simbolo del pensiero socio-naturalista e della *vague* bio-sociologica diffusasi dagli anni Sessanta del XIX secolo, e si ispirava a un paradigma più complesso e articolato rispetto a quello organicista – di grande successo tra i contemporanei – che, in un complesso e dinamico equilibrio con un modello ulteriore di tipo individualista, innervava il pensiero sulla società di Spencer [Gauthier, 1993; Gray, 1996; Pinon, 2011; Offer, 2019].

Anche sulla scorta del socio-naturalismo, dunque, il giurista aveva preso congedo dall'organicismo positivisticò «semplificato» e dall'evoluzionismo spenceriano [Pisier-Kouchner, 1972] che stabilivano un'equazione assoluta e integrale tra i fatti sociali e i fenomeni fisici e biologici [Chazal, 2010], e aveva avviato la sua opera di revisionismo della teoria giuridica ispirata al positivismo sociologico, iniziata con l'articolo *Le droit constitutionnel et la sociologie*, pubblicato nel 1889 sulla «Revue internationale de l'enseignement», dove scriveva che «la parola sociologia è un termine complesso che designa l'insieme delle scienze sociali speciali»<sup>4</sup>. Pertanto, dal momento che lo Stato e l'evoluzione delle legislazioni costituiscono dei fenomeni sociali, il loro studio richiedeva l'approccio e il metodo empirista di una scienza del sociale. Il positivismo sociologico risulterà così alla base dello sviluppo della sociologia del diritto (i cui contributivi fondativi vanno rintracciati nelle opere, oltre che

---

4. L. Duguit, *Le droit constitutionnel et la sociologie*, «Revue international de l'enseignement», 1889, p. 9.

di Duguit e di Durkheim, di Max Weber ed Eugen Ehrlich), mentre il positivismo giuridico – che presentava marcate differenze rispetto a quello filosofico – rimaneva a fondamento della teoria formalista (la cui espressione per antonomasia nel XIX secolo aveva coinciso con l'*Allgemeine Rechtslehre* tedesca) [Zajadło, 2016].

L'individuo preso isolatamente, sosteneva Duguit introducendo una tonalità "esistenzialistica" nella sua dottrina dello Stato (anch'essa ascrivibile a suggestioni culturali presenti nello spirito del tempo), non appare in grado di lenire il cumulo di sofferenze che tormenta la sua vita e deve pertanto indirizzarsi verso una forma di solidarietà con gli altri membri del proprio gruppo. A tale riflessione non era affatto estranea la fiorente letteratura antropologica coeva [Keck, 2021]; proprio in quegli anni la Francia assisteva alla pubblicazione di alcune ricerche etnografiche cruciali (dai lavori di Mauss a quelli di Lévy-Bruhl), da cui emergeva l'universalità della nozione di varie norme comportamentali osservate dai singoli all'interno dei vari gruppi umani. Il giurista (supportato proprio da alcune riflessioni di carattere etnologico) leggeva così il progresso non nei termini di una sequenza di tappe di costante avvicinamento a un modello sociale ideale – retaggio di quell'ottimismo fideistico e ideologico nelle «magnifiche sorti e progressive» dell'umanità che era stato sotterrato in maniera irreparabile dalla crisi di fine secolo –, ma quale passaggio verso una società via via più differenziata, dove si intensificavano i legami reciproci alla base della coesione sociale e si riducevano di conseguenza le affezioni e i patimenti dei suoi membri.

### *3. La saldatura tra diritto e sociologia: la categoria di solidarietà sociale*

La crisi della teoria dello Stato e del diritto pubblico alla svolta dei due secoli trova dunque in Duguit e nella sua scuola una soluzione che passa per il dichiarato riconoscimento del tema sociologico – e, in qualche modo, anche per quello di un'urgenza sociale che pervade tutta l'intellettualità di ascendenza durkheimiana, compresa quella non di stretta osservanza alla quale lui risultava appunto riconducibile (Terrier, 2017).

Una spinta che si era nutrita pure di circostanze personali e frequentazioni accademiche dirette, dal momento che nel 1887, proprio alla Facoltà di Lettere a Bordeaux, venne istituito il primo corso di «Science sociale» della storia universi-

taria francese, affidato a Durkheim, con cui l'allora giovane giurista Duguit stabilì un rapporto di amicizia quanto meno intellettuale<sup>5</sup>. E, nel secondo semestre del 1891, il giurista diresse un seminario di dottorato consacrato all'«esame dei problemi primari della sociologia generale» [Pinon, 2011].

Nel pensiero duguitiano la visione della necessità di una totale coincidenza fra la teoria giuridica e l'analisi delle trasformazioni della società si affinò, quindi, anche sulla scorta di Durkheim, secondo cui i fenomeni morali, non essendo osservabili direttamente, devono venire analizzati attraverso segni esterni, come quelle sanzioni comminate dal corpus del diritto ai rei che consentono di desumere gli standard etici di una collettività [Durkheim, 1893]. Il giurista interpretò allora le debolezze e difficoltà della scienza giuridica dei suoi tempi quali sintomi dell'arretratezza, giunta nei fatti «a scadenza», di tutto un apparato di categorie non più idonee a corrispondere (e rispondere) alle metamorfosi dei fatti sociali. Si iscriveva così nelle correnti della «rivolta contro il formalismo», che nel caso francese si sostanziava principalmente nel giusnaturalismo illuministico e in molti dei principi della Scuola dell'Esegesi, a cui intendeva contrapporre l'elaborazione di una «prospettiva giusrealista» [Rapone, 2020] e sociologica (ovvero sperimentale). Da Durkheim il giurista traeva anche il nucleo concettuale della divisione del lavoro sociale, poiché in tal senso può venire reputata la sua visione dello Stato, al livello originario, quale distinzione tra governati e governanti. Una concezione di tipo funzionalista *ante litteram*, se osservata sotto il profilo della storia della sociologia [Didry, 2005], nel cui ambito lo Stato e i poteri pubblici si configuravano alla stregua di un organo sociale che si definisce nel tempo sulla base della funzione svolta rispetto all'organismo complessivo della società. E sempre da Durkheim il giurista derivava quel «gioco dinamico di pesi e contrappesi» [Pendenza, 2017, p. 208] che percorre in maniera continuativa la ricerca di un temperamento e di una sintesi equilibrata – una «terza via» [Attard, 2003] – tra categorie distinte o antitetiche tipica del pensiero duguitiano. Per differenziarsene, però, nella visione dell'individualismo: a suo giudizio, fondato sul riconoscimento di una natura umana «transtorica» [Didry, 1990], mentre il sociologo ne proponeva una versione di tipo storicistico.

---

5. Al proposito Raymond Aron ricorda che Duguit frequentò il corso del 1887 tenuto da Durkheim presso l'ateneo bordolese (Aron, 1972; p. 295).

La concezione durkheimiana del diritto [Poggi, 1972; Pallante, 2012] viene enucleata fondamentalmente nel libro *De la division du travail social*, la cui prima edizione è pubblicata nel 1893, un'opera centrale nel suo pensiero e il contenitore di molte intuizioni e filoni di indagine successivi. Scriveva Durkheim:

In effetti, la vita sociale, dovunque essa esista in una maniera duratura, tende inevitabilmente a prendere una forma definitiva e a organizzarsi, e il diritto altro non è che questa medesima organizzazione in ciò che essa ha di più stabile e di più preciso. L'esistenza generale della società non può estendersi in un qualche campo senza che lo faccia anche nello stesso tempo e secondo la stessa relazione la sua vita giuridica. Possiamo dunque essere sicuri di vedere riflesse nel diritto tutte le varietà essenziali della solidarietà sociale<sup>6</sup>.

Alla base della nozione durkheimiana del diritto si trova dunque la solidarietà, il «fatto morale» [Durkheim, 1893] che viene fondato dalla divisione del lavoro sociale; e tra diritto ed etica esiste così una stretta connessione. L'apparato di prescrizioni giuridiche formali e informali costituisce il “volto” visibile dei codici morali che permeano una comunità o un gruppo sociale. Lo rende conoscibile, e ne consente anche l'analisi e lo studio. Perché

[...] la solidarietà è un fenomeno totalmente morale che, di per se stesso, non si presta a una conoscenza esatta né, soprattutto, a una misurazione. Per procedere sia a una classificazione che a una comparazione occorre quindi sostituire al fatto interno, che ci sfugge, uno esterno che lo simboleggia, e studiare il primo attraverso il secondo. Questo simbolo visibile è il diritto<sup>7</sup>.

Dalla “coscienza collettiva” di un gruppo discende il diritto penale, che stabilisce gli strumenti sanzionatori e repressivi da applicare nei confronti di chi ne offende e trasgredisce i sentimenti comuni. Dalla solidarietà organica collegata alla specializzazione lavorativa derivano gli apparati del diritto civile e amministrativo, e così via.

Al debutto del XX secolo, con i due tomi degli *Études de droit public* Duguit intraprendeva quindi la sua missione di ricostruzione della teoria realista del diritto pubblico su una sequela di fondamenti deliberatamente sociologici, asseren-

6. É. Durkheim, *De la division du travail social*, Félix Alcan, Paris, 1926, p. 29.

7. É. Durkheim, *De la division du travail social*, cit. p. 28.

do che «la scienza del diritto è scienza sociale, poiché è la scienza dei fatti sociali nati dalle relazioni tra volontà individuali coscienti; essa è una scienza storica e di osservazione»<sup>8</sup>. La teoria giuridica doveva rimodellarsi sul metodo delle scienze sociali che, nella seconda metà degli anni Venti, nel corso di una lezione all'estero, avrebbe sintetizzato all'insegna di questi principi ed euristiche.

Il tempo non mi consente di argomentare queste regole di metodo, mi limito, dunque, ad enunciarle. Sono tre:

1. Osservare i fatti in una maniera impersonale, come si dice oggi oggettiva, e produrre uno sforzo costante per sottrarsi all'influenza dell'eredità, dell'ambiente e dei pregiudizi di ogni genere, nazionali, religiosi o di altra natura.
2. Applicare il ragionamento deduttivo, ma semplicemente alla stregua di uno strumento di scoperta; verificare nei fatti le conclusioni alle quali ha portato la deduzione logica e, qualora le seconde non concordino con i primi, scartare impietosamente l'ipotesi da cui si sono prese le mosse; non tentare mai di sottomettere i fatti alla logica; presto o tardi essi si prendono la loro rivincita e, a quel punto, si arriva talvolta alla catastrofe.
3. Infine, rifiutare tutti i concetti a priori e lasciarli al campo della fede religiosa o alla metafisica. Chiamo concetto qualsiasi idea di una cosa che sfugga all'osservazione diretta dei sensi, e che costituisca conseguentemente una pura entità metafisica. Non si fa veramente della scienza se non eliminando dal suo orizzonte ogni entità di quel genere<sup>9</sup>.

Al cuore del progetto di rifondazione si collocava la categoria di *solidarité sociale*, della quale il diritto veniva trasformato nel «simbolo visibile» [Pinon, 2021], e da cui scaturiva la «regola sociale di diritto» con la sua vincolatività nella configurazione dei doveri del singolo nei confronti del corpo sociale. La solidarietà sociale – insieme alla «*liberté-devoir*» – veniva contrapposta alla «*liberté-droit*» dell'individualismo giuridico [Romain, 2009] che aveva generato la nozione del soggetto di diritto e presentava connotati metafisici distanti dal dato effettuale. Nell'elaborazione di questa «concezione solidarista della libertà» [Larouche, 2017,

---

8. L. Duguit, *Études de droit public*, vol. I, cit. p. 310 (traduzione nostra).

9. L. Duguit, *Leçons de droit public général faites à la Faculté de Droit de l'Université égyptienne (pendant les mois de janvier, février et mars 1926)*, in Duguit, *Le trasformazioni dello Stato*, cit. p. 147.

p. 123], Duguit si richiamava fortemente alla polemica mossa nei confronti delle filosofie contrattualistiche settecentesche da Durkheim, che aveva scritto:

Non occorre, tuttavia, considerare come perfetta e definitiva la formula dell'individualismo che il XVIII secolo ha fornito e noi abbiamo avuto il torto di conservare pressoché senza cambiamenti. Adeguata un secolo fa, ha ora bisogno di venire estesa e completata. Essa presenta l'individualismo solo nel suo lato più negativo. I nostri padri si erano dati esclusivamente il compito di affrancare l'individuo dagli ostacoli politici che impedivano il suo sviluppo<sup>10</sup>.

Nel primo tomo degli *Études de droit public* Duguit specificava:

La parola solidarietà è un termine di cui oggi si abusa in maniera singolare. Non esiste libro, giornale, riunione, conferenza, discorso solenne nei quali non venga ripetuto più e più volte. Per dirla tutta, è di moda, e serve spesso per coprire il vuoto di idee. Nondimeno, esprime una concezione a un tempo reale e feconda, ma che è importante precisare. Si è detto che la solidarietà coincideva con la carità cristiana o con la fraternità del motto repubblicano. Niente affatto. La solidarietà è, contemporaneamente, più e meno della carità e della fraternità. La carità e la fraternità costituiscono un dovere morale. La solidarietà è un fatto. [...] La dottrina della solidarietà non comanda, constata che nella realtà gli uomini sono solidali gli uni con gli altri, ovvero hanno bisogni comuni che possono soddisfare soltanto in comune, e hanno attitudini differenti e bisogni diversi che non possono soddisfare se non attraverso uno scambio di mutui servizi. La conseguenza è che se l'uomo vuole vivere, non può farlo che agendo conformemente alla legge della solidarietà<sup>11</sup>.

Duguit, dunque, si premurava anche di puntualizzare la specificità della propria nozione di solidarietà sociale con riferimento al suo utilizzo debordante all'interno del discorso pubblico della Francia della Troisième République, nella quale tale categoria era stata convertita in un pilastro della strategia politica e in una formula modernizzatrice dell'antica *fraternité* della Rivoluzione del 1789 [Dobuzinskis, 2008] volta all'integrazione della società attraverso le riforme per mostrare come il fondamento culturale delle classi dirigenti non fosse esclusiva-

---

10. É. Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, 1898, in *La science sociale et l'action*, PUF, Paris, 2010, p. 275.

11. L. DUGUIT, *La solidarietà sociale*, in *Le trasformazioni dello Stato*, cit., pp. 59-60 (traduzione nostra).

mente di matrice liberale. Il solidarismo [Mièvre, 2001] si era diffuso al punto da diventare, in una certa fase, una sorta di “ideologia egemonica” e di «filosofia sociale ufficiale» [Hayward, 1961], con figure come Celestin Bouglé (organico alla scuola durkheimiana, e tra i primi redattori dell’«*Année sociologique*») e Léon Bourgeois, proponendosi quale via intermedia tra liberalismo e socialismo e fra individualismo e collettivismo. Partendo invariabilmente dalla nozione di *solidarité* Durkheimiana, di cui Duguit scriveva, volendo ribadire il debito e la continuità col sociologo: «Sulla scorta di Durkheim, il legame che unisce i membri di una società ha cominciato a essere conosciuto come solidarietà sociale»<sup>12</sup>.

Una nozione, tuttavia, intrisa di aporie [Pendenza, 2019], alla cui risoluzione – consapevolmente oppure no – forniranno delle risposte parziali per l’appunto gli esponenti del filone solidarista. Il tragitto teorico duguitiano rientrava, quindi, appieno all’interno di una determinata temperie culturale nella quale affioravano numerosi orientamenti accomunabili sotto la dizione del diritto sociale e «collettivistico» (in un’accezione rigorosamente distinta dal dibattito politico dell’epoca). Ma, al medesimo tempo, la categoria duguitiana di *solidarité sociale* voleva giustappunto caratterizzarsi “fattualmente” e in termini di estraneità nei riguardi dei precetti etici ispirati alle idee di bene e giustizia. Per distinguersi e marcare le differenze rispetto alla parola solidarietà “inflazionata” e travisata dall’abuso che ne facevano i «politici di provincia»<sup>13</sup>, il giurista indirizzava infine le sue preferenze alla volta dell’espressione di «interdipendenza sociale», priva delle connotazioni di tipo morale che contraddistinguevano l’altra, e che arrivava ad assumere le vesti di un principio giuridico a tutti gli effetti [Piroso, 2021].

«Un essere vivente organizzato è un essere che muore. [...] L’uomo soffre e il dolore costituisce la più incontestabile delle realtà»<sup>14</sup>. Si apre così la sezione del primo tomo degli *Études* dove viene illustrata la teoria dell’interdipendenza sociale e, in tal modo, fanno irruzione sulla composta scena del diritto francese, fino ad allora dominato dal formalismo, l’idea della morte e quella della sofferenza. Realtà di fatto, giustappunto. Duguit si assumeva pertanto il compito di articolare una scienza giuridica potenzialmente in grado di non estraniarsi dai dati

12. L. Duguit, *Souveraineté et liberté*, Félix Alcan, Paris, p. 147.

13. L. Duguit, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, a cura di L. Bagolini, Sansoni, Firenze, 1950.

14. L. Duguit, *Études de droit public*, vol. I, cit. p. 32 (traduzione nostra).

concreti e immediati del vivere, introducendo nel campo del diritto una riflessione dalla tonalità “esistenzialista” intorno alla «condizione umana» precisamente mentre le avanguardie più inquiete del pensiero filosofico convergevano nel trovare nella finitezza l’orizzonte ultimo che connota l’esistenza individuale. Il giurista-filosofo riteneva che gli individui, consapevoli di nutrire tutti la medesima volontà di vivere, e dotati di un eguale desiderio di soffrire in maniera meno acuta e intensa, approdassero per via naturale e “istintiva” al sentimento di solidarietà. In seguito, avvertendo di condividere più distintamente e specificamente i bisogni di un determinato gruppo, avrebbero sviluppato una solidarietà più marcata e significativa nei riguardi dei suoi componenti. Si assisteva così alla nascita di una prima manifestazione di interdipendenza sociale, legata alla condivisione di pensieri, volontà e bisogni, e alla presa di coscienza della possibilità di poter conseguire il male minore esclusivamente attraverso uno sforzo comune. Si trattava della *solidarité par similitudes*, la «solidarietà per analogia», quella che Durkheim aveva denominato «meccanica». La complessità determinata dalla modernità forniva l’occasione per il sorgere di una seconda forma di solidarietà: quella per «divisione del lavoro» (od «organica», nella classificazione durkheimiana), che edificava il legame tra gli uomini sulla differenza di opinioni e aspirazioni anziché sulla loro comunanza. La socializzazione si rafforzava precisamente in virtù della divisione del lavoro, la quale, a sua volta, veniva ampliata e intensificata dall’individualizzazione: così Duguit, sempre immerso nel clima intellettuale dei *milieux* degli scienziati sociali della Terza Repubblica, voleva dissolvere i confini tra l’interesse individuale e quello collettivo. Nella sua opera lo studioso si era dedicato soprattutto alla demolizione di una coppia di fondamenta della concezione dello Stato [Trigeaud, 2004], sgorgata dalla Rivoluzione del 1789 e incarnata nella centralizzazione del modello napoleonico: la nozione di sovranità e il contrattualismo di matrice giusnaturalista. Due concetti a cui veniva imputata una derivazione diretta dall’astrattezza metafisica ritenuta caratteristica della declinazione giuridica della cultura illuministica, la quale attribuiva all’individuo una serie di prerogative sotto forma di diritti soggettivi e dotava in via esclusiva lo Stato e i suoi apparati della titolarità del potere sovrano. La “rivoluzione” duguitiana, improntata all’antisoggettivismo, si compiva così per mezzo dell’oggettivismo, del – contraddittorio, secondo alcuni studiosi (specialmente non di estrazione giuridica) [Raynaud, 1987] – ritorno al diritto naturale e della nozione di drit-

to oggettivo, che andavano a disarticolare la polarità dicotomica tra statualità e individuo. Ne derivava un approccio al contempo «individualista» e «socialista» dello studioso nei confronti dello Stato: da un lato, il divieto fatto alle istituzioni di intralciare e ostacolare il libero dispiegarsi delle attività dei singoli e, dall'altro, il dovere di tutelarle e un'ampia facoltà di intervento con riferimento ai compiti assegnati nell'interesse collettivo. La solidarietà per analogia e quella per divisione del lavoro coesistevano e si accrescevano reciprocamente, secondo gli intendimenti duguitiani. La divisione del lavoro si compiva mediante lo scambio di servizi prodotti da attitudini e predisposizioni differenti, ma nel consesso sociale esistevano altresì soggetti che manifestavano bisogni analoghi o esigenze similari, richiedendo la fabbricazione di beni e l'organizzazione di servizi equivalenti.

#### *4. La “sociologia applicata”: il mouvement social dei corpi intermedi*

L'antistatalista Duguit [Pisier-Kouchner, 1982-1983] puntava a cogliere in tal modo uno degli accadimenti più incisivi del nuovo secolo e della società industriale che si era definitivamente consolidata, ossia il «movimento associazionista», termine con cui identificava la tendenza alla proliferazione e alla moltiplicazione dei gruppi e corpi intermedi e delle corporazioni professionali – e che costituiva uno degli oggetti di indagine prediletti della composita pattuglia di studiosi di inizio Novecento della dottrina dell'istituzione e della *Body Politics* [Pombeni, 1991], annoverante figure come Frederick William Maitland (al quale si deve il conio della formula) e Henry Sumner Maine in Gran Bretagna, Santi Romano in Italia, Otto von Gierke e Ferdinand Tönnies in Germania, e appunto Duguit e Hauriou in Francia. Il carattere totalmente inedito di questo sommovimento sociale arriverà infine ad archiviare anche le tesi di quanti valutavano il propagarsi dei raggruppamenti corporativi alla stregua di un puro ritorno, seppure sotto vesti alternative, al prototipo socio-economico del Medioevo. Un'epoca che godeva di cospicuo interesse presso figure come lo storico Fustel de Coulanges, il sociologo Edmond Demolins e il politico e pensatore controrivoluzionario René de La Tour du Pin, e si trovava al centro della “battaglia delle idee” politiche, al punto da indurre certuni ad affermare che la sociologia sarebbe sorta assai difficilmente in assenza della moda intellettuale medievista. Al riguardo, Duguit appariva

perentorio: non vi era alcuna possibilità di risurrezione delle corporazioni e delle gilde dell'evo di mezzo, la cui funzione si era irreversibilmente esaurita nel corso dell'*Ancien régime*. Il movimento associazionista costituiva, invece, un prodotto del tumultuoso sviluppo economico e produttivo, del «macchinismo industriale» e della crescente diversificazione sociale – e, pertanto, agli occhi del giurista identificava il paradigma delle relazioni sociali dell'avvenire anziché un ritorno al passato. Nelle strutture corporative a lui contemporanee rientravano «gruppi industriali, commerciali, agricoli, naturalistici, caritatevoli, operai, scientifici, religiosi»<sup>15</sup>, esito delle innovative (sebbene ancora nebulose) analogie in via di formazione; un processo che si rivelava ancora agli albori, ma appariva accompagnato da una spinta inarrestabile. Questi raggruppamenti, a giudizio di Duguit, rappresentavano le sedi di maturazione e completamento della personalità dei singoli, fugando le profezie liberali che paventavano il soffocamento dell'individuo risucchiato in seno a tali gabbie collettivistiche. D'altronde, rimarcava il giurista, esistono unicamente gli individui, e dunque i gruppi di qualsivoglia natura non dispongono di un'esistenza autonoma rispetto ai loro aderenti, e la personalità giuridica delle corporazioni costituisce per l'appunto una mera finzione. Il «corporativismo moderato e riformista» [Battini, 1995] duguitiano – da ascrivere fondamentalmente alla medesima matrice «liberalprogressista» [Pendenza, 2017] dell'«illuminista critico» Durkheim [Santambrogio, 2017, p. 36] e dell'*école sociologique* – riponeva le proprie aspettative di regolamentazione nelle autorità professionali, dal momento che le corporazioni sociali apparivano votate a un processo di definizione e strutturazione giuridica (un fenomeno già rilevato a proposito del movimento sindacale), il cui esito finale avrebbe regalato loro una configurazione e dei lineamenti necessariamente più nitidi.

Il nucleo decisivo dell'elaborazione durkheimiana sui *groupements professionnels* si trova nella prefazione alla seconda edizione [Durkheim, 1902] del libro *De la division du travail social*, e scaturiva dalla constatazione dell'insufficienza della divisione del lavoro sociale, in quanto sorgente della solidarietà, per frenare la diffusione dell'anomia. Il solo argine efficace poteva consistere in un sistema di regole di condotta obbligatorie e socialmente determinate, le quali si sviluppavano esclusivamente in seno a raggruppamenti sociali e corpi intermedi tra lo

---

15. L. Duguit, *Études de droit public*, vol. I, cit. p. 60 (traduzione nostra).

Stato e l'individuo: appunto le corporazioni professionali. Organismi portatori di una «coscienza collettiva particolare», ovvero specifica del singolo gruppo professionale [Pendenza, 2019, p. 111] che esercita un'influenza morale sui propri aderenti, diversa dall'idea della coscienza comune. E, ancora, organi regolatori in grado di assicurare la stabilità e il perdurare degli scambi tra lo Stato e la società, fornendo le premesse per l'integrazione sociale dell'individuo e la sua socializzazione politica [Vibert, 2017]. Una riflessione di matrice funzionalista, dunque, nella quale lo Stato, per converso, aveva il compito di evitare che la corporazione si convertisse in una forma di tirannia di gruppo prossima a schiacciare l'individuo e la sua libertà (che era anche, al contempo, anche di natura sociale).

Avendo sullo sfondo il pensiero di Durkheim, secondo il costituzionalista Duguit il diritto contemporaneo appariva quindi investito da un vento di novità che spirava fortissimo, un *mouvement social* e una metamorfosi in senso «socialista» (ovvero, nella sua accezione, «realista» e «sociologico») volti a ridisegnare i confini delle società dell'Occidente che si liberavano dal lascito dell'individualismo metafisico senza essere predestinate, come ritenevano i marxisti, i soreliani e gli esponenti del sindacalismo rivoluzionario, a confluire nel collettivismo del comunismo bolscevico. Il giurista considerava come motore propulsivo dell'evoluzione e della «complessificazione» sociale (Travers, 2019) il sindacalismo osservato non nei termini di una dottrina o di un partito, ma quale fatto sociale dirompente e rivoluzionario, da sottoporre a un'analisi di tipo scientifico. Una trasformazione che si presentava, al medesimo tempo, quale causa ed effetto della decadenza della credenza nella sovranità monistica e della crisi del Leviatano rappresentato dal paradigma dello Stato rivoluzionario artefice della legge Le Chapelier del 1791. Duguit ribadiva senza sosta che le associazioni e i gruppi economico-professionali, lungi dal compromettere il legame nazionale, tendevano al contrario a irrobustirlo, dotando la solidarietà all'interno del Paese di ramificazioni e articolazioni più vivaci e salde. L'uomo moderno si ritrovava proiettato al centro di una rete di connessioni e interrelazioni con i suoi compatrioti e concittadini via via più complessa, dalla quale derivavano una sua «crescita» (egli diventava sempre maggiormente un essere sociale) e un rinvigorisimento dei legami che presiedono all'unità e alla coesione di una nazione. L'opera meritoria del sindacalismo risiedeva, pertanto, nell'inquadramento di individui sino ad allora sostanzialmente ridotti alla condizione di monadi, rendendo con-

cretamente possibile il superamento di una società atomistica e polverizzata – eredità dell’annientamento dei *corps intermédiaires* perpetrato dall’assolutismo monarchico prima e dal centralismo giacobino successivamente –, e l’avvento di un’età contraddistinta da vasti raggruppamenti sociali coesi, animati da persone «interdipendenti». Il Duguit in versione «sociologo positivista» ha infatti instancabilmente tratteggiato l’uomo come un animale sociale, vocato alla propria completa realizzazione ed *épanouissement* solo dopo essere stato calato in una dimensione autenticamente collettiva e comunitaria. I sindacati si offrivano come “macchine moltiplicatrici” delle esperienze individuali, indicando al costituzionalista una serie di ardite comparazioni, le quali risentivano di una delle principali suggestioni di matrice irrazionalistica che percorrevano il dibattito culturale *fin de siècle* e di cui modificava, difatti, il segno. Ovvero un tentativo di delineare la fisionomia del «superuomo» [Barbera, 2000], rifuggendo dall’accezione nietzscheana per andare invece nella direzione dell’acquisizione di una piena consapevolezza di come vivere la propria dimensione sociale. Nelle rappresentanze professionali Duguit ravvisava così una delle pietre angolari del suo edificio costituzionale e del rinnovamento della teoria giuridica, sotto l’egida del positivismo sociologico, che sfociava in uno Stato di diritto modernizzato, capace di misurarsi con l’energia “primordiale” (o “barbarica”, come avrebbe voluto Georges Sorel) del sindacalismo e del *mouvement social*. La concezione regalistica e giacobina dello Stato potenza aveva fatto il suo tempo, e andava esaurendosi a beneficio della visione economicistica che si stava imponendo presso i settori più avvertiti dell’opinione pubblica e delle stesse classi dirigenti. Come ha scritto Bernardo Sordi, era stato proprio Duguit «[...] forte di un’intensa frequentazione con il solidarismo di Émile Durkheim, a spingere lo sguardo del giurista ben all’interno del *mouvement social*, disegnando la cornice di teoria generale al grande dibattito tra *puissance* e *service* [...]»<sup>16</sup> [Sordi, 2007, p. 197].

Così, anche se il suo (preteso) «realismo radicale» evidenzia tratti utopici e non riesce a misurarsi adeguatamente con la categoria del conflitto sociale, la sua nozione di *service public*, insieme alla connotazione sociologica dell’idea di interdipendenza sociale, è andata ad alimentare in maniera significativa le radici

---

16. B. Sordi, *Dall’attività sociale ai pubblici servizi: alle radici ottocentesche dello Stato sociale*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», tomo I, 46/2017, pp. 175-198.

di quello che sarà l'*État providence*, in Francia e nel resto d'Europa. E proprio nella concezione della corporazione professionale si celebrava uno dei punti di incontro fondamentali, con riferimento alla fase di passaggio tra Otto e Novecento e alla Troisième République, fra il giuridicismo della sociologia (più attenta alle metamorfosi della società e dei suoi componenti) e il sociologismo del diritto (maggiormente concentrato sulle nuove funzioni da attribuire allo Stato).

### *Riferimenti bibliografici*

Accarino, B.,  
2021, *Emergenza. Le masse alle porte della cibernetica*, "Filosofia politica", 1(XXXV), pp. 11-28.

Acocella, I. e Cellini, E.,  
2011, Il Suicidio di *Émile Durkheim: un esempio di analisi multivariata*, "Quaderni di Sociologia", 55, pp. 161-184.

Aron, R.,  
1972, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano.

Attard, J.,  
2003, *Le fondement solidariste du concept «environment – patrimoine commun»*, "Revue juridique de l'Environnement", 2, pp. 161-176.

Barbera, A.,  
2000, *Dalla rivoluzione alla Costituzione sociale*, "Reset", 61, pp. 88-89.

Barroche, J.,  
2019, *Maurice Hauriou (1856-1929)*, in *Great Christian Jurists in French History*, ed. by Descamps, O. and Domingo, R., Cambridge University Press, Cambridge, pp. 342-357.

Barrows, S.,  
1981, *Distorting mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, Yale University Press, New Haven-London.

- Battaglia, F.,  
1929, *La crisi del diritto naturale. Saggio su alcune tendenze contemporanee della filosofia del diritto in Francia*, La Nuova Italia, Venezia.
- 1933, *Maurice Hauriou* (1933), in “Enciclopedia Italiana Treccani”, versione online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/maurice-hauriou\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/maurice-hauriou_%28Enciclopedia-Italiana%29/).
- 1955, *Nuovi scritti di teoria dello Stato*, Giuffrè, Milano.
- Battini, M.,  
1995, *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alla crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Blanquer, J.-M.,  
1999, *Léon Duguit et le lien social* in sous la direction de Séverin Decretton, *Service public et lien social*, L'Harmattan, Lille, pp. 77-92.
- Blanquer, J.-M., et Milet, M.,  
2015, *L'invention de l'État. Léon Duguit, Maurice Hauriou et la naissance du droit public moderne*, Odile Jacob, Paris.
- Cedronio, M.,  
1989, *La società organica. Politica e sociologia di Émile Durkheim*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cerulo, M.,  
2013, *Gabriel Tarde e le emozioni: appunti per la riscoperta di un classico*, Quaderni di Teoria Sociale, 13, pp. 167-182.
- Chazal, J.-P.,  
2010, *Léon Duguit et François Gény. Controverse sur la rénovation de la science juridique*, in “*Révue interdisciplinaire d'études juridiques*”, vol., 65, 2, pp. 85-133.
- Costa, P.,  
2021, *Il “pluralismo” politico-giuridico: una mappa storico-concettuale*, in “*Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*”, tomo I, 50, pp. 29-118.

- Didry, C.,  
 1990, *De l'État aux groupes professionnels. Les itinéraires croisés de L. Duguit et É. Durkheim au tournant du siècle (1880-1900)*, in "Genèses", 2, pp. 5-27.
- Didry, C.,  
 2005, *Léon Duguit, ou le service public en action*, "Revue d'histoire moderne et contemporaine", 52/53, pp. 88-97.
- Dobuzinskis, L.,  
 2008, *Defenders of Liberal Individualism, Republican Virtues and Solidarity*, "European Journal of Political Theory", 7, pp. 287-307.
- Domenicali, F.,  
 2015, *Gabriel Tarde, un sociologo individualista?*, "La società degli individui", 53, pp. 22-34.
- Duguit, L.,  
 1889, *Le droit constitutionnel et la sociologie*, in "Revue internationale de l'enseignement", 18, pp. 484-505; [https://education.persee.fr/doc/revin\\_1775-6014\\_1889\\_num\\_18\\_2\\_4210](https://education.persee.fr/doc/revin_1775-6014_1889_num_18_2_4210).  
 1901, *Études de droit public*, vol. 1, *L'État. Le droit objectif et la loi positive*, Albert Fontemoing, Paris.  
 1912, *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Félix Alcan, Paris.  
 1922, *Souveraineté et liberté*, Félix Alcan, Paris.  
 1950, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, Sansoni, Firenze (a cura di L. Bagolini).  
 2003, *Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, a cura di Barbera A., Faralli C. e Panarari M., Giappichelli, Torino.
- Durkheim, É.,  
 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Félix Alcan, Paris; trad. it. *Breviario di sociologia*, Newton Compton Italiana, Roma, 1971.  
 1926, *De la division du travail social*, Félix Alcan, Paris (V ed.; ed. or. 1893; II ed. 1902).  
 1969, *Il suicidio*, Utet, Torino (ed. or. 1897).  
 1898, *L'individualisme et les intellectuels*, in *La science sociale et l'action*, PUF, Paris (2010).

Espinas, A.

1878, *Des sociétés animales*, Germer Baillière, Paris.

Fouillée, A.,

1896, *L'hégémonie de la science et de la philosophie*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", vol. 41, Presses Universitaires de France, pp. 1-25; <http://www.jstor.org/stable/41079701>.

Gauthier, C.,

1993, *Spencer, le concept de la société: entre organicisme et individualisme*, in "Philosophiques", 1/XX, pp. 3-24.

Gray, J.,

1996, *The Political Philosophy of Herbert Spencer: Individualism and Organicism*, Adershot/Brookfield, Avebury.

Hauriou, M.,

2019, *La teoria dell'istituzione e della fondazione. Saggio di vitalismo sociale*, a cura di A. Salvatore, Quodlibet, Macerata (ed. or. 1925).

Hayward, J. E. S.,

1961, *The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism*, «International Review of Social History», vol. 6, n. 1, pp. 19-48.

Hirst, P.,

1995, *Dallo statalismo al pluralismo. Saggi sulla democrazia associativa*, Bollati Boringhieri, Torino.

Keck, F.,

2021, *Mentalité primitive et ethnologie du droit. De Lucien Lévy-Bruhl à Henri Lévy-Bruhl*, in Institut Michel Villey, *La théorie de l'État au défi de l'anthropologie*, «Droit & Philosophie», 12/2021, Paris, Dalloz, pp. 105-123.

La Rosa, A.,

2011, *La solidarietà come impresa pratica e teorica nella Francia della Terza Repubblica. L'apporto di Léon Duguit*, in "Bollettino telematico di filosofia", pp. 1-26; <https://archiviomarini.sp.unipi.it/365/>.

- La Torre, M.,  
2020, *Institutionalism as alternative constitutional theory: on Santi Romano's concept of law and his epigones*, in "Jurisprudence", 11, pp. 92-100.
- Lacroix, B.,  
1981, *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques – Presse de l'Université de Montréal, Paris – Montréal.
- Laborde, C.,  
2000, *Pluralist Thought and the State in Britain and France 1900-1925*, Palgrave Macmillan, London.
- Larouche, J.-M.,  
2017, *Autonomie, justice et solidarité: l'actualité de la sociologie durkheimienne*, "Società Mutamento Politica", 8, pp. 115-129.
- Lombardinilo, A.,  
2020, *Lo sguardo della folla. Sighele, D'Annunzio e il linguaggio della modernità*, Mimesis, Milano.
- Mangoni, L.,  
1985, *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento*, Einaudi, Torino.
- Mièvre, J.,  
2001, *Le solidarisme de Léon Bourgeois*, "Cahiers de la Méditerranée", 63, pp. 141-155; <https://journals.openedition.org/cdlm/17>.
- Nicolet, C.,  
1994, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, Paris.
- Niezen, R.,  
2014, *Gabriel Tarde's publics*, "History of the Human Sciences", 2/27, pp. 41-59.

- Offer, J.,  
2019, *Social Solidarity and Herbert Spencer: Not the Oxymoron That Might Be Assumed*, in "Frontiers in Sociology", 4, pp. 1-11; <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fsoc.2019.00001/full>.
- Orlando, V. E.,  
1940, *Sul concetto di Stato*, in *Diritto pubblico generale. Scritti varii (1881-1940) coordinati in sistema*, Giuffrè, Milano.
- Palano, D.,  
2010, *Volti della paura. Figure del disordine nelle scienze sociali fra Otto e Novecento*, Mimesis, Milano.  
2020, *L'enigma della sfinge. La folla nell'immaginario ottocentesco: linee di lettura*, "Filosofia politica", 3, pp. 443-458.  
2020, "Sotto la vernice lucente delle civiltà moderne". "Razza", "popolo" e "folla" nella psicologia collettiva di Gustave Le Bon: appunti di rilettura, "Consecutio Rerum", 8(V), pp. 73-109.  
2022, *Il mistero di Gustave Le Bon. Folla, inconscio e politica nella lunga «era delle folle»*, "Rivista di Politica", 4, pp. 5-12.
- Pallante, F.,  
2012, *All'origine dell'istituzionalismo giuridico: la concezione del diritto in Émile Durkheim*, "Diritto pubblico", 1, pp. 229-322.
- Panarari, M.,  
2000, *La società degli animali. Percorsi di un dibattito culturale dell'Ottocento*, "Contemporanea", 2, pp. 31-54.
- Pendenza, M.,  
2017, *Canone inverso. L'eredità liberal-progressista di Émile Durkheim*, "Società Mutamento Politica", 16, pp. 17-34.  
2017, *Recensione a Émile Durkheim*, Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta a cura di Francesco Callegaro e Nicola Marcucci, Quaderni di Teoria Sociale, 2, pp. 205-208.  
2019, *Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'idea della persona di Durkheim*, "Quaderni di Teoria Sociale", 2, pp. 103-126.

- Pinon, S.,  
2011, *Le positivisme sociologique: l'itinéraire de Léon Duguit*, in «Revue interdisciplinaire d'études juridiques», vol. 67(2), pp. 69-93.
- Pirosa, R.,  
2021, *Il giusnaturalismo di Léon Duguit: una lezione metodologica*, in «Diacronia», 2, pp. 275-288.
- Pisier-Kouchner, E.,  
1972, *Le service public dans la théorie de l'État de Léon Duguit*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris.  
1977, *La sociologie durkheimienne dans l'œuvre de Duguit*, "L'Année sociologique", 28 (troisième série), pp. 95-114.  
1982-1983, *La notion de personne morale dans l'œuvre de Léon Duguit*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 11-12, pp. 667-684.
- Poggi, G.,  
1972, *Immagini della società*, Il Mulino, Bologna.
- Pombeni, P.,  
1991, *La modernità nella politica. Dallo Stato ai partiti*, in *Logiche e crisi della modernità*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna.
- Rapone, V.,  
2018, *Léon Duguit*, in «Heliopolis», 2, pp. 213-220.  
2020, *Sovranità o solidarietà: la prospettiva giusrealista in Léon Duguit (1859-1928)*, Editoriale scientifica, Napoli.
- Raynaud, P.,  
1987, *Léon Duguit et le droit naturel*, «Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique, du monde des juristes et du livre juridique», 7, pp. 169-180.
- Romain, D.,  
2009, *L'État social, entre solidarité et liberté* in *Solidarité(s): Perspectives Juridiques. Actes de colloques IFR*, a cura di M. Hecquard-Théron, Presse de l'Université de Toulouse Capitole 1, 2009, <https://books.openedition.org/putc/205>.

- Rosanvallon, P.,  
1990, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris.  
1998, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris.
- Rosati, M.,  
2011, *Intellettuali durkheimiani. Atteggiamenti verso il mondo, tipi di Self e network micro-sociologici*, Quaderni di Teoria Sociale, 11, pp. 451-464.
- Rubio, V.,  
2022, *La folla alla fine del XIX secolo. Visioni sociologiche*, "Rivista di Politica", 4, pp. 13-26.
- Salais, R.,  
1990, *À la découverte du fait social, 1890-1900*, in "Genèses. Sciences sociales et histoire", 2, pp. 2-4.
- Santambrogio, A.,  
2017, *Secolarizzare la secolarizzazione. Una critica alla teologia sociale di Durkheim*, "Società Mutamento Politica", 6, pp. 35-52.
- Sordi, B.,  
2016, *A proposito di "L'invention de l'État" di Jean-Michel Blanquer e Marc Milet. Hauriou e Duguit: "deux duellistes en République"*, in "Rivista trimestrale di diritto pubblico", 1, pp. 33-40.
- Sordi, B.,  
2017, *Dall'attività sociale ai pubblici servizi: alle radici ottocentesche dello Stato sociale*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 46, pp. 175-198.
- Tarde, G.,  
2012, *Le leggi dell'imitazione*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1890).
- Terrier, J.,  
2017, *Law contra sociology*, "Journal of Classical Sociology", 17(4), pp. 309-330.

Travers, É.,

2019, *Complexification sociale et effacement de la souveraine chez Léon Duguit*, “Revue française d’histoire des idées politiques”, 1, pp. 191-221.

Trigeaud, J.-M.,

2004, *Théorie de l’État et réalisme sociologique dans la pensée de Duguit et Hauriou*, dans *L’État au XXe siècle. Regards sur la pensée juridique et politique du monde occidentale*, dir. par S. Goyard-Fabre, Vrin, Paris.

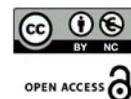
Vibert, S.,

2017, *Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim*, “Società Mutamento Politica”, 16, pp. 77-92.

Zajadło, J.,

2016, *Theory of Law and Sociology of Law*, in J. Zajadło, K. Zeidler (ed. by), *Philosophy of Law*, Gdańsk-Warsaw, Gdańsk University Press-Wolters Kluwer, 2016, pp. 39-43.

**Massimiliano Panarari** è Professore associato di Sociologia della comunicazione all’Università Telematica Mercatorum (SSD: Sps-08), dove è coordinatore del cds di primo livello triennale in Comunicazione e multimedialità (L20). Insegna, inoltre, come docente a contratto Comunicazione politica all’Università Luiss di Roma. È componente della Direzione della “Rivista di Politica”, del comitato scientifico della collana Culturologica dell’editore Guerini e Associati e di quello della collana FGCult-Informazione culturale di Aras edizioni. Fa parte del comitato scientifico della Fondazione Pensiero Solido e di quello del Festival Vicino/Lontano di Udine.



ALESSANDRA POLIDORI

## Tracciare ponti negli studi sui giovani: generazioni, transizioni, strutture, *agency* e mobilità

**Abstract:** With this contribution I intend to offer an overview of the paths and approaches that have characterized Youth Studies from the 1980s onwards. This means considering youth from different perspectives: the context in which young people act, the cultures they produce and consume, the transitions to adult life and the generational aspects. In the following pages I will reconstruct the historical path of Youth Studies and report the positions of authors who have shaped the contemporary debate on youth. In this latter particular importance finds the classic sociological opposition between agency and structures, necessary to understand the contemporary youth condition often characterized by difficulty and uncertainty. Therefore agency will be the last object of analysis of this contribution: among the various themes to which this concept has been associated over time, I will focus on agency as a desire for elsewhere in order to understand how mobility can be, for young people, a strategy to cope with the turbulent context where they become adults.

**Keywords:** Youth Studies, transition, generations, agency, mobility

---

### *Introduzione*

I grandi processi che hanno investito la società negli ultimi decenni del secolo scorso hanno determinato nuove domande, nuovi interessi e campi di studio negli *Youth Studies*, d'ora in avanti studi sui giovani. In seguito alle profonde trasformazioni economiche e sociali la progettazione della traiettoria lavorativa e biografica appare sempre più ardua: gli effetti della tendenza recessiva del mercato, che perdurano dal primo decennio degli anni Duemila [Roberts 2012] hanno determinato, per le generazioni contemporanee di giovani, un panorama di crescente incertezza reso ancor più precario dalla fine del lavoro *full-time* e *full-life* [Spanò 2018, 7-8]. Sia nel discorso pubblico che nella sfera privata si è diffusa una narrazione pervasiva della crisi che ha richiamato l'interesse della sociologia promuovendo dibattiti fertili di interpretazioni della condizione giovanile. Le diverse prospettive, sviluppate a stretto contatto con le problematiche e i temi

consueti degli studi sui giovani, si intrecciano intorno ad alcune macro-tematiche: transizioni, culture, generazioni, strutture, *agency* e mobilità che saranno oggetto di questo articolo.

Nelle prossime pagine si tratterà, dunque, un percorso progressivo tra prospettive più o meno recenti degli studi sui giovani allo scopo di fornire una rilettura del dibattito internazionale sulla giovinezza. In una prima parte si considereranno i due approcci principali degli studi sui giovani: il primo che ha come oggetto le transizioni verso la vita adulta e il secondo attento alle forme culturali consumate o espresse dai giovani, si aprirà poi il confronto con quella che alcuni sociologi australiani [Dwyer e Wyn 2001, Wyn e Woodman 2006] hanno definito terza via ovvero l'approccio delle generazioni. Ognuna di queste proposte ha, in misura minore o maggiore, considerato il rapporto dei giovani con il contesto soprattutto negli ultimi anni quando le transizioni verso la vita adulta, sempre più lunghe e disordinate, hanno evidenziato le difficoltà e le interferenze della crisi nell'ottenere lo status di adulto indipendente<sup>1</sup>.

Risale agli anni Novanta un'efficace metafora che associa i giovani a marinai che devono navigare in acque pericolose mantenendo stabile la nave in un mare burrascoso [Bynner *et al.* (1997) 2018, 18]. Tale immagine permette di tenere insieme due elementi costitutivi delle ricerche contemporanee: le capacità individuali dei giovani, quindi lo sforzo di mantenere saldo il timone, e i rischi esterni che impattano sul loro percorso dirigendone in parte la traiettoria, ciò si traduce in sociologia nel rapporto tra *agency* e strutture, prospettiva presente in ognuno dei diversi approcci e oggetto della seconda parte di questo articolo. A parere di chi scrive si ritiene utile, inserire un ultimo elemento per restituire un quadro completo della condizione giovanile: la mobilità, fenomeno pervasivo delle biografie dei giovani. Essa si pone in effetti al crocevia tra *agency* e strutture poiché partire può essere una strategia per superare le strutture di un contesto (esprimendo dunque capacità di *agency*) ma, allo stesso tempo, per partire occorre superare dei limiti. In conclusione, si approfondirà dunque il tema della mobilità al prisma dei concetti proposti nella prima parte del testo.

---

1. Per favorire la scorrevolezza del testo si è scelto di utilizzare il maschile generalizzato sottolineando, tuttavia, che nel testo ci si riferirà a ogni genere.

### 1. Transizioni, culture e generazioni

L'eterogeneità che caratterizza gli studi sui giovani può essere semplificata nella distinzione proposta dal sociologo britannico Philip Cohen (2003) tra due “*twins tracks*”, tracce gemelle, che condensano ricerche e temi avanzati dalla sociologia al fine di comprendere il vissuto giovanile e il suo mutare negli anni. Nella prima traccia rientrano gli studi sulle culture giovanili che, interessandosi alle forme in cui i giovani esprimono la loro presenza nella sfera pubblica, considerano per primi la loro importanza sociale. Le origini di questa prima traccia risalgono, difatti, alle teorizzazioni della scuola di Chicago sulle bande e sulla criminalità giovanile, fonte di preoccupazione agli inizi del secolo scorso nell'omonima metropoli statunitense<sup>2</sup>. Questi primi studi sulla giovinezza influenzeranno le ricerche condotte dal Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) dell'Università di Birmingham che, negli anni Settanta, in seguito alle evidenti trasformazioni economico-sociali in atto nella società si interesserà nuovamente al concetto di subcultura determinando un nuovo assetto negli studi sulle culture giovanili [cfr. Merico 2004]. Tuttavia a differenza della scuola di Chicago, più attenta agli aspetti di criminalità e devianza, l'interesse dei CCCS è rivolto alla subcultura prodotta da giovani inglesi come pratica collettiva, al netto di accezioni morali. Al centro delle analisi degli studiosi di Birmingham c'è il concetto di classe sociale: la cultura considerata è quella prodotta (e consumata) dai giovani di estrazione operaia (i Mod, gli Skinhead, I Crombie, ecc.) le cui pratiche culturali sono intese come forme di resistenza all'alienazione derivante dalla loro condizione e contro gli effetti del capitalismo [Woodman e Bennett 2015, 4], ma anche come un modo (scenico) per sottrarsi alla cultura dominante e alle sue pressioni normalizzanti [Pitti e Tuorto 2021, 58]. Agli studi culturali

---

2. La scuola di Chicago concentra principalmente i suoi studi su giovani in difficoltà i quali rappresentano un problema in quanto persone non integrate nella comunità, considerate, per l'appunto, devianti. Paradossalmente sono gli stessi giovani che lavorano per l'evoluzione della società come gli *hobo*: giovani vagabondi che si spostano di città in città lavorando nell'edilizia e nella costruzione delle ferrovie che collegano il paese. Ulteriore esempio sono le ballerine (*flapper*) che si esibiscono nelle sale da ballo a pagamento e, nonostante vengano stigmatizzate per il loro stile provocante, saranno tra le fautrici di un'innovazione dei costumi [Merico 2004, 34]. Cfr. Andersen 1923; Thomas 1923 e Thrasher 1927.

dei CCCS sono state successivamente rivolte diverse critiche come la scarsità di ricerca empirica o l'eccessiva attenzione agli aspetti stilistici e semiotici dello stile dei giovani a discapito del loro vissuto; ma l'accusa principale, mossa anni dopo dagli approcci post-subculturalisti [ivi, 59], riguarda l'eccessiva attenzione al ruolo della classe come fondamento unico di esistenza delle varie culture giovanili che rischia di tralasciare altri fattori quali etnia, genere o generazioni, punti di riferimento nella comprensione del mutamento sociale [Spanò 2018]. È utile tenere a mente tale critica poiché, come si vedrà, risulterà importante negli studi contemporanei sui giovani.

La scuola di Birmingham ha fornito analisi significative per la comprensione dei significati della giovinezza e della sua espressione culturale, tuttavia, dalla fine degli anni Ottanta, altri fenomeni quali la globalizzazione, la svolta liberista [Spanò 2018, 59], l'aumento della disoccupazione hanno reso evidente la necessità di considerare l'interferenza del mutamento sociale e della precarietà sull'esperienza dei giovani, la sociologia ha rivolto dunque l'attenzione alla transizione alla vita adulta. Questa seconda traccia include studi – spesso quantitativi [Woodman e Bennett 2015, 1] – sui percorsi attraverso cui i giovani raggiungono lo status di adulto, percorsi tradizionalmente associati a una serie di tappe consecutive: termine degli studi, ingresso nel mondo del lavoro, partenza dalla casa dei genitori, formazione di un nuovo nucleo familiare. Il modello a tappe è stato però ritenuto poco affidabile poiché nella realtà i giovani avanzano molto lentamente e in maniera disordinata tra una fase e l'altra, compiendo traiettorie sempre più variegata in cui non ogni meta è necessariamente raggiunta e dove i punti di arrivo non sono per tutti gli stessi. Non si può dunque più parlare di un percorso standard di transizione che vale per la maggior parte dei casi, si fa avanti l'idea di traiettorie sempre più individualizzate<sup>3</sup> [Furlong e Cartmel 1997 (2007)] e di fasi di vita intermedie precedenti la vita adulta ma comunque oltre la giovinezza [cfr. Galland 2000, Côté 2000, Arnett 2000].

---

3. Agli studi sui giovani è proprio l'utilizzo di metafore; a questo proposito Furlong e Cartmel [1997 (2007)] hanno provato a descrivere l'individualizzazione dei percorsi di transizione mediante l'immagine dei mezzi di trasporto: se nel passato la transizione poteva essere associata al trasporto da un punto a un altro mediante mezzi pubblici, nella comunanza di tratta e destinazione, a oggi le transizioni sono assimilabili a un tragitto in vettura privata dove percorso e punto di arrivo variano a seconda delle persone.

Negli anni l'approccio delle transizioni ha dovuto dunque riflettere sull'allungamento del percorso e sull'ordine stesso delle tappe non più lineare e progressivo ma confuso e spesso reversibile, come si evince dalla metafora proposta da Biggart e Walther (2006) di transizioni a *yoyo*, caratterizzate cioè da un'alternanza di progressioni e recessioni<sup>4</sup>. Allo stesso tempo l'allungamento della giovinezza ha promosso riflessioni sul significato dello status di adulto<sup>5</sup> che coincide sempre meno con una condizione di stabilità successiva al completamento delle varie tappe data l'eterogeneità dei percorsi individuali [Woodman e Bennett 2015, 1] per cui l'individuo, pur avendo raggiunto anagraficamente l'età adulta, non detiene "i requisiti tradizionali" (un lavoro fisso, una famiglia) dell'essere adulto ma non per questo la sua traiettoria biografica è da considerarsi come deviante.

In anni più recenti, difatti, al modello delle transizioni, è stata criticata l'idea di linearità del percorso che considera deviante il mancato raggiungimento di alcune tappe quando, soprattutto in epoca contemporanea, le traiettorie biografiche sono talmente destrutturizzate da rendere obsoleta l'idea stessa di transizione [Dwyer e Wyn 2001]. L'approccio delle transizioni può comunque, considerando le difficoltà di avanzamento, l'eterogeneità delle tappe e la non-linearità dei percorsi, risultare ancora utile per comparare i diversi modi di avanzare verso l'età adulta tra diversi paesi e epoche.

Ad entrambi gli approcci sono state dunque rivolte diverse critiche così riassumibili: l'approccio culturale è stato accusato di eccessiva attenzione alla capa-

---

4. Si è parlato, ad esempio, di un sistema di istruzione a "*conveyor-belt education*" [Cairns *et al.* 2017], nastro trasportatore, per cui il giovane, una volta terminato un percorso di studio, si cimenta nella ricerca di un primo impiego scoprendo che la sua formazione non è sufficiente ad accedere a un mercato del lavoro sempre più saturo e competitivo, la soluzione diventa quindi quella di riscriversi (tornando alla tappa precedente) in un nuovo ciclo formativo per ottenere ulteriori qualifiche e ritentare l'accesso.

5. Nonostante sia considerata soprattutto sotto il punto di vista delle transizioni, tale "con-fusione" delle età [Merico 2004, 92], è oggetto di interesse anche per l'approccio culturale: è di fatti sempre più frequente il consumo di prodotti appartenenti alla "cultura giovanile" da parte di adulti [Woodman e Bennett 2015, 4] secondo il fenomeno che Santambrogio (2002) ha definito "giovannizzazione" ovvero la tendenza ad assumere atteggiamenti giovanili indipendentemente dall'età. Tra le cause di questo fenomeno potrebbe esserci anche un attenuarsi del conflitto tra generazioni [cfr: Sciolla 2018; Sciolla e Torroni, 2019, Mørch e Andersen 2006, 81] che ha facilitato la trasmissione di elementi culturali tra genitori e figli.

città dei giovani di creare significati e rinnovare la cultura considerando molto l'*agency* rispetto agli impedimenti strutturali [Woodman e Bennett 2015], per contro, l'approccio delle transizioni risulterebbe troppo incentrato sui limiti che ostacolano il percorso verso l'autonomizzazione e la fase della vita successiva. Le due prospettive, pur fornendo punti di vista differenti – qualitativo per quanto riguarda le transizioni (dati sull'abbandono scolastico, disoccupazione ecc.) ed etnografico da parte dell'approccio culturale (sulla cultura del divertimento o sulle manifestazioni giovanili) – promuovono una ricchezza di interpretazioni in grado di abbracciare la complessità della condizione giovanile. Alcuni esperti di studi sui giovani hanno comunque sentito la necessità di una "terza via" [Cohen e Ainley, 2000, 91] in grado di saldare il divario tra i due approcci e fornire, con l'ausilio di ricerche empiriche, una comprensione della giovinezza contemporanea e del suo relazionarsi con un contesto di continuo mutamento sociale. Una delle proposte più dibattute, di matrice principalmente australiana, è quella di adottare il concetto di generazione nei termini mannheimiani<sup>6</sup> [Mannheim 1928, trad. it. 1974] per cogliere il nesso tra cambiamenti sociali e nuove soggettività [Dwyer e Wyn 2001], collocando il soggetto non solo in un contesto storico sociale ma anche in un continuum temporale più ampio. Per i sociologi Johanna Wyn e Dan Woodman l'approccio delle generazioni può essere considerato dunque un valido terzo asse poiché permette di comprendere il contesto sociale (culture, benessere, relazioni, tempo libero, ecc.) dal quale il giovane proviene e l'impatto distintivo che questo ha sul suo percorso biografico complessivo garantendo una prospettiva completa poiché l'ambiente (storico-culturale) in cui avviene la transizione

---

6. La nascita di una generazione, scrive Mannheim, è il risultato di tre momenti: la collocazione degli individui rispetto a un contesto storico-culturale, il legame che si forma e l'unità di generazione. Per collocazione si intende l'aver partecipato a uno stesso evento nello stesso periodo di vita, far parte dunque, di un gruppo di persone aventi la stessa età; è chiaro quindi che si possono avere generazioni diverse in base alla posizione geografica. Il secondo momento si concretizza nel modo in cui il gruppo (appartenente alla stessa coorte di età) reagisce all'evento collettivamente creando il legame di generazione. L'ultimo passaggio è, infine, la presa di coscienza della propria comune condizione quindi l'unità di generazione. Per il sociologo ungherese far parte della stessa generazione significa condividere significati, visioni del mondo ed esperienze: l'unità generazionale deriva dalla condivisione di un destino comune, dalla partecipazione a movimenti sociali e intellettuali che formano e trasformano una situazione storica in un *evento fondatore* in grado di forgiare l'identità [Mannheim 1928].

determina non solo il presente, ma anche la vita adulta del soggetto: i modelli di vita, i significati legati a una determinata epoca e momento biografico diventano caratteristiche generazionali.

Questo terzo asse permette di comprendere i significati che ogni generazione attribuisce alle esperienze, ad esempio, cosa significa varcare una delle soglie che scandiscono il passaggio verso la vita adulta, quali sono i traguardi auspicabili o le modalità con cui i giovani si avvicinano alle loro mete, scrivono infatti Wyn e Woodman:

Sosteniamo un approccio sociale generazionale nel comprendere la giovinezza poiché questo approccio ci obbliga ad esplorare modelli statistici di percorsi di vita alla luce di narrazioni e soggettività che diversi gruppi di giovani generano nel dare un senso alle loro vite (...) le soggettività non sono transitorie e permettono di comprendere i dettagli e la complessità, i significati e le esperienze dietro i modelli generali [traduzione nostra, Wyn e Woodman 2006, 376].

La proposta di una via generazionale ha sollevato i dubbi di chi difende l'approccio delle transizioni e non avverte il bisogno di un cambio di prospettiva (pur riconoscendo la necessità di effettuare alcune correzioni tra cui un'analisi più attenta alla comparazione tra i contesti entro cui avvengono le transizioni, Bynner 2010) ma anche di chi è favorevole a integrare questo terzo asse in favore di una comprensione olistica capace di tener conto dei molteplici aspetti di cui si compone la condizione giovanile. A quest'ultima opzione aderisce il sociologo britannico Steven Roberts esprimendo, tuttavia, dubbi sul concetto di generazione che reputa ancora incompleto sotto molti aspetti. Per Roberts è necessario effettuare una distinzione tra coorte di età e generazione [Roberts 2012]: dato che entrambi i termini indicano un gruppo di persone nate nello stesso periodo, la discriminante tra i due è l'effetto del cambiamento sociale sull'esperienza di chi appartiene al gruppo. Il cambiamento sociale può essere, difatti, sia incrementale (sulla scia di vecchie tendenze) che trasformativo (di rottura con la situazione precedente). Un cambiamento incrementale non segna particolarmente il vissuto delle persone nate nello stesso periodo accompagnando lentamente e discretamente le biografie; allo stesso tempo accomuna coorti di età differenti: i più giovani condividono significati ed esperienze si-

mili a quelli della coorte precedente nella stessa fascia di età. Secondo Roberts una coorte diventa generazione quando il cambiamento è di tipo trasformativo poiché questo richiede un pensiero nuovo sia da parte delle istituzioni sociali che da parte delle avanguardie e dei facenti parte della generazione in fieri [Roberts 2012, 480], inoltre, dato che tale cambiamento influisce lungo tutta la durata della vita, è necessario acquisire uno scarto temporale prima di identificare la nuova generazione<sup>7</sup> valutando il percorso biografico almeno fino alla maturità assumendo che essa arrivi intorno (e di preferenza dopo) i trent'anni. A questo proposito il sociologo britannico riflette sulla possibilità di identificare la generazione successiva a quella dei *baby-boomers* considerando, dunque, chi ha raggiunto i trent'anni nel primo decennio del Duemila. Partendo dal film italiano “Generazione 1000 euro<sup>8</sup>” (2009) di Massimo Venier (tratto dall'omonimo libro di Antonio Incorvaia e Alessandro Rimassa, 2006), che rappresenta incertezze e insicurezze della generazione contemporanea, Roberts sceglie proprio la precarietà come tratto distintivo della generazione successiva ai *baby-boomers*, precarietà intesa come risultato di una tendenza recessiva del mercato (con le conseguenti ricadute sul mondo del lavoro e sui sistemi di *welfare state*) che si protrae ormai da anni, da ben prima della crisi recessiva del 2008, e che ha determinato un abbassamento del tenore di vita della generazione contemporanea rispetto alla generazione precedente. La portata di questo cambiamento sociale non è però facile da individuare poiché diversi fattori concorrono a rendere il quadro più confuso: il trasferimento del benessere da parte della generazione precedente che permette in tempo presente (senza guardare ai debiti del settore pubblico) di ereditarne lo stile di vita [Roberts 2012, 486] e la composizione di nuclei familiari dove entrambe le parti lavorano che garantisce un maggior introito economico. Per Roberts è dunque possibile, benché difficile, individuare una generazione successiva a quella dei *baby-boomers* in seguito alle importanti tra-

---

7. Rispetto a Mannheim Roberts sposta l'accento sulla portata del cambiamento sociale piuttosto che sulla collocazione degli individui di fronte a questo.

8. È interessante notare come diversi prodotti cinematografici abbiano cercato di inquadrare l'attuale generazione di trentenni (Millennials o generazione Y) mettendone in evidenza la condizione di precarietà e dipendenza dalla famiglia, ne sono un esempio i film: “Tanguy” (2001) diretto da Étienne Chatiliez e “Generazione Low Cost” (2021) diretto da Julie Lecoustre e Emmanuel Marre.

sformazioni sociali che hanno modificato i percorsi di transizione e le coordinate culturali: l'analisi del sociologo inglese è dunque un tentativo di conciliazione tra approccio alle generazioni e alle transizioni a cui non è estranea la componente culturale. Comprendere la condizione giovanile significa studiare e comparare i contesti storico-sociali nei quali i giovani percorrono la strada verso la vita adulta, definendo le caratteristiche determinanti di una generazione e i riferimenti culturali che le sono propri così da creare una base di confronto per le generazioni precedenti e successive.

In questo primo paragrafo sono stati passati in rassegna i diversi (e forse per questo complementari) modi impiegati dalla sociologia per guardare ai giovani, trasversale a ognuno di essi – in maniera più o meno evidente – è il tradizionale binomio sociologico struttura – *agency* che risulta particolarmente utile nello studio contemporaneo dei giovani tra precarietà e strategie e sarà oggetto del prossimo paragrafo.

## 2. *Agency o strutture*

Scopo di questo paragrafo è approfondire i concetti di *agency* e strutture relativamente al campo degli studi sui giovani. Si ricorderà che all'approccio delle transizioni era imputata un'eccessiva attenzione ai limiti difetto, invece, dell'approccio culturale più interessato alla capacità di *agency*. Entrambi i concetti sono necessari alla comprensione dell'attuale condizione giovanile purché, a prescindere dall'approccio utilizzato, l'uno non venga enfatizzato a scapito del secondo.

La retorica della crisi, pervasiva dei discorsi pubblici e accademici inerenti ai giovani [Bertolini 2018], rischia di far passare quest'ultimi come soggetti passivi, incapaci di rispondere alle sfide contemporanee; allo stesso tempo occorre riflettere sulle difficoltà che caratterizzano l'attuale esperienza giovanile poiché, soprattutto in Italia, il percorso verso l'indipendenza risulta lungo e complesso [Istituto Toniolo 2020, 2022].

In questo discorso si inserisce un elemento dirimente per molte biografie contemporanee: la mobilità che, declinata nelle sue varie forme, complessifica il quadro in quanto per molti giovani rappresenta una strategia per aggirare i limiti di un contesto difficile ma allo stesso tempo ne dipende in quanto per

partire servono risorse spesso carenti in ambienti sfavorevoli. Tuttavia, prima di affrontare tale argomento si accennerà brevemente al confronto tra chi sostiene la necessità di guardare ai limiti strutturali e chi propone l'*agency* come chiave di lettura dell'attuale condizione giovanile. Le due posizioni si sono sviluppate in seguito all'interpretazione di alcune linee teoriche proposte da Ulrich Beck che, nonostante non si sia occupato direttamente di giovani, ha fornito concetti utili allo studio di questa categoria.

In *Risk Society* (1986) Beck descrive come nella società contemporanea gli individui, svincolandosi dalle appartenenze collettive, siano più propensi a compiere le proprie scelte: in pratica il sociologo tedesco vede nell'agire contemporaneo delle spinte all'individualizzazione<sup>9</sup> che inducono al cambiamento delle condizioni di vita e dei percorsi biografici. Negli studi sui giovani lo stimolo dato dal lavoro di Beck e dalle nuove prospettive sul tema dell'individualizzazione [Bynner *et al.* (1997) 2018, 18] si è trasposto nel concetto di *choice biography* [cfr: Brannen e Nilsen 2005; Woodman 2009] vale a dire una biografia scelta ovvero non condizionata dalle strutture sociali. A questo approccio sono state indirizzate diverse critiche tra le quali risalta particolarmente quella di Steven Roberts che, tra le pagine del *Journal of Youth Studies*, ha acceso il dibattito con Dan Woodman. Per Roberts [cfr: Roberts 2010, 2012] Beck, in quanto maggior teorico dell'*agency*, ha messo quest'ultima sotto i riflettori ignorando il problema della disuguaglianza: nell'affermare che ogni giovane può agire liberamente determinando la propria biografia non si tiene conto delle ineguali condizioni di partenza determinate dalle strutture sociali peculiari di ogni contesto. Woodman si è espresso invece in difesa di Beck sostenendo che, negli studi sui giovani, vi sia stato un uso improprio e semplicistico del lavoro teorico di Beck («una scarsa caricatura», Woodman 2009, 243). Secondo il sociologo australiano, Beck è stato erroneamente indicato come teorico dell'*agency* quando in realtà al centro delle sue teorie vi è il mutamento sociale e non la risposta dei soggetti a questo:

---

9. L'individualizzazione è intesa come un processo storico-sociale che vede la progressiva emancipazione del singolo dai vincoli sociali tradizionali. Per Beck gli schemi interpretativi forniti dalla famiglia e dalle istituzioni non hanno più valore nella società contemporanea dove l'individuo è chiamato a un lavoro di riadattamento e responsabilizzazione nei confronti del proprio percorso biografico. Tale compito comporta un atteggiamento riflessivo in quanto spetta all'individuo e a lui soltanto scegliere a quale situazione aderire [Beck 1986].

il concetto di *choice biography*, che Woodman sostiene essere presente una sola volta nel testo di Beck, descrive una situazione per cui l'individuo deve strutturare, in maniera autonoma, il suo percorso biografico. Di fatto però una biografia fai-da-te è sempre una biografia del rischio, non necessariamente una biografia intrapresa per scelta [Beck e Beck-Gernsheim 1996, 25 cit. in Woodman 2009, 245]: la modernità non genera capacità di *agency* la richiede proprio in ragione dell'incertezza, del rischio e delle disuguaglianze intrinseche alla società contemporanea. «Come molti notano all'interno degli studi sui giovani il concetto di individualizzazione di Beck riguarda un nuovo senso di azione attraverso il quale le persone devono plasmare la loro vita. Tuttavia ciò che viene a mancare, e si presumerebbe il contrario, è che questa gestione attiva della vita è richiesta alla maggior parte di coloro che hanno meno risorse, non è quindi un privilegio di chi ne ha di più» [traduzione nostra Woodman 2010, 738] stando a Woodman, Beck, si riferisce all'*agency* come a una caratteristica necessaria per affrontare la nuova modernità: i singoli non hanno il privilegio di scegliere consapevolmente i loro destini plasmandoli sui loro desideri, le decisioni sono prese rapidamente e senza garanzia in un mondo tutt'altro privo di strutture e che allo stesso tempo non fornisce riferimenti istituzionali [Spanò 2018, 91].

Nonostante i tentativi di teorie "*middle ground*"<sup>10</sup>, al crocevia tra le due posizioni, il dialogo è rimasto stazionario fino alla proposta del sociologo Steven Threadgold che preferisce non schierarsi con nessuno dei due "litiganti" ritenendo che Roberts abbia travisato l'apporto di Beck alla sociologia dei giovani e Woodman sia poco attento alle disuguaglianze socio-economiche [Threadgold 2011, 383]. In questo stallo l'intuizione del sociologo australiano è quella di ricorrere all'armamentario teorico di Bourdieu [cfr. Threadgold 2009] i cui concetti di capitale e habitus, seppur non concepiti in funzione di un'analisi della condizione giovanile, possono risultare validi strumenti interpretativi per guardare alle disuguaglianze contemporanee in termini di produzione, riproduzione e, soprattutto, esperienza di esse [Threadgold 2011, 384]. Threadgold ripropone

---

10. Ad esempio, la proposta di Karen Evans di guardare all'agire dei giovani in relazione al gruppo sociale sociale di appartenenza (*bounded agency*). Per la sociologa inglese l'azione nel presente è determinata dalle esperienze passate, dalla percezione delle possibilità intraviste nel futuro e dallo scenario in cui si agisce, l'*agency* è dunque socialmente situata nel senso in cui è legata al contesto ma è non totalmente dipendente da quest'ultimo [Evans 2007].

l'appello di Beck a pensare le forme di capitale nel contesto transnazionale [Beck 2002, 33 cit. in Threadgold 2011, 384] per portare avanti un'analisi comparativa in grado di delineare più precisamente il panorama di ineguaglianza ed esclusione. Le disparità di capitale che sopraggiungono al confronto tra contesti nazionali complessificano lo scenario permettendo, a chi si occupa di studi sui giovani, di valutare ulteriori fattori oltre ai limiti strutturali: i legami sociali, la trasmissione di capitale, la capacità di trasformare una risorsa in un'altra.

Habitus è invece proposto come concetto euristico altamente produttivo per descrivere l'insieme di principi che generano e organizzano l'attività (*practice* in Threadgold 2009, 36) consentendo agli individui di far fronte a situazioni impreviste e in continua evoluzione, tali principi, non presuppongono una mira cosciente a un fine, ma sono il risultato dell'interiorizzazione delle strutture esterne poiché l'individuo reagisce alle sollecitazioni del campo in maniera sistematica [Threadgold 2009, 37]. I concetti bourdieusiani sono quindi mobilitati in quanto preziosi strumenti di ricerca per comprendere i molteplici rischi reali e percepiti che i giovani devono affrontare, la diversa intensità con cui vengono vissuti e i metodi di negoziazione [Threadgold 2011, 388].

Il ricorso a Bourdieu è importante non solo perché mette d'accordo i due esponenti del dibattito, ma anche perché costituisce il superamento della logica binaria che oppone struttura e *agency* [Roberts 2012, 399] permettendo di guardare ai modi in cui i giovani propongono strategie e forme di resistenza a un contesto difficile, come scrive Spanò:

Questa lettura alternativa dei due autori (...) può consentire agli studi sui giovani di fare un grande passo in avanti nel riconoscere che, nel persistere delle diseguaglianze, possono emergere nuove forme di management dei limiti strutturali, i cui esiti sono incerti, e che Bourdieu può offrire un importante contributo all'analisi della diversa capacità di adattamento dei giovani della tarda modernità (...). Se la tesi della conciliabilità sostenuta da Threadgold appare largamente condivisibile (una volta assolto che Beck non è il sociologo della choice biography e Bourdieu non è il teorico dell'immobilità sociale), la conciliazione di Beck e Bourdieu (intesi come emblematici rispettivamente del cambiamento e della riproduzione) appare addirittura necessaria in un contesto in cui tanto la portata del cambiamento quanto la persistenza dei meccanismi di riproduzione sono incontestabili [Spanò 2018, 94-96].

### 3. *Agency e strutture*

Il concetto di *agency* nasce in concomitanza con il riconoscimento dell'influenza delle strutture sociali sulle possibilità e sulle scelte di vita, influenza che, lungi dall'essere completamente deterministica, va ridimensionata in funzione della capacità di agire degli individui. Si tratta dunque di un tema particolarmente importante quando si studiano i giovani poiché contribuisce a comprendere il modo in cui essi reagiscono e rispondono alle influenze strutturali prendendo decisioni, elaborando nuove esperienze, smarcandosi dall'etichetta di vittime o passivi della crisi. Tuttavia, all'interno degli studi sui giovani il concetto di *agency* è piuttosto confuso in quanto non ne esiste una definizione univoca, secondo l'ormai nota metafora dei sociologi australiani Coffey e Farrugia (2014) l'*agency* è assimilabile a una *black-box*, una scatola contenente diversi significati e posizioni eterogenee. Se da una parte ciò è sintomo della ricchezza del concetto e del suo potenziale come strumento di comprensione della condizione giovanile, dall'altra ciò crea non pochi problemi di definizione, pertanto si ritiene necessario un breve paragrafo di approfondimento prima di passare alla questione della mobilità al prisma tra *agency* e strutture.

La proposta di Coffey e Farrugia è quella di guardare all'*agency* come a un processo generativo non intrinseco al soggetto ma compreso nella sua interazione con il contesto [ivi, 470]: l'*agency* non è opposizione alle strutture ma il percorso mediante il cui le soggettività dei giovani si costruiscono in relazione al loro coinvolgimento nelle condizioni che fronteggiano. In questo senso la capacità di azione non ricade completamente sul soggetto capace o meno a far fronte ai limiti del contesto ma si considerano proprio tali limiti, dall'interazione con i quali si costituiscono nuove soggettività personali o collettive (o generazionali). In questo modo si predispongono un collegamento teorico tra l'ambiente sociale dei giovani, le identità che si sviluppano al suo interno e la maniera in cui le loro decisioni e le loro forme di auto-espressione contribuiscono alla produzione di questi contesti strutturali.

La spiegazione dell'*agency* non può ridursi a una forza opposta agli impedimenti, deve andare oltre per comprendere il modo in cui identità e pratiche vengono negoziate con i limiti stessi [ivi, 472].

Nella stessa direzione va la sociologa italiana Paola Rebughini (2019) risolvendo la tensione tra *agency* e vulnerabilità, parole che designano situazioni opposte – l'ultima è generalmente associata a una persona incapace di proteggersi da for-

me di controllo mentre la prima implica autonomia e intenzionalità – ma sono in realtà l’una parte dell’altra poiché l’*agency* non è scontro ma incontro dell’individuo con le costrizioni dell’ambiente sociale e materiale: non vi è il sopravvento del soggetto sulle strutture o viceversa, vi è una negoziazione in cui entrambi vengono ridefiniti, la vulnerabilità domanda dunque *agency*. La sociologa italiana cala questo binomio negli studi sui giovani: «Si può individuare una forma di vulnerabilità generazionale per i giovani che negli ultimi dieci anni hanno vissuto le conseguenze della crisi economica e le insidie dell’economia materiale» [traduzione nostra *ivi*, 6], la precarietà e l’incertezza, caratteristiche delle generazioni contemporanee, a parere di Roberts (2012), contraddistinguono l’esperienza di essere giovane oggi determinando una condizione di vulnerabilità da cui però emerge la capacità di *agency* per “contrattare” i limiti del contesto e rispondere in maniera creativa. Rebughini avanza una prospettiva che non si limita a guardare ai giovani in termini di vittimismo e vulnerabilità, ma tiene anzi conto delle pratiche di *agency* che nascono dal confronto con l’incertezza, guardando alla precarietà che caratterizza la condizione giovanile in termini di competenze personali e autogestione, di abilità di saper cogliere le opportunità e muoversi nella crisi pur rimanendo coscienti dei limiti che continuano a interferire con le scelte biografiche: più che una scelta l’*agency* è una necessità per i giovani<sup>11</sup> [*ivi*, 7]. Si costituiscono quindi nuove relazioni tra attività e passività, tra capacità di costruire la realtà ed esserne condizionati, tra *agency* e vulnerabilità<sup>12</sup> [*ibidem*].

Considerare l’*agency* come risposta alla vulnerabilità e non come opposta a questa significa anche riflettere sulle tattiche messe in campo per affrontare gli impedimenti strutturali, comprendere le nuove pratiche e le forme di solidarietà. La precarietà che caratterizza la condizione giovanile è dunque analizzabile in termini di competenze personali e autogestione, nell’abilità di saper cogliere le opportunità e muoversi nella crisi.

---

11. Quanto appena detto si può ricollegare all’interpretazione che Woodman dà di Beck sostenendo che l’individualizzazione è una necessità: deriva infatti dalle condizioni precarie per cui l’individuo deve far fronte da solo alle problematiche che ha davanti nel costruirsi il proprio percorso biografico senza potersi appoggiare alle istituzioni.

12. A sostegno alla sua analisi Rebughini si avvale di una ricerca empirica i cui risultati confermano quanto scritto: i giovani intervistati, precari o disoccupati, non si ritengono vulnerabili ma in grado di far fronte ai vincoli della situazione rispondendo in modo creativo alle sfide contemporanee. Paradossalmente più la situazione è precaria più si ha fiducia nell’*agency* personale.

#### 4. Conclusioni: la mobilità tra *agency* e strutture

Questa breve rassegna di studi sui giovani porta a concludere con il tema della mobilità, elemento, come si è scritto, pervasivo di molte biografie contemporanee e degli studi più recenti. La mobilità è infatti da intendersi come caratteristica generazionale [Raffini 2014] dato che, rispetto alle generazioni precedenti, ad oggi i giovani si muovono molto di più e in modo diverso<sup>13</sup> scegliendo prevalentemente forme di mobilità di corta durata per motivi non solo lavorativi ma anche di studio e specializzazione o, in alcuni casi, di ricerca di sé stessi (quello che Van de Velde ha chiamato *ego-trip*, 2008). L'importanza della mobilità è stata riconosciuta anche dagli studi sulle transizioni per cui si è parlato di mobilità come *turning point* [Cuzzocrea e Mandich 2015], punto di svolta, nelle transizioni verso l'età adulta dato che per molti giovani rappresenta una tappa importante - seppur non universale - nel percorso di crescita. Dal punto di vista culturale non mancano infine riferimenti alla cultura della mobilità e alle sue diverse forme di espressione [Bettin-Lattes e Bontempi 2008, Cicchelli 2012, Cicchelli e Ottobre 2017].

Allo stesso modo, la mobilità, si pone al crocevia tra *agency* e strutture risultando un fenomeno per certi versi ambiguo: molti dei giovani che si spostano hanno interiorizzato la facilità nel varcare le frontiere, intraprendono esperienze internazionali mossi dalla voglia di sperimentare e mettersi alla prova tipica della giovinezza; il rovescio della medaglia è che per altri l'impulso alla partenza è dato dall'esperienza della precarietà per cui si tratta di una mobilità non sempre scelta e soprattutto di difficile attuazione.

Nel discorso pubblico tale ambiguità si riflette in due narrazioni contrapposte: la prima caratterizzata da entusiasmo e speranza per i giovani mobili, la seconda che guarda con preoccupazione alla mobilità come fuga [per il caso italiano cfr: Bichi, Leone, Morelli 2022].

Il confine tra scelta e obbligo risulta di difficile definizione [Raffini 2014, 156] dato che, per alcuni, la mobilità diventa una strategia per aggirare i limiti di un contesto sfavorevole: scegliere di partire in questo caso può intendersi come una forma di *agency* nel senso inteso da Rebughini, derivata dalla vulnerabilità, in

---

13. Occorre difatti specificare che la mobilità geografica si declina in forme differenziate secondo la distanza (migrazioni interne o esterne allo stesso paese), la durata (periodi provvisori o definitivi) e la tipologia (mobilità di studio, di lavoro, di scoperta, ecc.).

quanto è attuata in risposta a condizioni precarie, a un contesto dove altrimenti sarebbe negata<sup>14</sup> [Cuzzocrea e Mandich 2016].

Già nel 2016 l'Istituto Toniolo sottolineava come, soprattutto in Italia, la scelta di andare all'estero è intesa soprattutto come «una necessità per trovare migliori opportunità di vita e lavoro» [Balduzzi e Rosina 2016]. Di maniera coerente, i progetti di vita immaginati dai giovani includono il desiderio di spostarsi, di emigrare dal proprio luogo di origine [Cuzzocrea e Mandich 2016, 1; cfr: Camozzi, Grüning e Gambardella 2021] tanto che la mobilità italiana, calcolata in termini di iscritti all'AIRE (quindi a lungo termine e/o definitiva) è aumentata dal 2006 al 2019 del 70,2% interessando i giovani prima di tutto: il 40,6% dei migranti ha tra i 18 e i 34 anni [Licata e Pasqualini 2020, 161].

La mobilità, a lungo o corto termine, diventa per molti un'esigenza: intraprendere un percorso di vita internazionale può essere inteso come forma di *agency* in quanto sforzo individuale per fronteggiare un determinato contesto sociale, tuttavia, per intraprendere tale percorso il giovane deve mettere in atto una negoziazione con i limiti strutturali presenti nel contesto (una cultura familiare o sociale contraria alla mobilità, la mancanza di aiuti o risorse economiche, ecc.).

Due proposte risultano utili ai fini di un'analisi capace di considerare il processo riflessivo dove matura la scelta della mobilità e le risorse messe in campo per poter partire. Per quanto riguarda la prima si fa riferimento al concetto di *spatial reflexivity* [Cairns 2014] espressione con la quale il sociologo inglese David Cairns intende una forma di riflessività spaziale che tiene insieme progetto di vita e dimensione geografica. In questo processo occorre considerare quali siano i *push* e *pull factors* [Cairns *et al.* 2012]: ciò che spinge a lasciare il paese di provenienza e ciò che attira altrove, considerando elementi di varia natura come la scarsità di offerta lavoro, l'incoraggiamento e la libertà da parte della famiglia (*push factors*), le migliori condizioni di lavoro e vita (*pull factors*) ecc.

---

14. Scrivono infatti le sociologhe italiane Cuzzocrea e Mandich: «l'agency è negata nel senso in cui la volontà di muoversi suggerisce che nessuna azione è vista come possibile o desiderabile nel proprio contesto, ma è anche messa in atto nel senso che muoversi (o immaginare la mobilità) è un modo per esprimere una qualche forma di controllo sul futuro, qualche speranza che i desideri siano visti come possibili (almeno) da qualche altra parte» (traduzione nostra, 2015, 3.)

Il secondo strumento permette invece di considerare, nei percorsi individuali, il modo in cui la mobilità è stata messa in atto, quali risorse il giovane ha dovuto mobilitare. Si tratta dunque di recuperare la proposta di Threadgold (2011) di trasporre il concetto di capitale bourdieusiano nella sociologia dei giovani applicandolo allo studio della mobilità.

Per fornire un esempio di quanto appena scritto si accenna bevante a una ricerca qualitativa<sup>15</sup> portata avanti dall'autrice nell'ambito della tesi di dottorato su giovani in Erasmus, considerando dunque, la mobilità di corta durata. Nonostante si tratti di una mobilità non definitiva, molti studenti intervistati raccontano di aver scelto questa opzione sia per acquisire conoscenze e competenze che non avrebbero avuto modo di ottenere nella sede di residenza, sia per “guardarsi intorno” e acquisire maggior confidenza con la mobilità in maniera tale da pensare a un trasferimento di lunga durata al termine degli studi, ognuno di loro ha espresso valide motivazioni raccontando il percorso riflessivo che li ha portati a compiere tale scelta valutando attentamente la meta scelta in relazione alle loro necessità (un corso particolare in un'università europea, la necessità di imparare una lingua specifica, la mancanza di lezioni su determinate tematiche nell'università di appartenenza o il bisogno di “imparare a vivere da soli”). Dalla ricerca compiuta sembrerebbe dunque che partire per un'esperienza Erasmus sia una scelta che riguarda il percorso biografico più ampio e non solo un breve periodo all'estero generalmente associato a svago e divertimento.

Successiva alla scelta di partire è la riflessione sul come concretizzare l'esperienza dato che i fondi europei a disposizione per ogni studente non sono sufficienti a coprire i mesi di vita all'estero. Valutare dunque i diversi tipi di capitale impiegati dai giovani per partecipare all'Erasmus permette di spezzare il legame tra risorse economiche familiari e scelta di mobilità; il capitale economico assume forme differenti (lavorare prima o durante la mobilità, cercare e applicare per borse di studio di varia natura), allo stesso modo le altre forme di capitale concorrono per facilitare la partecipazione all'esperienza: le relazioni presenti sul luogo possono diventare una risorsa per trovare affitti meno cari, dividere appartamenti, ecc. (capitale sociale), le competenze personali (linguistiche, musicali, ecc.) possono

---

15. Tale ricerca si è sviluppata tra il 2019 e il 2022, il materiale empirico è composto da 60 interviste semi-strutturate a giovani in mobilità Erasmus nella città di Parigi e di Perugia.

essere trasformate in fonti di guadagno proponendo, ad esempio, lezioni private (capitale culturale)<sup>16</sup>.

Il quadro empirico risultante dalla ricerca su giovani in Erasmus mette in evidenza come, per più della metà degli studenti intervistati, la mobilità sia una scelta che deriva da riflessioni sul percorso di vita in senso lato, sulle proprie potenzialità in relazione ai limiti personali o strutturali. Per molti partire significa avere l'opportunità di acquisire conoscenze ed esperienze che permetteranno un indomani di essere più competitivi e preparati per il mercato del lavoro. Questa scelta si scontra spesso con i limiti del contesto da cui i giovani provengono (famiglie che non possono o sono contrarie all'esperienza, università e istituzioni che non hanno fondi per integrare le borse di studio Erasmus), ma proprio con questi limiti i giovani intervistati per questa ricerca hanno negoziato trovando soluzioni creative, sfruttando varie forme di capitale. In questa negoziazione si colloca la relazione tra capacità di *agency* e strutture costitutive di soggettività individuali e collettive.

In conclusione, comprendere il rapporto tra capacità di *agency*, strutture e mobilità può servire a mettere in luce la volontà dei giovani di rispondere ai limiti strutturali<sup>17</sup>, allo stesso tempo può essere una chiave di lettura per cogliere il senso che i giovani attribuiscono alla mobilità sia a livello collettivo di generazione che a livello personale per il proprio percorso di vita.

### *Bibliografia*

Anderson, N.  
1923, *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*, University of Chicago Press, Chicago. trad. it. 2011, *Il vagabondo. Sociologia dell'uomo senza dimora*, Donzelli, Roma.

---

16. Allo stesso modo il concetto di capitale può essere utile per valutare al momento del rientro le acquisizioni del periodo all'estero in termini di competenze, conoscenze, legami sociali e risorse economiche.

17. I processi di costituzione dell'*agency* sono cruciali per i giovani europei, soprattutto italiani, data la carenza di opportunità, l'incertezza generale e un discorso pubblico che ribadisce la scarsa volontà dei giovani piuttosto che la loro capacità di azione [Leccardi 2005; Leccardi e Ruspini 2006].

Arnett, J. J.

2000, *Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties*, in "American Psychologist", v. 55, n. 5, pp. 469-480.

Balduzzi, P., Rosina, A.

2016, *Studio e lavoro senza confini: generazione mobile*, in Istituto Giuseppe Toniolo, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2016*, Il Mulino, Bologna.

Beck, U.

1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Francoforte, trad. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.

2002, *The cosmopolitan society and its enemies*, in "Theory, culture & society", n. 19 (1/2), pp. 17-44.

Beck, U., Beck-Gernsheim, E.

1996, *Individualization and precarious freedoms: perspectives and controversies of a subject-oriented sociology*, in P. Heelas, S. Lash, P. Morris (a cura di), *Detraditionalization: critical reflections on authority and identity*, MA: Blackwell, Cambridge, pp. 23-48.

Bertolini, S. (a cura di)

2018, *Giovani senza futuro? insicurezza lavorativa e autonomia nell'Italia di oggi*, Carocci, Roma.

Bettin-Lattes G., Bontempi M. (A cura di)

2008, *Generazione Erasmus? l'identità europea tra vissuto e istituzioni*, Firenze University Press, Firenze.

Bichi, R., Leone, S., Morelli, N.

2022, *Mobilità: Vissuto, desideri e prospettive di «altrove»*, in *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2022*, Il Mulino, Bologna.

Biggart, A., Walther, A.

2006, *Coping with Yo-Yo-Transitions. Young Adults' Struggle for Support, between Family and State in Comparative Perspective* in C. Leccardi, E. Ruspini (a cura di), *A New Youth? Young People, Generations and Family Life*, Ashgate, Aldershot, pp. 41-62.

Brannen, J., Nilsen, A.

2005, *Individualisation, Choice and Structure: A Discussion of Current Trends in Sociological Analysis*, in “Sociological Review”, n. 53, 3, pp. 412 - 428.

Bynner, J.

2010, *British Youth Transitions in Comparative Perspective*, in “Journal of Youth Studies”, v. 4, n. 1, pp. 5-23.

Bynner, J., Chisholm, L., Furlong, A.

1997, *Youth, Citizenship and Social Change in a European Context*, Ashgate Publishing Limited, Farnham (ed. 2018).

Cairns, D.

2014, *Youth transitions, international student mobility and spatial reflexivity: being mobile?*, Palgrave Macmillan, Londra.

Cairns D., Growiec, K., Smyth J.

2012, *Spatial Reflexivity and Undergraduate Transitions in the Republic of Ireland after the Celtic Tiger*, in “Journal of Youth Studies”, 15, 7, pp. 841-857.

Cairns, D., Cuzzocrea, V., Briggs, D., Veloso, L.

2017, *The Consequences of Mobility: Reflexivity, Social Inequality and the Reproduction of Precariousness in Highly Qualified Migration*, Palgrave Macmillan, Londra.

Camozzi, I., Grüning, B., Gambardella, M.G.

2021, ‘*Sentivo che stavo facendo la cosa giusta*’. *Aspettative di mobilità geografica e traiettorie socio-culturali degli studenti e delle studentesse in Italia*, in “Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali”, 11, 22, pp. 187-201.

Cicchelli, V.

2012, *L'esprit cosmopolite, voyages de formation des jeunes en Europe*, Presses de Sciences Po, Parigi.

Cicchelli, V., Octobre, S.

2017, *L'amateur cosmopolite. Goût et imaginaires culturels juvéniles à l'ère de la globalisation*, Ministère de la Culture – DEPS, Parigi.

Cohen, P.

2003, *Mods and shockers: youth cultural studies in Britain*, in A. Bennett, M. Cieslik, S. Miles (a cura di), *Researching Youth, Basingstoke*, Palgrave Macmillan, Londra, pp. 29-51.

Cohen, P., Ainley, P.

2000, *In the country of the blind: youth studies and cultural studies in Britain*, in "Journal of Youth Studies", v. 3, n.1, pp. 79-96.

Côté, J. E.

2000, *Arrested Adulthood: The Changing Nature of Maturity and Identity*, New York Univ. Press, New York.

Coffey J., Farrugia D.

2014, *Unpacking the Black Box: The Problem of Agency in the Sociology of Youth*, in "Journal of Youth Studies", 17, 4, pp. 461-474.

Cuzzocrea V., Mandich G.

2015, *Students' Narratives of the Future: Imagined Mobili- ties as Forms of Youth Agency* ?, in "Journal of Youth Studies", 19, 4, pp. 552-567.

Dwyer, P., Wyn, J.

2001, *Youth, Education and Risk Facing the Future*, Routledge, Londra.

Evans, K.

2007, *Concepts of Bounded Agency in Education, Work, and the Personal Lives of Young Adults*, in "International Journal of Psychology", v. 42, n. 2, pp. 85-93.

Furlong, A., Caramel, F.

2007, *Young People and Social Change: New Perspectives*, Open University Press, Buckingham.

Galland, O.

2000, *Entrer dans la vie adulte : des étapes toujours plus tardives, mais resserrées*, in "Economie et statistique", n. 337, 1, pp. 13-36.

Incorvaia, A., Rimassa, A.,  
2006, *Generazione mille euro*, Rizzoli, Segrate.

Istituto Giuseppe Toniolo.  
2016 *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2016*, Il Mulino, Bologna.  
2020 *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2020*, Il Mulino, Bologna.  
2022 *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2022*, Il Mulino, Bologna.

Leccardi, C.  
2005, *Facing Uncertainty: Temporality and Biographies in the New Century*, in “Young”,  
13, 2, pp. 123-146.

Leccardi C., Ruspini E. (a cura di)  
2006, *A New Youth? Young People, Generations and Family Life*, Routledge, Londra-  
New York.

Licata, D. Pasqualini C.,  
2020, *L'Italia delle partenze al di là delle origini: i Millennials, Expat nativi-cosmo-  
polititi*, in *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2020*, Il Mulino,  
Bologna.

Mannheim, K.  
1928, *Das Problem der Generationen*, in *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, n.  
7. trad. it. *Il problema delle generazioni*, in “Sociologia della conoscenza”, pp.  
323-371, Bari, 1974.

Merico, M.  
2004, *Giovani e società*, Carocci, Roma.

Mørch, S., Andersen, H.  
2006, *Individualization and the Changing Youth Life* in C. Leccardi, E. Ruspini (a  
cura di) *A New Youth? Young People, Generations and Family Life*, Ashgate,  
Aldershot.

Pitti, I., Tuorto, D.  
2021, *I giovani nella società contemporanea*, Carocci, Roma.

Raffini, L.

2014, *Quando la Generazione Erasmus incontra la Generazione Precaria. La mobilità transnazionale dei giovani italiani e spagnoli*, in “OBETS. Revista de Ciencias Sociales”, 9, 1, pp. 139-165.

Rebughini, P.

2019, *A vulnerable generation? Youth agency facing work precariouness*, in “Papeles del CEIC”, 1, pp. 1-17.

Roberts, S.

2010, *Misrepresenting ‘Choice Biographies’?: A Reply to Woodman*, in “Journal of Youth Studies”, n. 13, 1, pp. 137-149.

2012, *One step forward, one step Beck: a contribution to the ongoing conceptual debate in youth studies*, in “Journal of Youth Studies”, n. 15, 3, pp. 389-401.

Santambrogio, A. (a cura di)

2002, *Giovani e generazioni in Italia: le rappresentazioni sociali dei giovani sulla stampa, 1960-2002*, Margiacchi-Galeno, Perugia.

Sciolla, L.

2018, *La pluralità dei nuovi modelli sociali emergenti in Europa*, in «Europa: Culture e Società» volume: Europa, pp. 351-355, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

Sciolla, L., Torrioni, P.

2019, *Il paradosso dei giovani: autonomia culturale e dipendenza sociale*, in “Italia contemporanea”, 2018/288, pp. 153-171.

Spanò, A.

2018, *Studiare i giovani nel mondo che cambia: concetti, temi e prospettive negli Youth Studies*, Franco Angeli, Milano.

Thomas, W. I.

1923, *The Unadjusted Girl: with cases and standpoint for behavioral analysis*, Brown and Company, Boston.

Thrasher, F. M.

1927, *The gang: a study of 1,313 gangs in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago.

Threadgold, S.

2009, *Youth and Habitus at Three Australian Schools: Perceptions of Ambitions, Risks and the Future in Reflexive Modernity*, Thesis submitted in fulfilment of the requirements for award of the degree of Doctor of Philosophy, University of Newcastle.  
2011, *Should I pitch my tent in the middle ground? On 'middling tendency', Beck and inequality in youth sociology*, in "Journal of Youth Studies", v. 14, n. 4, pp. 381-393.

Van de Velde, C.

2008, *Devenir adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, PUF, Parigi.

Woodman, D.

2009, *The Mysterious Case of the Pervasive Choice Biography: Ulrich Beck, Structure/ Agency, and the Middling State of Theory in the Sociology of Youth*, in "Journal of Youth Studies", n. 12, 3, pp. 243-256.

2010, *Class, Individualisation and Tracing Processes of Inequality in a Changing World: A Reply to Steven Roberts*, in "Journal of Sociology", n. 13, 6, pp. 737-746.

Woodman, D., Bennet,

2015, *Youth Cultures, Transitions, and Generations. Bridging the Gap in Youth Research*, Palgrave Macmillan, Londra.

Wyn, J., Woodman, D.

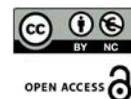
2006, *Generation Youth and Social Change in Australia*, in "Journal of Youth Studies", v. 9, n. 5, pp. 495-514.

**Alessandra Polidori** è collaboratrice scientifica all'interno dell'SFM (Forum suisse pour l'étude des migrations et de la population) dell'Università di Neuchâtel e ricercatrice associata al laboratorio LAP (Laboratoire d'Anthropologie Politique) dell'EHESS. Ha terminato una tesi di dottorato su giovani e mobilità in cotutela tra l'Università di Perugia e all'EHESS di Parigi.

## **BIBLIOGRAFIA DI FRANCO CRESPI**

---

A cura di: Ambrogio Santambrogio



AMBROGIO SANTAMBROGIO

## Bibliografia di Franco Crespi

### 1. Libri

1964

*La sociologia come scienza e la teoria dell'azione sociale*, Giuffr , Milano.

*Adattamento e integrazione. Analisi sociologica di alcuni aspetti del processo di industrializzazione in un'area del Mezzogiorno*, Giuffr , Milano.

1968

*Religione e pregiudizio* (con altri), Cappelli, Bologna.

*Aspetti sociologici di una politica del tempo libero*, ENAL, Roma.

1972

*Religion y Prejuicio* (con altri), Ed. Sigueme, Salamanca.

1973

*Scelte televisive e dinamiche familiari* (con altri), RAI, Roma.

1974

*L'uomo senza dimora*, Sapere, Milano.

*Teoria sociologica e socializzazione del potere*, FrancoAngeli, Milano.

*Universitari oggi* (ricerca in collaborazione con International Social Sciences Council di Parigi), Armando Armando, Roma.

*Analisi dell'ordine dei frati minori cappuccini* (con altri), Etas Kompas, Milano.

1975

*Il lavoro a domicilio. Il caso dell'Umbria* (con altri), De Donato, Bari.

1978

*Esistenza e simbolico. Prospettive per una cultura alternativa*, Feltrinelli, Milano.

*Tecniche di comunicazione in comunità rurali* (con altri), Edagricole, Bologna.  
*Teoria dei bisogni e critica delle istituzioni* (a cura di), Annali della Facoltà di Scienze Politiche, a.a. 1977-78, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, 1, Perugia.

1981

*I nodi dell'autogestione* (a cura di), De Donato, Bari.

1982

*Mediazione simbolica e società*, FrancoAngeli, Milano.

1983

*Imprenditorialità e piccola e media industria. Il caso dell'Umbria* (con altri), FrancoAngeli, Milano.

*Médiation symbolique et société*, Librairie des méridiens, Paris.

1985

*Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna.

1987

*Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea* (a cura di), FrancoAngeli, Milano.

*Conoscenza sociale e servizio sociale* (a cura di), FrancoAngeli Milano.

1988

*Le strategie delle minoranze attive* (a cura di, con A. Mucchi Faina), Liguori, Napoli.

1989

*Azione sociale e potere*, il Mulino, Bologna.

*Sociologia e cultura. Nuovi paradigmi teorici e metodi di ricerca nello studio dei processi culturali* (a cura di), FrancoAngeli, Milano.

1990

*Influenza senza potere. Minoranze attive e mezzi di comunicazione di massa in Umbria* (con A. Mucchi Faina), RAI-VQPT, Roma.

1991

*Etica e scienze sociali* (a cura di), Rosenberg & Sellier, Torino.

1992

*Azione sociale e pluralità culturale* (a cura di), FrancoAngeli, Milano.

*Social Action and Power*, Blackwell, Oxford.

1993

*Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.

1994

*Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna (nuova edizione interamente riveduta).

*Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli Editore, Roma.

1996

*Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Bari.

*Multiculturalismo e democrazia* (a cura di, con R. Segatori), Donzelli, Roma.

*Aprender a existir*, Alianza Editorial, Madrid.

1997

*L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Donzelli, Roma.

*Acontecimiento y Estructura. Por una teoría del cambio social*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

*Manual de sociologia da cultura*, Editorial Estampa, Lisboa.

1998

*Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna (III edizione riveduta).

*Introduzione alla sociologia della conoscenza* (con F. Fornari), Donzelli, Roma.

1999

*Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

*A experiència religiosa na pós-modernidade*, EDUSC, Bauru.

2000

*La sociologia. Contesti storici e modelli culturali* (con P. Jedlowski, R. Rauty), Laterza, Bari.

*Introdução à la sociologia do conhecimento* (con F. Fornari), EDUSC, Bauru.

2001

*Solidarietà in questione* (a cura di, con S. Moscovici), Meltemi, Roma.

*La cultura politica nell'Italia che cambia* (a cura di, con A. Santambrogio), Carocci, Roma.

2002

*Le rappresentazioni sociali dei giovani in Italia* (a cura di), Carocci, Roma.

*Introduzione alla sociologia*, il Mulino, Bologna.

*Il pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

2003

*Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Bari (nuova edizione interamente riveduta).

2004

*Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Bari.

2005

*Sociologia del linguaggio*, Laterza, Bari.

*Tempo vola. L'esperienza del tempo nella società contemporanea* (a cura di), il Mulino, Bologna.

2006

*Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma.

2007

*Conoscenza e società*, Carocci, Roma.

2008

*Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna.

2013

*Esistenza come realtà. Contro il predominio dell'economia*, Orthotes, Napoli-Salerno.

*Emozioni e ragione nelle pratiche sociali* (a cura di, con Massimo Cerulo), Orthotes, Napoli-Salerno.

*Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione* (a cura di, con A. Santambrogio), Morlacchi, Perugia.

2014

*La maladie de l'absolu. L'origine du mal et la recherche du bien*, Editions Mimesos, Fano.

2015

*Pragmatisme existentiel. Eléments pour une théorie de l'agir social*, Morlacchi, Perugia.

2019

*Pourquoi la religion?*, Mimesis, France.

2022

*Il pensiero sociologico* (con M. Cerulo), il Mulino, Bologna.

## 2. *Dispense*

1962-64

*Appunti per una storia della sociologia*, voll. I, II, EIS, Roma.

1968

*Lezioni di sociologia*, EIS, Roma.

1972

*Lezioni di sociologia*, Betti, Perugia.

## 3. *Articoli, saggi, collaborazione a volumi, note e recensioni*

1957

*Recensione* al libro di V. Dudinzev, *Non si vive di solo pane*, Studi cattolici, 1.

1958

*Recensione* al libro di G. Papini, *Il giudizio universale*, Studi cattolici, 4.

*Recensione* al libro di A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, Studi cattolici, 5.

*Recensione* al libro di J. Daniélou, *Il mistero della storia*, Studi cattolici, 6.

*Recensione* al libro di R. Jungk, *Gli apprendisti stregoni*, Studi cattolici, 7.

Recensione al libro di M. Guilbert, V. Isambert Jamati, *Travail féminin et travail à domicile*, Sociologia, 2.

Recensione al libro di E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Sociologia, 3.

Recensione al libro di S. K. Selekman, B. M. Selekman, *Power and Morality in a Business Society*, Sociologia, 3.

Recensione al libro di D. Riesman, *The Lonely Crowd e Faces in the Crowd*, Sociologia, 4.

1959

Recensione al libro di R. Williams, *Culture and Society*, Sociologia, 1.

Recensione al libro di G. Myrdal, *Value in Social Theory. A selection of Essays on Methodology*, Sociologia, 1.

Recensione al libro di S. Z. Ehler, J. B. Morral, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Sociologia, 2.

*Il peccato nella letteratura francese*, in P. Palazzini (a cura di), *Il peccato*, ARES, Roma. *I cattolici e la questione razziale*, Studi cattolici, 11.

*L'infiltrazione comunista nell'America del Sud*, Studi cattolici, 11.

*Conclusioni sulla legge Merlin*, Studi cattolici, 11.

Recensione al libro di G. Tomasi di Lampedusa, *Il gattopardo*, Studi cattolici, 11.

Recensione al libro di S. Spender, *Gli intellettuali*, Studi cattolici, 12.

*Gioventù 1959: crisi di una libertà?*, Studi cattolici, 12.

*La "nuova ondata" ha paura di vivere*, Studi cattolici, 13.

*Cristianesimo e socialismo*, Studi cattolici, 13.

*Europa: cultura in pericolo. I problemi dell'Università spagnola*, Studi cattolici, 13.

*Economia e benessere*, Studi cattolici, 14.

*Matrimonio e famiglia. Il problema morale dell'adozione*, Studi cattolici, 14.

Recensione al libro di B. Russel, *Prima dell'apocalisse*, Studi cattolici, 14.

Recensione al libro di L. Mumford, *In nome della ragione*, Studi cattolici, 14.

Recensione al libro di H. Butterfield, *Cristianesimo e storia*, Studi cattolici, 14.

1960

Recensione al libro di B. Tecchi, *Gli egoisti*, Studi cattolici, 17.

Recensione al libro di M. Frish, *Homo faber*, Studi cattolici, 17.

*Vogliono fare della vita una scienza esatta*, Studi cattolici, 18.

*La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Studi cattolici, 21.

1961

*Recensione* al libro di J. Maritain, *Riflessioni sull'America*, Studi cattolici, 22.

*Recensione* al libro di M. Buber, *Il principio dialogico*, Studi cattolici, 22.

*Recensione* al libro di M. Buber, *L'eclissi di Dio*, Studi cattolici, 25.

*Recensione* al libro di S. Comes, *Responsabilità della cultura*, Studi cattolici, 26.

1963

*Recensione* al libro di AA.VV., *Theories of Society. Foundation of Modern Sociological Theory*, Rivista di Sociologia, 1.

*Il mondo di domani*, Rivista di Sociologia, 1.

*Recensione* al libro di F. Ferrarotti, *Il rapporto sociale nell'impresa*, Rivista di Sociologia, 1.

*Soggetto e sistema nell'analisi funzionale*, Rivista di Sociologia, 1.

*L'analisi dell'azione sociale in Vilfredo Pareto*, Rivista di Sociologia, 2.

1964

*Il problema della società nella fenomenologia di Husserl*, Rivista di Sociologia, 3.

*Recensione* al libro di C. Pellizzi, *Lineamenti di sistematica sociologica*, Rivista di Sociologia, 5.

*Lo schema analitico di riferimento per lo studio dell'azione sociale in Talcott Parsons*, Rivista di Sociologia, 4.

*Sociologia e filosofia*, Responsabilità del sapere, 72.

1965

*Félicite de Lamennais*, Studi cattolici, 48.

*Recensione* al libro di F. Ferrarotti, *Max Weber o il destino della ragione*, La Fiera Letteraria, 28 aprile.

*Recensione* al libro di F. Leonardi, *Operai nuovi*, Rivista di Sociologia, 6.

*I problemi posti dallo studio delle scienze sociali e umane*, Rivista di Sociologia, 6.

*Crisi del sacro, irreligione, ateismo*, Rivista di Sociologia, 6.

*Recensione* al libro di F. Alberoni, *Consumi e società*, Rivista di Sociologia, 7.

*Anomia senza crisi: primi risultati di una ricerca sul processo di industrializzazione nell'agro pontino*, Rivista di Sociologia, 8.

*La sociologia e l'unificazione del sapere*, in Atti del XX Congresso Nazionale di Filosofia, Perugia.

1966

*Il problema di una sociologia dell'azione di Alain Touraine*, Rivista di Sociologia, 11.

*Lavoro e tempo libero*, Questioni di Sociologia, La Scuola, Brescia.

*Ateismo e situazione sociale*, Sacra doctrina, 44.  
*Aspetti sociologici della stabilità della famiglia*, La famiglia italiana, ottobre-dicembre.  
*Sociologia e intervento sociale: il problema della religione nel cambiamento sociale*, in AA.VV., *Le scienze sociali e il problema dell'intervento sociale nella realtà italiana*, ISTISS, Roma.  
*Documentazione storica e attuale, pubblica e privata, diretta e indiretta*, in AA.VV., *Appunti di una metodologia della ricerca sociale*, ISTISS, Roma.  
*Servizi e attività di gruppo in una parrocchia urbana*, Orientamenti pastorali, XIV, 3.  
 Recensione al libro di V. Filippone, *Società e cultura in Max Scheler*, Giornale di Metafisica, marzo-giugno.

1967

*Aspetti del rapporto tra strutture urbanistiche e relazioni sociali in una borgata alla periferia di Roma*, Rivista di Sociologia, 13.  
*La sociologia e il problema della sicurezza sociale*, I problemi della sicurezza sociale, 3.  
*Esiste la sociologia?*, Rivista di Sociologia, 13.  
*Cultura e partecipazione sociale*, in AA.VV., *I cattolici italiani nei tempi nuovi della cristianità*, Atti del Convegno di Lucca, Roma.

1968

*Aspetti sociologici dell'attuazione del programma di sicurezza sociale in Italia*, I problemi della sicurezza sociale, 5.  
*Il processo di secolarizzazione: dalla dissacralizzazione alla religione*, in AA.VV., *Processo alla religione*, Mondadori, Milano.  
*La dinamica delle relazioni sociali nel contesto urbano (risultati di una ricerca in quattro quartieri di Roma)*, Rivista di Sociologia, 16.  
*Prospettive per una teoria sociologica, I*, Rivista di Sociologia, 17.  
*Aspetti sociologici della secolarizzazione*, Studi Sociali, 2.  
*Aspetti sociologici di una politica del tempo libero*, E.N.A.L., Roma.  
*Aspetti sociologici del problema del partito*, in Mastellone, Rossano, Crespi, *Studi di seminario sul partito politico*, Annali della Facoltà di Scienze Politiche, Università di Perugia.

1969

*Prospettive per una teoria sociologica, II*, Rivista di Sociologia, 18.  
*La società industriale*, Studi Sociali, 5-6.

*For a sociological Classification of Types of Ateism*, in *Actes de la X Conference Internationale de Sociologie Religiense*, C.I.S.R., Roma, pp. 177-194.

*Benessere, povertà e responsabilità collettiva nella società industriale*, *Idea*, XXV, 9-10.

1970

*La relazione di potere e l'analisi dei piccoli gruppi*, *Annali della Facoltà di Scienze Politiche*, Università di Perugia, 1968-70, 10.

*Società tecnologica e partecipazione sociale*, *Esso Rivista*, gennaio-febbraio.

*Evoluzione della famiglia ed etica sessuale nella società di domani*, *Futuribili*, 20-21.

*Partecipazione sociale e gruppi primari*, *Rivista di Sociologia*, VIII, 2.

*Il rapporto medico-assistito in un sistema di sicurezza sociale*, *I problemi della sicurezza sociale*, 5.

*L'uomo nel sistema di sicurezza sociale*, *I problemi della sicurezza sociale*, 5.

1971

*Il problema religioso e la classe operaia*, *Introduzione a Zulehner, Il problema religioso e la classe operaia*, Cinque Lune, Roma.

*Giovani operai del sud. Problemi di formazione e adattamento*, *Rivista di Sociologia*, IX, 1-2.

*La secolarizzazione nel mondo di oggi*, in *Atti Convegno Camaldoli, Humanitas*, 1-2.

*Partecipazione e società tecnologica*, *Esso Rivista*, XXIII, n. 2.

1972

*Impegno religioso e pregiudizio*, *Rivista di Sociologia*, 24.

*Aspetti metodologici dell'intervista televisiva*, RAI (Testo ciclostilato).

1973

*L'istituto religioso come fatto sociale*, *Introduzione a G. Scarvaglieri, L'istituto religioso come fatto sociale*, Ed. Laurenziane, Padova.

*Gioco e libertà*, *Rivista di Sociologia*, 25.

1974

*Comunicazione sociale e problemi della civiltà dell'immagine. Introduzione a E. De Marco, Comunicazione sociale e problemi della civiltà dell'immagine*, Ed. Adriatica, Bari.

*Il Referendum: un modo per nascondere gli errori*, *La famiglia*, VIII.

1975

*Esistenza e liberazione del simbolico*, Rivista di Sociologia, 30.*Partecipazione democratica e strutture di comunicazione sociale*, Informazione Radio-TV, 38.

1976

*Stratificazione sociale, classi e struttura del potere*, in A. Ardigò (a cura di), *Classi sociali e strati nel mutamento culturale*, La Scuola, Brescia.*Sesso e potere*, Corriere della Sera, 6 febbraio.*Rapporti di classe e socializzazione del potere*, Analisi e Documenti, 12.

1977

*Sessualità e dipendenza infantile*, Testimonianze, 1976-77.*Sociologia fenomenologica e critica sociale*, Rivista di Sociologia, 32.*La gioia di credere a niente*, Rivista di Sociologia, 32.

1978

*Aspetti socio-culturali del problema della droga tra i giovani*, Ministero P.I., Perugia.*Rassicuranti certezze*, il Messaggero, dicembre.

1979

*Mediazione e progetto sociale*, Mondoperaio, 3.*Foucault o il rifiuto della determinazione*, Aut Aut, 170-171.*Crisi del marxismo e problema della mediazione*, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, 2, Annali della Facoltà di Scienze Politiche, Perugia.*Autogestione come scelta politica*, Mondoperaio, 6.*Potere e mediazione culturale nella prospettiva autogestionaria*, Volontà, 4-5.*Kriza politickog zastupnistva i novi oblici participacije u Italji (La crisi della rappresentanza politica in Italia)*, Kulturni Radnik, 6, Zagreb.*Comunicazione interpersonale e comunicazione di massa*, in AA.VV., *Comunicazione e territorio*, RAI, Perugia.*Autogestione e mediazione istituzionale*, Atti del Convegno, Istituto Gramsci, Bologna.

1980

*Teoria sociologica e crisi della progettualità*, Sociologia e ricerca sociale, 1.*Finalità e problemi dell'autogestione*, L'Avanti, aprile.

*Metodo fenomenologico e sociologia*, Selesociologia, 2.

*Mediazione, norma, potere*, Volontà, 4.

*Cambiamento e rischio esistenziale*, in AA.VV., *Innovazione e resistenza al cambiamento*, Marsilio, Padova.

*Nuova marginalità e crisi ideale*, in G. Statera (a cura di), *Emarginazione e sovversione sociale*, Ediz. Politecnico, Roma.

Introduzione a P. Mancini, *Il manifesto politico. Per una semiologia del consenso*, ERI, Roma.

*L'autogestione fuori dall'utopia*, Atti del Convegno *Crisi politica, sindacato, autogestione*, Perugia.

1981

*L'eco dell'indicibile*, in U. Artioli, F. Bartoli (a cura di), *Il viandante e la sua orma*, Cappelli, Bologna.

*Radiotelevisione e cultura alternativa*, Informazione Radio TV, RAI, 1-6.

*Pouvoir et société*, Cahiers Internationaux de Sociologie, P.U.F., Paris, LXXI.

*Progetto sociale, differenza, utopia*, Volontà, 3.

*Considerazioni sul ruolo dell'assistente sociale e sul metodo del suo intervento*, Annali della Facoltà di Scienze Politiche a.a. 1980-81, 17, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, n.4, Perugia.

*Razionalità sostanziale e modello di sviluppo*, Intervento al Convegno *La società industriale metropolitana*, in Atti, FrancoAngeli, Milano.

*Sul rapporto fra etica e politico*, Sociologia e Ricerca Sociale, 5.

1982

*Psicologia delle folle e potere*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXIII, 1.

*Médiation symbolique et pouvoir*, Recherches sociologiques, 1-2.

Recensione al libro di J. Thompson, *Critical Hermeneutics*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXIII, 4.

*Autogestione e mediazione istituzionale*, in S. Bianchini (a cura di), *L'autogestione jugoslava*, FrancoAngeli, Milano.

*Mondi vitali e frammentazione del senso*, in G. Statera (a cura di), *Consenso e conflitto nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano.

1983

*Note sul politico e l'esperienza etica*, in M. Livolsi (a cura di), *Sociologia dei processi culturali*, FrancoAngeli, Milano.

*Assenza di fondamento e progetto sociale*, in G. Vattimo, P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

*Identità e potere soggettivo*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXIV, 1.

Recensione al libro di P. Bellasi, *Fantasmî di potere. Percorsi fra immaginario e simbolico*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXIV, 3.

*Le risque du quotidien*, Cahiers internationaux de Sociologie, LXXIV.

Prefazione a M. Maffesoli, *La conquista del presente*, IANUA, Roma.

*La paura del quotidiano*, Inchiesta, XIII, 61.

*Un ritorno alla teoria generale*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXIV, 4.

*Il concetto di sinistra e il problema del potere*, in *Strutture e identità*, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, 6, a.a. 1982-83, Perugia.

1984

Introduzione a L. Balestrieri, *L'informazione audiovisiva. Problemi di linguaggio*, ERI, Roma.

Prefazione a P. Montesperelli, *La maschera e il puzzle. I giovani fra identità e differenza*, Cittadella Editrice, Assisi.

1985

Recensione al libro di J. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXVI, 4.

*Tempo dell'attesa, tempo dell'attenzione*, in S. Quinzio (a cura di), *Tempo e apocalisse*, Spes, Milazzo.

*Modernità: l'etica dell'età senza certezze*, Mondoperaio, 4.

Recensione dei libri su Max Weber di Andreski, Dal Lago, Poggi, European Sociological Review, 3.

*La felicità come ricchezza interiore*, in M. Bianca (a cura di), *La felicità*, Marsilio, Padova.

*Per uscire dal 'Kitsch'*, Mondoperaio, 8-9.

Prefazione a A. M. Dell'Unto, A. Scarinci, *Giovani in provincia. Ricerca sociologica sulla condizione giovanile in Italia*, Città Nuova, Roma.

1986

- La paura di vivere*, in M. Bianca (a cura di), *Discorsi sulla solitudine*, Marsilio, Venezia.
- Bisogno di pace, ragioni della politica: conciliabilità o conflitto* (intervento alla Tavola rotonda del giugno 1985), *La Nottola*, V, 1-2, gennaio-agosto.
- Quell'oscuro oggetto della sociologia*, Quaderni di Sociologia, XXXII, 6.
- Elogio della negatività*, Micromega, 1.
- Osservanza delle regole e rapporto con le regole*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXVII, 3.
- Legittimazione, assenza di fondamento e teoria dell'agire comunicativo*, in R. Cipriani (a cura di), *La legittimazione simbolica*, Morcelliana, Brescia.
- Prefazione a AA.VV., I luoghi dell'identità*, FrancoAngeli, Milano.
- L'ambivalenza del potere*, Micromega, 4.
- Trasformazioni culturali e crisi della politica*, *Sociologia del diritto*, 2-3.
- Itinerari di vita di portatori di handicap*, (con altri), in *Mutamenti dello Stato sociale e Servizi sociali*, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, 8, *Annali della Facoltà di Scienze Politiche* 1984-85, 21, ESI, Napoli.

1987

- Perdita del senso ed esperienza religiosa*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '86*, Laterza, Bari.
- Struttura della comunicazione e azione sociale nell'ultimo Habermas*, *Stato e mercato*, 20.
- Prefazione a R. Rauty, Donne dirigenti in Umbria*, Quaderni Regione dell'Umbria, serie Consulta della Donna, 4, Perugia.
- Politiche sociali, servizi e formazione degli operatori sociali*, in F. Crespi, P. Guidicini, M. La Rosa (a cura di), *Conoscenza sociale e servizio sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Interpretare per conoscere: la teoria messa alla prova*, il Mulino, XXXVI, 341.
- Social Action and the Ambivalence of Communication: A Critique of Habermas's Theory*, *European Journal of Communication*, 2, SAGE, London.
- Secolarizzazione ed esperienza religiosa*, in P. Montesperelli (a cura di), *I cattolici nel moderno. Verso un nuovo integrismo?*, FrancoAngeli, Milano.
- Ideologia, potere e analisi del linguaggio*, in F. Crespi (a cura di), *Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano.

1988

- Sociologia dell'educazione. Teorie del cambiamento e orizzonte disciplinare. Introduzione*, *Scuola Democratica*, XI, 1.

- Ermeneutica e ricerca sociale*, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, 10, Annali della Facoltà di Scienze Politiche, 1986-87, 23, ESI, Napoli.
- Razionalità ed esperienza esistenziale nella teoria dell'azione*, in R. Cipriani, M. I. Maciotti (a cura di), *Omaggio a Ferrarotti*, Siases, Roma.
- Prefazione* a P. Lalli, *L'altra medicina e i suoi malati*, Clueb, Bologna.
- Perte du sens et expérience religieuse*, in G. Vattimo (a cura di), *La sécularisation de la pensée*, Editions du Seuil, Paris.
- La fine della secolarizzazione: dalla sociologia del progresso alla sociologia dell'esistenza*, Studi di Sociologia, XXVI, 1.
- The paradox of power*, in G. Hermet, H. Trindate (eds.), *The Paradoxes of Democracy*, Gian Publishing House, Delhi.
- Ritorno dell'attore sociale e postmoderno*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXIX, 3.
- Interpretazione e dialogo*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la sociologia italiana*, Laterza, Roma-Bari.
- La sociologia tra ermeneutica e fenomenologia*, Stigma, V, 1-4.
- Azione e cultura: i limiti della teoria di Talcott Parsons*, in AA.VV., *Talcott Parsons*, Bruno Mondadori, Milano.

1989

- L'etica nell'esperienza postmoderna*, Micromega, 2.
- Trasformazioni della scienza e crisi della modernità*, in C. Cristofori, M. Margasini (a cura di), *Smontare la scienza*, La Nuova Italia, Firenze.
- Ermeneutica e ricerca sociale*, in G. Bechelloni (a cura di), *Il mutamento culturale in Italia (1945-1985)*, Liguori, Napoli.
- La fine della secolarizzazione: dalla sociologia del progresso alla sociologia dell'esistenza*, in C. Mongardini, M. L. Maniscalco (a cura di), *Moderno e postmoderno. Crisi di identità di una cultura e ruolo della sociologia*, Bulzoni, Roma.
- Il rapporto tra comprensione e spiegazione e la responsabilità dello scienziato sociale*, Annali della Facoltà di Scienze Politiche, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, n. 12, 1988-89.
- La separazione tra pubblico e privato*, Studi di Sociologia, 4, XXVII.
- Mostre d'arte e stili di vita*, Lo Spettacolo, 3, XXXIX.
- Recensione* al libro di S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXX, 2.

1990

*Proposte di metodo per una lettura interdisciplinare della realtà umbra*, in AA.VV., *Pensare il Mosaico. Aspetti dell'Umbria alla fine degli Anni Ottanta*, IRRES, Protagan Editrice, Perugia.

*Oltre l'utile e la morale*, Mondoperaio, 8-9.

*Replica a Santambrogio*, Annali della Facoltà di Scienze Politiche, Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, n. 13, 1989-90.

*Recensione* al libro di J. Clark, C. Modgil, S. Modgil (eds.), *Anthony Giddens. Consensus and Controversy*, The Falmer Press, Basingstoke, 1990, *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXI, 4.

*Mondo della vita ed essere-nel-mondo nella teoria dell'azione sociale*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '89*, Laterza, Bari-Roma.

*Ironia e politica*, Micromega, I.

1991

*Potere e controllo in Norbert Elias*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, XXXII.

*Kultur und soziale Praxis Symbolische und gesellschaftliche Ordnung im Widerspruch*, in A. Assmann, D. Harth, *Kultur als Lebenswelt und Monumentum*, Fischer Wissenschaft, Frankfurt a.M.

*Teoria dell'azione sociale e creatività artistica*, Lo Spettacolo, XLI, 1.

*Oltre la morale e l'utile: l'esperienza etica e il rapporto con le cose*, in C. Mongardini (a cura di), *Due dimensioni della società: l'utile e la morale*, Bulzoni, Roma.

*Recensione* al libro di M. Hammersley, *The Dilemma of Qualitative Method: Herbert Blumer and the Chicago Tradition*, *European Sociological Review*, vol. 7, 1.

*Europei: uguali e diversi*, Mondoperaio, 8.

*Cultural Changes and the Crisis of Politics in Post-Modern Society*, *Differentia*, 5.

*Recensione* al libro di F. Ferrarotti, *Time, Memory, and Society*, *Contemporary Sociology*, July, vol. 20, n. 4.

1992

*Orientamenti teorici ed esperienze di ricerca nella sociologia dei processi culturali*, in L. Gallino (a cura di), *Percorsi della Sociologia italiana*, FrancoAngeli, Milano.

*Formazione e comunicazione*, in C. Sorrentino (a cura di), *Insegnare comunicazione*, il Campo, Roma.

*Il potere della solidarietà*, l'Unità, 13 aprile.

*Dove vanno le società complesse?*, Micromega, 2.

- Sociologie postmoderne-sociologie de l'existence*, Sociétés, 35.  
*Dall'individuo al soggetto: verso il superamento del modello utilitarista*, Sociologia, XXVI, 2-3.  
*Semantica e sociologia dell'azione*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXXIII, 4.  
*Passione e distacco*, Democrazia e diritto, 4.  
 Recensione al libro di P. Sztompka, *Society in Action. The Theory of Social Becoming*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXXIII, 4.  
 Recensione al libro di A. Giddens, *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXXIII, 4.  
*La competizione sprecata*, in P. Dorflès (a cura di), *Atlante della Radio e della Televisione 1992*, Nuova ERI, Torino.

1993

- Ordine simbolico e produzione della disuguaglianza*, in L. Gallino (a cura di), *Disuguaglianze ed equità in Europa*, Laterza, Bari-Roma.  
*L'Europa tra unità e differenza*, in C. Mongardini, M. Ruini (a cura di), *Europa, Nazione e Stato alla vigilia del XXI secolo*, Bulzoni, Roma.  
*Durkheim: la società sui generis*, in C. Carini, V. I. Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, Leo S. Olschki, Perugia.  
*The good reasons of the synthetic theory of rationality*, International Studies in the Philosophy of Science, vol. 7, 1.  
 Voce - *Action (Sociologie de l')*, in *Dictionnaire encyclopedique de théorie et de Sociologie du droit*, L.G.D.J., Paris.  
*L'attenzione al senso dell'esistenza: arte ed esperienza religiosa*, Lo Spettacolo, 3/4, XLIII.  
 Recensione al libro di A. Touraine, *Critique de la modernité*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXXIV, 1.  
*Pouvoir et liberté*, in AA.VV., *L'imaginaire subversif – Interrogations sur l'homme*, Ateliers Création Libertaire, Paris.

1994

- Hermeneutics and the Theory of Social Action*, in P. Sztompka (ed.), *Agency and Structure*, Gordon and Breach, Newark, N.J.  
*Se la Chiesa si converte*, Micromega, 2.  
 Voce – *Contesto*, in *Lessico dei beni culturali*, Allemandi, Torino.  
*La religione come forma di mediazione simbolica: verso una religiosità senza religione?*, in C. Mongardini, M. Ruini (a cura di), *Religio*, Bulzoni Editore, Roma.

*Esperienza esistenziale e coinvolgimento nel testo letterario. Introduzione* a G. Pagliano (a cura di), *Perché leggere*, Bonanno, Acireale.

*La solidarietà sociale fra fondamentalismo e relativismo*, *Il Mondo* 3, I, n.1.

*Mercato e istituzioni. La democrazia dopo la crisi della solidarietà sociale*, *Etruria Oggi*, XII, 37.

*Razionalità e progetto sociale*, in L. Rossetti, O. Bellini (a cura di), *Teorie e forme della razionalità pratica*, Quaderni dell'Istituto di Filosofia, 11, Università degli Studi di Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

*Recensione* al libro di R. Münch, N. J. Smelser, *Theory of Culture*, *Contemporary Sociology*, vol. 23, n. 4.

1995

*Identità, identificazione, interessi*, nota su A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta*, Stato e Mercato, 43.

*Recensione* al libro di P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, *Il Mondo* 3, n. 2-3.

1996

*Identità e crisi dell'appartenenza di classe nelle società complesse*, in C. Mongardini (a cura di), *Teoria sociologica e stratificazione sociale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

*Mutamento sociale, identità e crisi della solidarietà*, in F. Crespi, R. Segatori (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma.

*La solidarietà sociale tra fondamentalismo e relativismo*, in G. de Finis, R. Scartezzini (a cura di), *Universalità e differenza*, FrancoAngeli, Milano.

*Sociologia e politiche sociali*, intervista rilasciata a Eidos, IV, n. 5, febbraio.

*Solidarietà dell'esistere e conflitto delle differenze*, *Studi Perugini*, vol. 1.

*Recensione* al libro di L. Infantino, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, *Sociologia*, XXX, n. 1.

*Introduzione* a W. Privitera, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*.

*Vocazione religiosa e cultura postmoderna*, *Italia francescana*, LXXI, n. 2-3.

1997

*Nouvelles orientations de la théorie de l'action sociale*, in R. Cipriani (a cura di), *Aux sources des Sociologies. De langue française et italienne*, L'Harmattan, Paris.

*Aspetti del problema della riforma scolastica*, in *Atti Commissione ministeriale per il rinnovamento della Scuola*, Ministero Pubblica Istruzione, Roma, maggio.

*Manipolazione e aumento della complessità sociale*, in G. Bettin (a cura di), *Politica e società. Studi in onore di Luciano Cavalli*, CEDAM, Padova.

*Prefazione* a L. Mumford, *Storia dell'utopia*.

*Riflessioni sul lavoro della Commissione dei saggi*, Scuola Democratica, n. 2.

*Produzione delle identità e fondamenti della solidarietà sociale*, Studi di Sociologia, XXXV, 3-4.

*Voce – Senso*, in *Dizionario delle scienze sociali*, il Saggiatore, Milano.

1998

*L'ambivalenza dell'arte*, presentazione al libro di D. Bertasio (a cura di), *Immagini sociali dell'arte*, Dedalo, Bari.

*Critica del relativismo culturale e dimensione comunicativa in Karl Otto Apel*, in A. Nesti (a cura di), *Potenza e impotenza della memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini*, Tibergraph Editrice, Città di Castello.

*Dalla solidarietà all'inclusione. La formazione dell'individuo nelle società complesse*, Etruria oggi, n. 48 (trad. inglese: *From Solidarity to Inclusion*, Etruria oggi, n. 48, English Edition).

*Prefazione* a A. Santambrogio, *Destra e sinistra. Un'analisi sociologica*.

*Dialettica negativa e teoria dell'azione sociale*, Fenomenologia e Società, n. 3, XXI.

1999

*L'eguaglianza nel dolore*, Micromega - Almanacco di Filosofia, n. 4.

*'Ontologia' e teoria dell'agire sociale in Margaret S. Archer*, Studi di Sociologia, n. 3, XXXVII.

1999

*Conoscenza e società nell'età postmoderna*, l'università, Perugia, n. 1, XVII.

2000

Cura del testo (con A. Allodi, A. Santambrogio) di Karl Mannheim, *Le strutture del pensiero*, Laterza, Bari-Roma.

*Ermeneutica dell'esserci e agire sociale*, Fenomenologia e società, anno XXIII, n. 1.

*L'azione come strategia e come competenza: recenti sviluppi della teoria dell'azione sociale*, in C. Marletti, E. Bruzzone (a cura di), *Teoria, società e storia. Scritti in onore di Filippo Barbano*, FrancoAngeli, Milano.

2001

*Verità, ambivalenza dell'agire e critica sociale*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 1.

*Il male e la colpa della creazione*, Esodo, n. 2.

*Heidegger's Dasein Analysis and the Theory of Social Action*, in J. Weiß (a cura di), *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz.

*Orientamenti teorici della critica sociale e rinnovamento della cultura politica. Note per una discussione*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), in *La cultura politica nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma.

(con A. Mucchi-Faina) *Le rapport entre psychologie sociale et sociologie dans la pensée de Serge Moscovici*, in F. Buschini, N. Kalampalikis (a cura di), *Penser la vie, le social, la nature. Melanges en l'honneur de Serge Moscovici*, Edit. Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

2001

*Cultura politica e critica sociale: una proposta teorica*, in P. Fantozzi (a cura di), *Politica, istituzioni e sviluppo*, Rubettino, Soveria Mannelli.

2002

*Identità e globalizzazione*, Agalma, n. 3.

*Pour un renouvellement de la fonction publique*, in AA.VV., *Controffensive*, Pauvert, Paris.

*Il contributo di Luigi Sturzo e la sociologia contemporanea*, in Atti Convegno di Studi, *I cinquant'anni dell'Istituto Luigi Sturzo*, Roma, 13-14 dicembre 2001, Gangemi Editore, Roma.

*Recensione al libro di M. Archer, Being Human. The Problem of Agency*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 4.

*La verità nella riflessione sociologica*, in C. Cipolla (a cura di), *Il nodo di Gordio: verità e sociologia*, Laboratorio Sociologico, FrancoAngeli, Milano.

*Il contributo di Luigi Sturzo e la sociologia contemporanea*, in Atti del Convegno, Istituto Luigi Sturzo, 13-14 dicembre 2001, Sociologia, XXXVI, 2, supplemento.

2003

*L'unità di agire e conoscere e l'esperienza ermeneutica*, in M. Borrelli (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Quaderni interdisciplinari, vol. I, n. 6, L. Pellegrini Editore, Cosenza.

*Presentazione* (con I. Diamanti) a *Gli effetti sociali del terrorismo. Riflessioni dopo l'11 settembre*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 1.

*Aspetti della crisi della cultura politica*, Il dubbio, anno IV, n. 1.

*Le identità distruttive e il problema della solidarietà*, in L. Leonini (a cura di), *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*, Guerini Studio, Milano.

2004

*Back to Adorno and Beyond Habermas: Social Action and Critical Theory*, International Review of Sociology, vol. 14, 1.

*I rapporti tra le generazioni nella comunità sociologica italiana*, in AA.VV., *Giovani Sociologi 2003*, AIS, FrancoAngeli.

*Prefazione* a R. Cruzzolin, *Modernità e riflessività. Un'analisi del pensiero di Anthony Giddens*.

*Un'amicizia per sempre*, *Prefazione* a P. Spalletti, *Romanzi e poesie*.

2005

*Recensione* al libro di P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, P.U.F., Paris, 2005.

*Recensione* al libro di D. Martuccelli, *La consistance du social*, Presse Universitaires de Rennes, 2005.

2006

*Recensione* al libro di M. Bortolini, *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 2.

*Politica e potere*, in A. Costabile, P. Fantozzi, P. Turi (a cura di), *Manuale di Sociologia Politica*, Carocci, Roma.

*Recensione* al libro di F. Cassinari, *Tempo e identità*, Rassegna Italiana di Sociologia, 1.

*Ripensare le ragioni dell'etica pubblica*, Rassegna Italiana di Sociologia, 2.

*Laici in dialogo*, Reset, n. 96.

2007

*Il dialogo tra culture e la fondazione di norme valide intersoggettivamente*, in M. Borrelli, M. Ketterer (a cura di), *Filosofia trascendentalpragmatica. Scritti in onore di Karl Otto Apel per il suo 85 compleanno*, Pellegrini editore, Cosenza.

*Per una cultura contro la violenza*, Fenomenologia e società, n.1, XXXI.

2008

*La soggettività originaria*, Fenomenologia e società, n.2, XXXI.

*Religione e modernità*, intervista di Paolo Montersperelli, Umbria Contemporanea, n. 10/11.

2010

*Prefazione* a L. Savonardo, *Sociologia della musica*, UTET, Torino.

*Coinvolgimento nel mondo, intersoggettività, responsabilità*, in A. Santambrogio (a cura di), *Costruttivismo e scienze sociali*, Morlacchi, Perugia.

2011

*Quale individuo dopo l'individualismo?*, La società degli individui, n. 40.

*Solidarietà e limiti delle determinazioni identitarie*, in AA.VV., *Pensiero Critico. Scritti internazionali in onore di M. Borrelli*, L. Pellegrini Editore, Cosenza.

2012

*Recensione* al libro di Monica Martinelli, *L'altra libertà. Saggio su Simmel*, Vita e Pensiero, Milano, 2011, Quaderni di Teoria Sociale, n. 12.

*Recensione* al libro di M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012, Quaderni di Teoria Sociale, n. 12.

*Recensione* al libro di A. B. Seligman e altri, *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, Armando, Roma, 2011, Quaderni di Teoria Sociale, n. 12.

2014

*Crisi della sociologia e sociologia della crisi*, Sociologia Italiana – AIS Journal of Sociology, n. 3.

*Il pensiero di Aldo Masullo e la teoria dell'agire sociale*, in G. Cantillo, D. Giugliano (a cura di), *Theatrum Mentis. Saggi sul pensiero di Aldo Masullo*, Mursia, Milano.

*Speranza nel senso ultimo*, La società degli individui, n. 51, n. 3.

*Mediazione simbolica e società: dialogo con Franco Crespi*, in L. Aversa (a cura di), *Psiche: dialoghi sulle zone di confine*, Fattore Umano Edizioni, Roma.

2015

*Danilo Martuccelli e la funzione sociale della realtà*, nota critica, Rassegna Italiana di Sociologia, LVI, n. 1.

*Populismo e fanatismo etnico-religioso: un duro confronto per la prospettiva dell'emancipazione*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 2.

*La coscienza e il tempo*, La società degli individui, n. 53.

*Critica, vocazione della sociologia*, Comunicazione Doc, n. 12.

2016

*Sociologia come conoscenza e l'ambivalenza dell'agire sociale*, in R. Cipriani (a cura di), *Nuovo manuale di sociologia*, Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna.

Prefazione a L. Bruni, *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno.

2017

Prefazione a D. Martuccelli, *Sociologia dell'esistenza*, Orthotes, Napoli-Salerno (traduzione dal francese).

*Solidarietà tra particolarismo e universalismo*, in F. Andolfi (a cura di), *Solidarietà*, Diabasis, Parma.

*Aprire la sociologia alla dimensione esistenziale*, in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, Orthotes, Napoli-Salerno.

2018

*Quale individuo dopo l'individualismo?* in C. Leccardi, P. Volontè (a cura di), *Il nuovo individualismo*, Egea, Milano.

2020

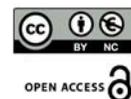
Prefazione a G. Barbieri, M. Damiani (a cura di), *Potere e partecipazione politica. Scritti in onore di Roberto Segatori*, Rubbettino, Soveria-Mannelli.

*Tornare ad Adorno al di là di Habermas*, Quaderni di Teoria Sociale, 20.

*Lettera aperta a Lucio Cortella*, Quaderni di Teoria Sociale, 20.

## **INTERVISTA**

---



LORENZO BRUNI, GIULIA SALZANO

## Intersubjectivity, Empathy and Community. A Dialogue with Dan Zahavi

**Keywords:** Zahavi, Phenomenology, Self, Intersubjectivity, Empathy, Sociality

---

### *Introduction*

Dan Zahavi, born in Copenhagen in 1967, is one of the major scholars of Edmund Husserl's philosophy and one of the most eminent thinkers of contemporary phenomenology. He studied Philosophy at the University of Copenhagen where he currently teaches. In 1994 he obtained his PhD at the Katholieke Universiteit in Leuven with a thesis on Husserl's theory of transcendental intersubjectivity, under Rudolf Bernet's supervision. His speculative itinerary begins with a study of "self" and "self-awareness" in which he defends the account of a minimal notion of the self. Starting from this perspective, Zahavi investigates the structures of intersubjectivity developing a broad reflection on the concept of empathy (1999, 2014). This line of research leads him to question the phenomenological status of collective experiences, shared and social emotions, and investigate the relationship between the individual and the community. In approaching these themes, Zahavi recognizes Husserl's thought as the theoretical horizon to draw on for clarifying some key notions such as consciousness, collective intentionality, personalities of a higher order, empathy, and community. Zahavi's approach to the Husserlian philosophy has promoted a significant renewal of its interpretations through the valorization of some lesser-known aspects of Husserl's works and manuscripts. Indeed, Zahavi is the author and editor of numerous works centered on the father of phenomenology (Zahavi 2017, 2018) and on the promotion of other lesser-known figures of the phenomenological scene, with particular attention to the thinkers of the so-called first-generation of phenomenologists. His work offers a wide-ranging overview of orientations and developments of the Husserlian and post-Husserlian phenomenological thought. Zahavi's books, translated into numerous languages,

make him an essential reference not only for specialists but also for scholars of other fields interested in these themes or exchanges with phenomenology. Alongside this line of research, the Danish philosopher has also developed a broad interest in other disciplinary perspectives which can shed light on different aspects of some nodal points of his thought: consciousness, intersubjectivity, and different forms of community. From this point of view, the author is often confronted with new trends in the fields of cognitive science, psychology, psychiatry, sociology, and anthropology, making them interact with his own philosophical and phenomenological perspective. In 2002, Zahavi was among the founders of the Center for Subjectivity Research (CFS) at the University of Copenhagen whose aim is to promote an interdisciplinary investigation of subjectivity and its bounds with others and the world. In its first twenty years of activity, the Center has worked on topics such as disorders of the self, perception, imagination, embodiment, empathy, and normativity, encouraging dialogue between different fields in order to investigate these phenomena in their complexity. Since 2020, the Center has been engaged in a five-year project entitled *Who are we? Self-identity, social cognition, and collective intentionality* that proposes to challenge one of the main criticisms often lobbied against phenomenology: its inability to carry an analysis of the collective phenomena out due to its first-person perspective. Coherently with Zahavi's philosophical and investigative posture, this research is conducted through the rehabilitation of some concepts of Husserlian philosophy, and more generally of phenomenology, and through the dialogue with other disciplines. The project therefore intends to deepen the perspective of the first-person plural focusing on collective identities, collective intentionality, and on the different forms of participation by questioning how these elements interact with individuals and their experiential perspective. The project addresses the important implications that these questions, in particular the tension between individuals and communities, have on a political level by trying to provide hermeneutic tools and insights for research in the socio-political field.

*Your biographical and professional itinerary shows a strong bond with Denmark, where you graduated, founded the Centre for Subjectivity Research (CFS) and where you carry your teaching and researching activities out. Going back to your philosoph-*

*ical education, your experience in Leuven, the site of Husserl's Archives, where you were able to work on Edmund Husserl's manuscripts, played an important role in the development of your thought. Thinking back on your trajectory, how did your interest in phenomenology mature? Which readings and teachers played a crucial role in your orientation towards it, leading you to the Husserl Archives?*

I started studying philosophy in Copenhagen back in 1986. During the first year of study, I encountered a short text by Husserl, which caught my interest. It was some paragraphs from *Die Idee der Phänomenologie*<sup>1</sup>, a text that I would later come to count as one of my least favorite texts by Husserl, because of its Cartesian slant. But initially it captivated me, and I started getting more and more interested in phenomenology. I initially thought that phenomenology might offer a way of bringing together the essentialism of Aristotle and the transcendental philosophy of Kant, two other philosophers that I had been fascinated by. I didn't have the opportunity to attend any courses on Husserl during the following years – none were offered in Copenhagen. But already in high school I had planned to go to Germany to study, and when I managed to obtain a DAAD grant and the opportunity to study in Germany in 1989, I decided to choose a university where I could learn more about phenomenology. My first choice was Freie Universität Berlin, but I soon realized that Theunissen and Tugendhat were no longer doing much work in phenomenology. Eventually I had to decide between Bochum with Waldenfels and Wuppertal with Held. I ended up choosing Held, and spent 16 months in Wuppertal, where I wrote my master thesis (and first book) on Husserl's *Logical Investigations*. My period in Wuppertal proved decisive (although I in November 1989 briefly regretted not having gone to Berlin, where I could have witnessed the fall of the wall). I owe a substantial debt to Held. Not only has his interpretation of Husserl influenced my own, but he was also the one who introduced me to the international phenomenology scene. After Wuppertal, I knew my next step had to be Leuven. I managed to obtain a PhD fellowship from the University of Copenhagen and arrived at the Husserl Archives in January 1992. Initially the plan had been to defend my

---

1. E. Husserl, *The Idea of Phenomenology, in Husserliana: Edmund Husserl Collected Works*, vol. XVIII, Springer Dordrecht 1999.

thesis back in Copenhagen, but shortly after arriving in Leuven I realized that if I wanted to make a career in phenomenology, I might be better off with a degree from Leuven, and I managed to enroll there with Rudolf Bernet as my doctoral supervisor. In 1994, I then defended my doctoral thesis on Husserl's theory of transcendental intersubjectivity.

*You begin your research path from an extremely thorny point of Husserl's thought: the notion of transcendental intersubjectivity. This theme has exposed the father of phenomenology to many criticisms, both inside and outside the phenomenological horizon (think, for example, about Ricoeur 1967 and Habermas's ones 1992), which can be, essentially summed up in the denunciation of its aporetic character and of the oxymoronic nature of a "monadological intersubjectivity" (Husserl 1931), briefly in the famous and widespread accusation of transcendental solipsism. What is the richness that you felt it could be found in such a highly debated and problematic notion?*

Perhaps the first relevant question to ask is this: is subjectivity an obstacle to or a precondition for intersubjectivity? My view (and Husserl's) is clear. You cannot have inter-subjectivity without subjectivity. If you eliminate the latter, you will lose the former as well. So, I don't think that Husserl's insistence on the importance of subjectivity threatened his attempt to account for intersubjectivity, or that it was somehow in tension with it. A further question then concerns the notion of transcendental intersubjectivity (in contrast to, say, mundane intersubjectivity). Again, I find it hard to fault Husserl here. His insistence on the transcendental (or constitutive) role of intersubjectivity is precisely a manifestation of how serious he takes intersubjectivity and also an indication of how different his conception of the transcendental is from its classical articulation in Kant. Again, as I mentioned earlier, for Husserl a transcendental clarification of objectivity, truth, and reality calls for a proper consideration of the constitutive role of intersubjectivity.

*You have repeatedly argued in your works that social conceptions of the self express a partial view because they neglect those aspects that are irreducible to the social dimen-*

*sion and which you identify with reference to the notion of “experiential self” which you consider a necessary precondition for any socially constructed self. You referred, among others, to Heidegger and Husserl as philosophers in whom it is possible to endorse this minimal notion of an experiential self without committing it to some kind of self-enclosed and self-sufficient interiority (Zahavi 2005). In your opinion, can G. H. Mead’s conception of the self (2005), which, as is well known, functionally but not dualistically distinguishes a socially objectified component (“me”) from an ineffable and unpredictable one (“I”), constitute a sui generis position within social conceptions of the self that would bring it closer to a multidimensional proposal, one that would make the minimal notion of self compatible with a social notion of self?*

Just to be clear, I have never claimed that the minimal notion of self is incompatible with a social notion of self, on the contrary, I think they are very much compatible, though I would also claim that the minimal notion has a certain priority in the sense that it founds the social self. So, whereas there cannot be a social self without a minimal self, I don’t think the reverse implication holds. Now, what is more debatable is how to fit Mead into this structure. On the one hand, I find his entire discussion of perspective taking and role reversal very interesting, and I have in previous publications pointed to its affinity with certain ideas in phenomenology. But ultimately, I think Mead remains too one-sided. I don’t think he is doing sufficient justice to first-personal subjectivity. And I don’t think his distinction between “me” and “I” is sufficient. Mead is quite consistent in describing the “I” as a reaction to the socially constituted self. It is a retrospective reflection on the way we inhabit social roles. It has neither primacy nor autonomy vis-à-vis the “me”, and so it cannot at all be equated with the minimal or experiential self.

*In your opinion, not recognizing this minimal but irreducible “minens” we miss not only the meaning of the self, but an essential constitutive part of experience and a correct comprehension of communal life too (Zahavi 2007). How can the intersubjectivity-ego relationship be understood in phenomenological foundational terms? Can we say that phenomenology’s effort is to overcome any reductionist account on self and intersubjectivity, which aims to derive one from the other, in order to promote the correlation between these two dimensions, or is this only a way to cut the Gordian Knot?*

I have for many years defended a multidimensional account of self, where the most fundamental level of selfhood is a precondition for intersubjectivity, but where social interaction then allows for the constitution of higher and more complex layers of selfhood. So, depending on which level we are talking about the direction of constitution will change. What I am fundamentally opposed to is the claim that first-personal subjectivity is intersubjectively constructed. I find that not only theoretically implausible, but ultimately nonsensical.

*Our relationship with the others may be influenced and obstructed by prejudices and lack of attention. In this regard Arlie Hochschild (2013), coined the expression “empathic maps” characterised by zones of high-empathy, low-empathy, and no-empathy. Trying to transpose Hochschild’s sociological reflection into the phenomenological frame: if empathy is configured as a sui generis perception, which reveals the otherness of the other, the fulfilment of this intentional experience can assume different degrees. By grasping the other within the horizon of another monad, another concretisation of the transcendental ego (with her own lived body, her own irreplicable flux of Erlebnisse, and personality) one can thematise different aspects of this alter ego who is as complex and layered as my own. Is it possible to speak of the empathic experience in terms of adumbration (Abschattung)? Could this multiplicity of layers and degrees of fulfilment give rise to different forms of interaction, so that it could be possible to combine the study of social interactions with that of empathy?*

In my book, *Self and Other*<sup>2</sup>, I suggested that one should distinguish different levels of empathy. On the one hand, we should distinguish our ability to grasp empathically the mindedness of the other, that is, our coming to experience that another has a mind in the first place, from our ability to determine another’s specific state of mind. On the other hand, we should distinguish our ability to determine the current experiential episode of another from our ability to reason about that person’s past and future mental states and behaviours. Let me label these different achievements the grasping of the *that*, the *what*, and the *why*. In

---

2. D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford 2014.

daily life we often wonder whether others like us or not, find us trustworthy or not, or attractive or not. We wonder whether others are being truthful or deceptive, and whether others are motivated by greed or generosity. We very rarely wonder whether others are minded in the first place. Even if there is much about the other that is not readily accessible, although we might be uncertain about the specific beliefs and intentions of others, this uncertainty does not make us question their very mindedness. Furthermore, consider the distinction between the what and the *why* question. It is one thing to determine *what* a person is experiencing or doing, say, being sad or angry or reaching for a cup. But even if empathy might allow us to grasp directly (part of) what a person is experiencing or doing, this will not as such provide us with an understanding of why somebody is sad or angry or performing the action in question. According to the phenomenological proposal, basic empathy amounts to an experiential acquaintance with other minds. But although we should recognize its importance, we also need to recognize its limitations. There is a limit to how far empathy (plus sensitivity to the immediate context) can get us. Our everyday understanding of others draws on other resources as well. If we wish to unearth why somebody is feeling the way he does or why he is acting the way he does, we might have to consider the larger social, cultural, and historical context and thereby go beyond the offerings of empathy. Another obvious possibility is to engage and interact with the person you are trying to understand. As Schutz once pointed out, one obvious advantage of addressing the other is that it gives you the unique possibility of having your beliefs about the other confirmed or disconfirmed by direct questions<sup>3</sup>.

*In the phenomenological tradition, the term “recognition” conceived as an intersubjective dynamic does not recur. In a recent article (Zahavi 2022), you distinguish four forms of empathy: 1) “unilateral empathy”, which we could associate to the experience of the other described by Husserl in the Fifth Cartesian Meditation (1977), “parallel or simultaneous empathy”, as to say the mutual observation in which each subject ignores the other is perceiving her 3) “reflexive empathy”, whereby one subject*

---

3. A. Schutz, *The phenomenology of the social world*, Northwestern University Press, Evanston 1967 (or. ed. 1932).

*realises that she is perceived by another without the latter knowing and 4) “reciprocal empathy” in which the two subjects are both aware of their mutual perceiving of the other, creating a “being-for-each-other” (füreinander). Considering this plurality of empathic forms, it seems that the phenomenological studies on empathy (Einfühlung) as the other experience (Fremderfahrung) are able to intersect the discussion on recognition. In your opinion, how can these two themes be intertwined?*

I certainly see a connection, and I would even say that Husserl’s real contribution to this topic is not so much to be found in his discussion of reciprocal empathy, but rather in his discussion of communication. As I have recently argued, for Husserl communicative engagement involves an interplay and interlocking of address and response and results in the establishment of something Husserl calls an I-you community or a communicative community, where the subjects are not merely next-to-each-other, or for-each-other, but within-each-other. Communicative engagement is for Husserl a reciprocal process of intentional co-determination, one that establishes a certain unification of two co-subjects. There is a certain element of recognition at play here, but it is perhaps also worth emphasizing that Husserl’s account is normatively quite undemanding when compared to, say, post-Hegelian recognition theory. For Husserl, the crucial point is mutual address, and this does not require any particular kind of pro-social behaviour, nor is it characterized by attitudes of esteem and respect or a concern for the well-being and dignity of the other. If one is on the lookout for these kinds of elements in Husserl, they are not to be found in his discussion of reciprocal empathy or communication, but in his ethics and his discussion of the love community.

*The Husserlian effort in describing the experience of the other consists in holding together the otherness of the other, her irreducible transcendence and, her similarity at the same time, valorising the two meanings that dwell in the expression “alter ego”. Can a relationship aim to reciprocity without forgetting the asymmetry between subjects (Levinas 1991)? In short, how could the age-old question of the right distance be solved?*

I do indeed see clear parallels between Husserl and Levinas. Both of them highlight the importance of doing justice to the otherness of the other. But in

contrast to Levinas, I don't think that reciprocity amounts to simply reversibility. Here I would side with Iris Marion Young. As she pointed out in an article with the title "Asymmetrical Reciprocity"<sup>4</sup>, any talk of reciprocity might indeed require that the other is "an 'I' to herself just as I am an 'I' to myself and that I am an 'other' to her just as she is an 'other' to me," but for Young, this "neither describes nor presupposes a reversibility of standpoints". To recognize that the other is a self is not to reduce the other to a copy of myself, or to assume that the perspective of the other is exactly like my own. We should consequently be wary of the assumption that we can understand others by some facile reversal of perspectives, by some imaginative perspective-taking. Often that kind of perspective taking is nothing but a form of self-projection that does violence to the other. One area where Husserl's recognition of the irreducible otherness of the other comes to the fore, is in his description of communication. When I encounter the other, when I am addressed by the other, I am, according to Husserl, subjected to a transformation that I couldn't accomplish on my own, that I couldn't bring about by some kind of imaginative self-displacement.

*In your texts, you have often pointed out how Husserl's ambition for a phenomenological foundation of sciences, together with his interest in intersubjectivity, spiritual world, communication and personalities of a higher order, make a dialogue between phenomenology and social sciences inevitable to the point that Husserl himself considered his phenomenology a proto-sociology or a transcendental sociology (Zahavi 2019). What are the peculiarities of this approach and what can it bring to sociological investigation?*

Contrary to a persisting misinterpretation, Husserl was indeed very concerned about intersubjectivity and ascribed it a central role in his account of the constitution of objectivity. But as has gradually become clear, Husserl's interest in intersubjectivity was neither restricted to an account of the empathic face-to-face encounter, nor to a fairly formal investigation of the extent to which objectivity must be understood as intersubjective validity. What can also be found

---

4. I. M. Young, *Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, And Enlarged Thought*, in «Constellations», (3) 3, 1997, pp. 340-363.

in Husserl's many writings are profound explorations of many different social formations and community types. To mention just a few, Husserl distinguishes life communities, love communities, language communities, I-you communities, communicative communities, practical communities of will and so on. He is not alone in offering this kind of taxonomy. Many other early phenomenologists including Scheler, Stein, Walther, Vierkandt, Gurwitsch and Schutz offer related distinctions. Insofar as we are talking about analyses of social formations, they should be of interest to sociologists, and indeed, Husserl's work was taken up by sociologists from early on. Vierkandt was one of the first. Schutz is the most well-known, and later prominent figures include Garfinkel, Berger and Luckmann. What does Husserl offer? As I see it, a much more careful investigation of (self) experience, intentionality, meaning and inter-subjectivity than one usually finds in sociology. Now this is not to say that Husserl's work, or for that matter the work of later phenomenological sociologists, is all that sociology needs. Far from it. There are many meso and macro structures that phenomenology has not and cannot analyse convincingly, but Husserl's investigation of the first-person perspective, of embodied intersubjectivity, of habituality, sedimentation, normality, communication etc., remains pertinent for an understanding of sociality.

*Concerning the interdisciplinary approach, you make a distinction between pure and applied phenomenology (Zahavi 2021). What contribution can phenomenology offer to qualitative research, without these intersections ending up diluting its meaning? Doesn't the mobilisation of key concepts of phenomenology in other fields, removing them from their own transcendental framework, risk to empty them of their sense and to reduce phenomenology to a mere descriptive method? At the same time how can we adopt a "serious" phenomenological perspective without being too attached to a philological approach which can be quite irrelevant to this kind of investigations?*

I have in the past argued that the application of phenomenology, its use outside of philosophy proper, must avoid the twin dangers of superficiality and hyper-philosophizing. It must avoid producing results that are either too trivial or too abstruse. Occasionally, the argument has been made that a study is phe-

nomenological as long as it contains careful first-person descriptions of experience. This is a much too broad definition, one that would ultimately fit most approaches in qualitative research. As I see it, a phenomenological approach must also draw inspiration from the philosophical texts of phenomenology, but this immediately confronts us with the next challenge, which is to avoid technical concepts or methodological requirements whose non-philosophical relevance is unclear. It is essential that phenomenology is being used in a transparent way, i.e., in such a way that it is clear which elements are being used and what role they are supposed to play. When it comes to applied phenomenology, a certain pragmatism is consequently appropriate. One should only use resources that are pertinent to the task at hand, and which can make a valuable difference, i.e., which can allow for new insights or better therapeutic interventions. But there are plenty of such resources, think merely of phenomenological analyses of the lifeworld, of empathy, or of embodiment, and the potential role they might play in, say, anthropology, psychiatry, or health care. It is of course true that there will be philosophical dimensions of these notions that cannot without further ado be transferred to and adopted by the empirical disciplines, but I don't see why that should be a problem. After all, the aim is not to transform anthropologists, psychiatrists and nurses into philosophers, but rather to offer them tools and concepts that will allow them to pursue their own work in a more informed manner.

### *References*

Habermas, J.

1992, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Polity Press, Cambridge (or. ed. 1988).

Hochschild, A.

2016, *So How's the family and other essays*, University of California Press, Berkeley.

Husserl, E.

1977, *Cartesian Meditations: an introduction to phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague (or. ed. 1931).

1999, *The Idea of Phenomenology, in Husserliana: Edmund Husserl Collected Works*, vol. XVIII, Springer Dordrecht.

Levinas, L.

1991, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Martinus Nijhoff, The Hague (or. ed. 1961).

Mead, G. H.

2005, *Mind Self & Society. The Definitive Edition*, edited by C. W. Morris, annotated edition by R. Huebner, H. Joas, The University of Chicago Press, Chicago (or. ed. 1934).

Ricœur, P.

1967, *Husserl: an Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.

Schutz, A.

1967, *The phenomenology of the social world*, Northwestern University Press, Evanston (or. ed. 1932)

Stein, E.

1989, *On the problem of empathy*, ICS publications, Washington DC (or. ed. 1917).

Zahavi, D.

1996, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Auseinandersetzung mit der Sprachpragmatik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

1999, *Self-awareness and alterity: A phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston.

2005, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*, MA: The MIT Press, Cambridge.

2009, *Is the Self a Social Construct?*, in «Inquiry», vol. 32, n. 56, 551-573.

2014, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford.

2017, *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

2018, *Phenomenology: The Basics*, Routledge, London.

2021, *Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché*, in «Continental Philosophy Review», vol. 54, n. 2, 259-273.

Zahavi, D., Gallagher, S.  
2012, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London.

Zahavi, D., Stjernfelt, F.  
2002, *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

**Lorenzo Bruni** è RTD-B in Sociologia presso l'Università di Perugia. La sua ultima monografia pubblicata è *Solidarietà critica. Patologie neoliberali e nuove forme di socialità*, Meltemi, Milano, 2021.

**Giulia Salzano** è dottoranda in «Legalità, Culture politiche e Democrazia» presso l'Università degli Studi di Perugia. Il suo lavoro di ricerca si concentra sulla nozione di empatia, provando a mettere in dialogo la fenomenologia, la sociologia delle emozioni e l'estetica sociale.

## **RECENSIONI**

---



SERGIO BELARDINELLI

Niklas Luhmann, *La religione della società*, Franco Angeli, Milano, 2023, pp. 298.

È quanto meno sorprendente che qualcuno parli di religione guardando non tanto al mistero, al mito, al sacro, ai riti, al guazzabuglio del cuore umano, bensì a una forma di comunicazione, la comunicazione religiosa, la quale avrebbe a che fare principalmente con l'irrepresentabilità del mondo, in quanto orizzonte ultimo del senso nel suo insieme. In ogni caso è questo il cuore della riflessione di Niklas Luhmann sulla religione, culminata in *Die Religion der Gesellschaft*, l'opera pubblicata postuma nel 2000, della quale l'Editore Franco Angeli ha appena pubblicato la traduzione italiana: *La religione della società*, appunto. "La religione, scrive Luhmann, garantisce che ogni senso può essere determinato, nonostante rimandi all'indeterminato, di cui si fa sempre contemporaneamente esperienza" (p. 99). Il problema a partire dal quale la religione viene interpretata in modo funzionale è dato dunque dal medium "senso", costitutivo per tutti i sistemi sociali (e psichici), che nel caso della religione viene come forzato verso l'indicibile, a rappresentare cioè ciò che non può essere rappresentato, oppure a rappresentare addirittura il senso del non senso. Si pensi alla morte. Naturale dunque che tutto ciò che "viene pensato e detto nella religione e nella sua analisi sociologica, può essere solo una cifra per ciò che si intende" (p. 25).

Come per qualsiasi altro sistema di senso, anche per la religione la comunicazione e quindi la società risultano essere l'unica referenza sistemica rilevante. Non conta ciò che la religione dice della divinità o ciò che la religione dice alla coscienza degli individui; conta soltanto ciò che accade nel reticolo della riproduzione di comunicazione religiosa mediante comunicazione religiosa. E proprio a questo livello il problema del senso emerge con una forza speciale. Ciò che gli altri sistemi di senso producono nella società è un continuo accavallarsi di forme, confini, prospettive su quello che in termini sistemici è l' "altro lato della forma": "ciò che di volta in volta viene escluso viene sempre reso presente, ciò che risulta inutilizzabile, operativamente non collegabile, viene co-comunicato; e non si può mai esser sicuri che la comunicazione prima o poi in qualche modo

non oltrepassi i confini” (p. 109). Ebbene, secondo Luhmann, “sul piano della società, compito della religione è tenere pronte delle forme *proprio per questo* tipo di comunicazione, che è e resta possibile” (p. 109). Questa, in estrema sintesi, la funzione della religione, come viene presentata in *La religione della società*, dalla quale, tra l’altro, si evince la diffidenza di Luhmann, non soltanto nei confronti delle funzionalizzazioni tradizionali della religione, ma anche nei confronti dell’idea che nella società moderna la religione abbia patito una perdita di funzione. “La tesi della perdita di funzione – egli scrive – dà per scontato che la religione svolga molte funzioni, delle quali alcune le sono state tolte” (p. 111). Se invece, come sostiene Luhmann, la religione svolgesse la sola funzione indicata sopra, allora non soltanto non si potrebbe parlare di perdita di funzione, ma si dovrebbe addirittura “fare i conti con la possibilità che, ritirandosi da molti altri ambiti funzionali, rinunciando al ‘social control’ e alla legittimazione del potere politico, le chance della religione crescano” (p. 112).

Questo non significa, per Luhmann, che si debba registrare un revival di condotte di vita determinate dalla religione, né che la fede in Dio o la distinzione tra sacro e profano, così cara alla sociologia classica, vedi Durkheim e Simmel, tornino in auge. Piuttosto esse si dissolvono. Restano invece la funzione e il codice della religione quali criteri di riconoscimento del sistema religioso e dei suoi confini. Non ogni stravaganza può essere insomma considerata religione, e se certamente lo spazio che luhmannianamente resta alla religione non è quello che solitamente si attribuiscono le religioni stesse, è pur vero che basta uno sguardo a trascendenza/immanenza, il codice del sistema religioso, per comprendere quanto la posizione luhmanniana potrebbe essere utile proprio a una religione che voglia essere all’altezza del tempo nel quale è chiamata ad operare. Lo stesso si potrebbe dire di Dio, considerato da Luhmann una semplice “formula di contingenza”. Nessun teologo forse lo accetterebbe, ma in termini sistemici questo Dio rappresenta il modo piuttosto audace ed evolutivamente improbabile col quale la religione giustifica la contingenza del mondo e la perfezione di un essere che è totalmente trascendente, ma anche in tutte le cose, le quali proprio per questo potrebbero stare diversamente da come stanno. Il fatto che ad un certo punto, si pensi alla tradizione ebraico-cristiana, si sia potuto concepire un Dio unico come persona, benché senza nome, trascendente, onnipotente e onnisciente resta per Luhmann

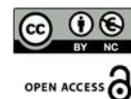
una sorta di mistero, un'improbabilità evolutiva, diciamo pure, l'esito di uno sviluppo socio-strutturale nel quale differenziazione sociale e individualizzazione inducono a pensare l'unità in un concetto di "Persona" la cui cifra è precisamente quella di un osservatore che osserva e viene osservato (pp. 120-130).

Possiamo certamente concordare sul fatto che questo modo di parlare di Dio sia piuttosto insolito; colpisce tuttavia quanto esso sia intellettualmente stimolante proprio per coloro che considerano ancora la questione di Dio una questione seria. In una società secolarizzata, dove i sistemi sociali si specializzano ciascuno secondo la propria funzione, Dio potrebbe aiutare a comprendere la contingenza di tutto ciò che è e accade, quindi a stare alla larga da qualsiasi forma di fondamentalismo, di moralismo e di politica che usi la religione magari al servizio di una società più coesa. A tal proposito, ribaltando Durkheim, Luhmann ci dice che "una forte integrazione è sempre un'integrazione negativa e proprio per questo nefasta" (p. 235). Ma affinché questo Dio si renda in qualche modo presente nella società, c'è bisogno soprattutto di fede. Proprio come dice Luhmann, la formulazione più efficace di una religione mondiale come il cristianesimo "potrebbe essere che in materia di religione tutto dipende dalla fede" (p. 213). È la fede il vero *medium* religioso di una religione mondiale come il cristianesimo. La quale fede, depurata delle sue codificazioni morali, politiche, confessionali, e concentrata sulla trascendenza, potrebbe proprio per questo ridiventare generatrice di forme di vita rilevanti anche per la società. Per conseguire questo obiettivo, le chiese cristiane potrebbero non aver bisogno di impalcature istituzionali troppo potenti, ma certamente hanno bisogno di Dio, della fede e di una chiara consapevolezza della loro propria funzione in un mondo in cui credenti e non credenti debbono anzitutto accettare l'idea di vivere sulla base del loro essere diversi.

Può la teoria sistemica di Niklas Luhmann essere di qualche aiuto in proposito?

Io credo di sì, ma a condizione di non chiederle ciò che non può dare. Detto in altre parole, non bisogna dimenticare che stiamo parlando di una teoria che cerca di "riflettere" ciò che evolutivamente si mostra nello sviluppo della società, di "osservare" dall'esterno i suoi sistemi funzionali e le modalità della loro auto-osservazione. La teoria non dice come dovrebbero funzionare i sistemi che osserva; li osserva, esplicitandone codici e funzioni. Nel caso della religione ci viene

detto che il suo codice è trascendenza/immanenza e che la sua funzione è quella di rappresentare ciò che non è rappresentabile, il senso stesso di tutto, anche del non senso, a cominciare dalla morte. Beh, che un funzionalista osservando la religione ci dica questo a me pare un contributo importante e sorprendente, specialmente oggi, impegnati come siamo ad attribuire alla religione le funzioni più diverse, fino a farne una sorta di agenzia di solidarietà sociale contro le storture del mercato capitalistico. Se proprio debbo dirla tutta, leggendo Luhmann, specialmente *La religione della società*, mi sono fatto l'idea che il suo modo di parlare della religione potrebbe rappresentare addirittura una sorta di salutare richiamo all'essenziale (trascendenza/immanenza appunto), un modo di ricondurre a una solida funzione comune il pluralismo religioso, senza cadere in forme astratte di essenzialismo, e un incoraggiamento per coloro per i quali, come si legge nella dedica di *Funzione della religione*, "la religione significa molto di più di quanto possa dire la teoria". La teoria osserva la società, non il cuore degli uomini, che peraltro può essere osservato soltanto da Dio. Quanto al sistema religioso, detto in termini sistemici, esso dipende soltanto dalla sua vitalità operativa in termini di comunicazione religiosa e di articolazione religiosa del senso, nonché, ma è solo un modo di dire la stessa cosa, dalla capacità di assolvere una funzione cruciale per la società. In termini non sistemici, ma in linea di principio non in contrasto con la teoria sistemica, la religione è chiamata a coltivare soprattutto ciò che la fa essere ciò che è: l'articolazione teorica e pratica di un rapporto con Dio (la trascendenza), capace di dare un colore diverso agli eventi e alle cose di un mondo che, essendo sempre più variopinto e affollato di forme religiose, proprio per questo le spinge alla differenziazione nel rispetto della propria e dell'altrui diversità.



MAURIZIO BONOLIS

Paolo Pecere, *La natura della mente. Da Cartesio alle scienze cognitive*, Carocci, Roma, 2023, pp. 284.

Il libro di Paolo Pecere sulla *Natura della mente* si inserisce nel solco di uno stile di tematizzazione che vanta significativi precedenti e che può essere considerato, come in questo caso, uno sguardo disincantato sulla modernità del XX secolo. L'esempio più illustre, vero battistrada di questa linea di indagine, è probabilmente la riflessione, ad un tempo amara e ammirata, che Weber – nella celeberrima conferenza del 1919 – dedica al «progresso scientifico», precisando che esso «è una frazione, e senza dubbio la più importante, di quel processo di intellettualizzazione al quale andiamo soggetti da secoli». Qualcosa di analogo sosterrà Jon Elster a proposito di ciò che, nella teoria sociologica contemporanea, ha ispirato lungo i secoli il modello interpretativo (esso stesso weberiano) delle «conseguenze non intenzionali delle azioni intenzionali», proveniente dal sillogismo aristotelico, passando per i moralisti scozzesi e per il concetto marx-hegeliano di alienazione, fino alle versioni contemporanee della teoria della scelta razionale. Primo merito del libro di Pecere, da segnalare subito, è quindi, analogamente, quello di proporre una storicizzazione della filosofia della mente, mettendo in luce come la nascita, o meglio, il consolidamento delle scienze cognitive intorno alla seconda metà del XX secolo, in forma di paradigma (p. 179), è solo il precipitato di un itinerario secolare del pensiero, che trova origine nella classicità greca e che in un certo senso esplose, diffondendosi pervasivamente nel Novecento, fino ai nostri giorni, ove l'avventura è comunque tutt'altro che conclusa.

Pecere, fin dalle prime pagine del libro si richiama giustamente all'effetto propulsivo dei progressi diagnostico-strumentali delle neuroscienze (pp. 13, 174), ma sottolinea come tale incidenza vada considerata nel suo intreccio con l'emergere, relativamente distinto, di un marcato interesse analitico nei confronti del tema della coscienza e del suo correlato oppositivo: quello dell'inconscio. È chiaro che, sebbene in forma implicita ma rilevante, nel merito di questo sguardo giocano un ruolo non indifferente le coordinate del processo di modernizzazione individuale, che – parallelamente agli effetti della medicina neurologica – investe gli ambiti

più diversi della coesistenza quotidiana: il che, opportunamente, guardando alla nascita della psicoanalisi e del pragmatismo americano, nonché al crescente interesse riflessivo per la corporeità e il sé, senza scomodare Foucault spinge l'autore ad affrontare il problema in un capitolo centrale (V) del libro. Capitolo, preceduto da scrupolose ricostruzioni della tradizione meccanicista degli studi sulla fisiologia anatomico-cerebrale, la quale investe anche la sensibilità di Cartesio nei confronti della materia *estensa* e che trova però il suo limite nell'eredità del trascendentalismo kantiano (capitoli I-IV): Pecere conclude questa sezione del libro, alla fine del capitolo IV, menzionando la significativa tesi di Fredrich Lange, filosofo, secondo il quale, posto che le funzioni psichiche siano correlate ma non riducibili al dominio fisico del cerebrale, resta «sconosciuto» tale loro comune «substrato» (p. 134). L'ombra del dualismo cartesiano è inestinguibile. Nell'ultimo capitolo (VI), dopo la citata parentesi sull'inconscio, il problema, prorompente, con accenti ancor più marcati resterà infatti quello già proclamato in pieno Ottocento dal fisiologo Emil du Bois-Reymond, secondo il quale «non solo la coscienza risulta inesplicabile a partire dalle sue condizioni materiali tenuto conto dell'attuale *status* della scienza, cosa che chiunque sarebbe pronto ad ammettere senza esitare, che, anche secondo la natura delle cose, la coscienza non può mai essere spiegata a partire da queste condizioni» (p. 152). A questa tesi di Bois-Reymond, nota al riguardo in termini di *ignoramus et ignorabimus*, si opporranno infatti autorevoli voci fisicaliste come quelle di Rudolph Carnap e di Morris Schlick, che, all'opposto – ricorda Pecere – continueranno a sostenere che ogni proposizione della psicologia può essere tradotta in linguaggio fisico (p. 176).

È comunque da sottolineare come, nell'economia procedimentale del testo, svolga un ruolo particolarmente significativo il capitolo (V) sul tema dell'inconscio. Analogo argomento, nel suo celeberrimo volume su *Coscienza e società*, del 1958, aveva attirato l'attenzione di Henri Stuart Hughes che, in una sezione di sessanta pagine, dedicata a Bergson, a Freud e a Pareto, si era spinto ad attribuire al tema la rilevanza di un «recupero», reso necessario dalla incapacità della teoria sociale di rispondere a certi interrogativi sull'analisi del comportamento, insufficientemente trattabili alla luce dell'assiomatica razionalista del pensiero sociologico classico. Pecere, non dissimilmente, parla di una svolta scolare e il merito della sua analisi, sul terreno di una riflessione più propriamente filosofica

e metodologica, è quello di porre in luce la esemplare convergenza fattuale delle conquiste delle neuroscienze, da un alto, dall'altro con l'emergente necessità di una reimpostazione dell'analisi dell'azione sociale in base all'ipotesi di scollamento tra coscienza e conoscenza, nonché di uno sguardo a certe oscurità della mente (pp. 145-146). L'autore – a titolo illustrativo – menziona significativamente una linea di studi che paragona il pensiero come prodotto del cervello alle funzioni renali (p.138). E in tale contesto non poteva non prendere forma il progetto di un neokantismo fisiologico, nonostante la persistente incomprensione del meccanismo associativo mente-cervello (vedi Boi-Reymond).

Nel suo insieme, il testo appare degno di offrirsi a due osservazioni, non solo di apprezzamento, ma di specifico richiamo al contenuto tematico del procedimento al quale si dedica. In realtà, due osservazioni che sono facce della stessa medaglia. La prima è il riconoscimento dell'onestà intellettuale che pervade l'impostazione del libro, cioè il suo mantenimento di una visione necessariamente equilibrata nei confronti della polarizzazione del dibattito che, a cavallo tra il novecento e il secolo attuale, oppone coloro i quali condividono una nozione di «coscienza fenomenica», intesa come dominio specifico, antimaterialista in senso teoretico ed epistemico, delle discipline cognitive (tra essi l'autore menziona Ernest Nagel, John Searle, David Chalmers), a coloro i quali reputano la tesi inerente a tale specificità «come una forma illusoria di dualismo». I nomi salienti restano quelli di Hilary Putnam, Patricia Smith Churchland, Daniel Dennett (pp. 200-201) e a essi riteniamo possa aggiungersi senz'altro quello di Richard Rorty. Merita forse attenzione che, in definitiva, in appoggio alle tesi meccanico-materialiste di origine neurobiologica, finalizzate a negare dignità ontologica al concetto stesso di stato mentale, si annoverino voci di autori afferenti al perimetro disciplinare della filosofia contemporanea e che, significativamente, tra essi vi sia chi, anche in questo senso, ha ritenuto di sollecitare il programma di una «cultura post-filosofica» (Putnam, Bernstein, ecc.): il che dice tutto. Su ciò Pecere ha ritenuto di non soffermarsi, forse (plausibilmente) anche in omaggio all'auto-revolezza dei protagonisti del disegno e di ciò non si può che dargli merito, ma trattasi di un atteggiamento pienamente consono all'equilibrio dei suoi commenti, di cui si diceva. Il fatto che egli, durante e dopo il suo lavoro ricostruttivo, non prenda posizione nel quadro della contesa sulla filosofia della mente (cosa

alla quale molti si lasciano andare) non è affatto la ricaduta di una esitazione ma l'evidente convinzione di un autore che, in tanto rifiuta di schierarsi, conformemente allo stile metodologico del suo libro, in quanto reputa proprio privo di senso esprimersi al riguardo, anche semplicemente perché la (enorme) posta in gioco travalica decisamente i limiti angusti di un gioco delle parti.

La seconda osservazione, in parte legata alla prima, riguarda il coraggio di questo libro che, senza sia necessario qui ricorrere a giri di parole, si pone il compito di esplorare lo svolgimento, insieme sistematico e storiografico, di una riflessione la cui portata non è per niente inferiore a quella del tema che proprio Cartesio ha riassunto nei *Principia*, del 1644, sostenendo che la «filosofia è come un albero, le cui radici sono la Metafisica, il tronco è la fisica e i rami sono tutte le altre scienze». Lo svolgimento dell'intera trattazione di Pecere mette in luce, da questo punto di vista, che l'attenzione al problema della mente e, segnatamente, al fenomeno della coscienza è dinamicamente compenetrata a quello del principio di trascendentalità del *tempo*, sulla cui non definibilità, dopo Agostino e Kant, Wittgenstein ha usato parole anticipatrici di quelle che Rorty – in un saggio del 1982 – userà al riguardo della sua tesi sulla «ineffabilità della mente»: nel *Tractatus* (proposizione 6.3611), continueremo a leggere che «Noi non possiamo confrontare alcun processo con lo 'scorrere del tempo' (*Ablauf der Zeit*) – esso non v'è – ma solo con un altro processo (ad esempio con il movimento del cronometro). Quindi la descrizione del decorso temporale è possibile solo se ci basiamo su un altro processo». La cadenza del dibattito scrupolosamente propostoci da Pecere ci spinge a ritenere che tutto ciò valga per la coscienza, quasi che essa e il tempo possano ritenersi la stessa cosa. I termini, come a suo tempo fece anche Quine nel saggio su *Identità e ostensione* (1950), con i quali Sartre ha descritto allusivamente questa analogia denunciando la rigidità delle immagini delle quali si serve la psicologia, in contrasto con il dinamismo fluente della vita mentale, rilevano che «dire che la coscienza non contiene che questa specie di immagini equivale a dire che un fiume non contiene che secchi d'acqua e altri volumi di acqua che prendono la forma dei loro recipienti (...). Se ci tenete, mettiamo tutti questi secchi e questi recipienti nel fiume: rimane a parte l'acqua libera in cui sono sommersi e che continua a scorrere fra essi». Questa 'acqua libera' non solo non è *materia (estensiva)*, ma non è sostanza, e neanche si può dire sia un'altra

sostanza. Nel suo ormai 'classico', del 1949, Gilbert Ryle dubitando che sia lecito «dire che esistono menti» e «dire che esistono corpi», ha aggiunto che «queste espressioni non indicano due diverse specie di esistenza, perché *esistenza* non è una parola che rimanda a un genere» e così ha concluso che quelle espressioni «indicano, invece, due sensi differenti di *esistere*, un po' come *cresce*, che ha sensi differenti in *cresce la marea* e in *cresce la speranza*».

Tra le conclusioni del libro di Pecere resta quella che, in fondo a questo coraggioso viaggio negli spazi della indeterminatezza, al cospetto dell'esigenza di spiegare come i meccanismi cerebrali causino la coscienza, egli mutua da Searle, il quale risponde che «il mistero rimane». Coerentemente a questa impossibilità di approdare a un esito definito dell'indagine, l'autore apre utilmente l'ipotesi di sviluppo e approfondimento degli interrogativi insoddisfatti sulla correlazione neurale della mente a due ipotesi di lavoro: quella della estensione dell'analisi al campo etologico e quella di un superamento della riduzione materialista mente-cervello, attraverso la ricerca di una sistematica inclusione della fenomenologia dell'interazione sociale e ambientale nei modelli del dinamismo correlazionale (pp. 204, 212). Non è solo un suggerimento da accogliere e condividere. È una strada che riteniamo sia necessariamente da percorrere.



MATTEO BORTOLINI

Luca Martignani, *Estetica sovversiva. Sulla rappresentazione e gli oggetti culturali*, Ombrecorte, Verona, 2022, pp. 119.

C'è un passaggio, in *Estetica sovversiva*, che meglio di altri restituisce il senso e il passo di questo libretto, smilzo di pagine ma non di spunti e intuizioni, come si conviene a un libro pubblicato all'inizio degli anni Venti. Parla, Luca Martignani, di primato dell'estetico sul funzionale, e di come la narrazione, la rappresentazione – ma verrebbe da dire *la figura*, come messa in forma simbolica che astrae e ricompone – possano costituire un tipo soggettivo di critica “che appartiene alla realtà (la si pensa, la si scrive, la si pubblica e la si legge) e che al tempo stesso la eccede (immaginando di correggerla e superarla)” (p. 47). Martignani sta parlando di Bianciardi e *La vita agra* ma vuole destarci dal sogno della critica per come ancora la vogliamo vedere (e pensare, e scrivere, e pubblicare, e discutere) nelle cose o nelle persone (parola arrischiata dove tutto è tras/figurato ancora prima di cominciare). Già, perché i primi due capitoli, dedicati rispettivamente alle figure del dandy e dello skin, paiono dirci che sì, Adorno è morto, Foucault è morto e neanche Žižek si sente tanto bene, ma forse la critica, la sovversione, l'alternativa si trovano *in re* nei modi individuali(stici) del dandy e nelle sottoculture, in pratiche agite *davvero* – non come Adorno, ma forse come Foucault (di Žižek parliamo dopo). Perse l'intellettualità e la massa – con il dandy anti-massa e gli skin anti-quelli-che-benpensano, come non (ben)pensarlo – rimangono i mondi piccoli ma non gretti, i ripiegamenti non ripiegati, ma anche le antropotecniche dove “estetizzante” non necessariamente significa “depotenziato” o “disinteressato” o “distaccato”, anzi. Arrivati al terzo capitolo, però, la bomba non scoppia. L'anarchico si ritrae. La metropoli lo assorbe e lui diventa un borghese *piccolo piccolo*. È una storia in cui non si può essere *heroes* neanche *for one day*. E non basta evocare (o equivocare) piattaforme – Nietzsche, Deleuze, Foucault o Houellebecq? Va bene qualunque risposta, basta che non sia “Habermas” (p. 45 ss.). La trincea è persa, ed è persa nella figura di una trincea.

Il reale, si badi, c'è. E c'è Claudio Caligari che ce lo mostra e ci mostra che, come dice Martignani, “non c'è niente di bello nel vivere così” (p. 57).

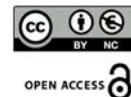
L'inversione fa tutt'uno con la sovversione. Ma è davvero *così*? Possiamo ancora cogliere la bruttezza, lo squallore, l'orizzontalità – direbbe Sloterdijk: la rinuncia alla verticalità per il dolce, innocuo pendio del moderno? Oppure alla fine vince la vita, per agra che sia, sulla critica? D'altronde lo stesso Caligari comincia con gente di strada ma finisce con attori professionisti. Da uccellacci a uccellini – che c'è di più allegorico? La figura vince. Sempre. E questo, a pensarci bene, è il destino verso il quale ci porta il confronto tra Holmes e Maigret, cioè una versione della figura del moderno per eccellenza. Da una parte la logica deduttiva del paradigma indiziario (non stiamo a dilungarci, sappiamo già di che parliamo, p. 68 ss.). Dall'altra l'intuizione, il sentimento, l'imprevedibilità, e addirittura una moglie, epitome del reale. Un modo terragno, fallibile (*umano* direi quasi se non fosse che a fine 2023 la parola ha perso un po' il suo smalto) di condurre indagini. Ma i due opposti sono, dicevo, complementari. Non è, forse, Maigret l'alter ego romantico del razionalista Holmes? Il Bowie di un Eno? Non è, per tornare al gioco di noi intellettuali, l'Hegel di un Kant un po' frusto o il Foucault di un Habermas logorroico ma afono? Fingiamo pure la nostalgia per l'Illuminismo, dice Martignani, ma non è più cosa.

*Back to Žižek*, o meglio a una figura di Žižek. A quel video meraviglioso del filosofo sloveno che, maglietta nera e sportina gialla, cammina mangiando due hot dog allo stesso tempo. Cosa c'è di più lontano dal dandy di Martignani del *fake-punk*, *fake-skin* di Lubiana? E cosa c'è di più interno al capitale di quella scena? O ci stiamo sbagliando e quella è *davvero* estetica sovversiva nel suo rifiuto di tutto quello che, almeno a parole, dovremmo accettare? Vero è che in una sola mossa – la clip è di sette secondi – Žižek seppellisce fitness, fashion e carisma. Ma cosa *fa*? A meno di non voler ribaltare tutto di nuovo, e accettare il ribaltamento del ribaltamento come una nuova sovversione (a me non pare il caso, ma non si sa mai), *Žižek fa quello che deve fare*. Tutto lì.

Ma ponendo che tutto non sia lì, *la* domanda che dovremmo rivolgere a Martignani diventa: quanto “necessariamente sovversiva” (p. 7) può essere una figura che richiede, sempre e comunque, un'ermeneutica? Non è forse l'ermeneutica il gioco dei colti, dei *savant*, degli *sventolalibri*? Non è Adorno che si lamenta della musica fracassona *again and again* o i suoi epigoni che, coerentemente, votano Renzi e/o Calenda o giustificano massacri parlando di guerra igiene del

mondo? Non è forse l'ermeneutica il passatempo di chi ha tempo? Dal rifiuto dell'interpretazione, credo, arriva la vittoria della superficiale profondità di *tutto il resto* (letteralmente), così tipica di *questi* anni Venti. Meno ermeneutica, dopotutto, vuol dire anche meno gerarchia, meno *expertise*, meno gioco fine a sé stesso. Meno Maigret e anche meno Holmes.

Conviene finire, come sempre, tornando all'inizio. Citando Wittgenstein, Martignani ci dice che "per individuare un'opera d'arte bisogna basarsi sulla qualità e la quantità delle storie che l'opera produce" (p. 13). Qualche decennio dopo Wittgenstein, sarà Geertz a riecheggiare la definizione del filosofo viennese riconoscendo il criterio di validità delle opere scientifiche nella loro capacità di raccordarsi con l'esistente e di produrre nuovi discorsi e nuove storie. Già nel 1973, dunque, avevamo perso la denotazione e con essa il confine tra scienza e arte, ragione e intuito, analisi e storie, cosa e figura (e tra Bowie ed Eno, Holmes e Maigret, Kant e Hegel). Cinquant'anni dopo, e al di là di qualsivoglia "ritorno del realismo", non possiamo che pattinare sui simboli, confusi e felici sulla piattaforma dove il funzionale è stato sostituito dall'estetico. Come l'ascia del Museo delle relazioni interrotte di Zagabria, siamo sempre sul punto di perdere il filo.



LORENZO BRUNI

Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Bari-Roma, 2023, pp. 170.

Lucio Cortella – Professore ordinario di Storia della filosofia e tra i più autorevoli esponenti della Teoria critica italiana – ha dedicato al tema del riconoscimento intersoggettivo una ventennale attività di ricerca, di cui il libro in questione rappresenta una vera e propria *summa*. È utile esplicitare sin da subito che il volume costituisce un punto di riferimento prezioso e indispensabile per chiunque si occupi di riconoscimento all'interno del perimetro delle scienze umane e sociali. Il libro pone infatti al centro della riflessione un tema che è di fondamentale importanza non soltanto nel dibattito filosofico, ma anche nella ricerca sociologica, sia teorica che empirica, così come nella prassi riflessiva delle professioni di cura. Si tratta, in definitiva, di un contributo che presenta non soltanto un significativo valore filosofico, ma che può altresì assolvere un ruolo di guida e orientamento rispetto al carattere fondamentale relazionale della natura umana. Pensiamo all'importanza che la tematizzazione del riconoscimento intersoggettivo gioca, ad esempio, nella ricerca antropologica, così come nella pratica psichiatrica e psicoanalitica, fino ad arrivare allo svolgimento delle professioni di aiuto in senso esteso. Se è vero, da un lato, che vi sarà sempre una complessità teoretica non del tutto recepitibile e incorporabile nelle discipline empiriche e nello svolgimento di attività pratiche, è vero anche che tale eccedenza non costituisce necessariamente un limite. Non si tratta infatti di trasformare ricercatori, psicologi o operatori sociali in filosofi, quanto piuttosto offrire elaborazioni teoriche che consentano loro di poter svolgere la propria attività professionale in modo costruttivamente consapevole.

Il volume in questione è strutturato in ventuno brevi e agevoli capitoli, ciascuno dei quali affronta la trattazione del riconoscimento da una particolare angolatura. Ogni singolo capitolo è dotato di una propria autonomia tematica e può anche essere letto indipendentemente dagli altri. La strutturazione dei capitoli presenta comunque una peculiare logica di sviluppo. I primi otto sono dedicati alla riattualizzazione della teoria hegeliana del riconoscimento, con particolare attenzione alla *Filosofia dello spirito jenesse* e alla *Fenomenologia dello spirito*. Il nono

ospita un *excursus* su Kant e Fichte. Il decimo e l'undicesimo guardano alla declinazione filosofica del riconoscimento oltre il trascendentalismo intersoggettivo e metafisico di Hegel. Il capitolo decimo, in particolare, è dedicato al contributo di G. H. Mead, mentre il successivo si sofferma sul ruolo che il riconoscimento ricopre nella tematizzazione dell'intenzionalità collettiva e cooperativa all'interno della psicologia evolutiva di Tomasello. Si tratta di un'apertura non scontata, a nostro parere molto significativa e apprezzabile: siamo di fronte a due posizioni non esattamente sovrapponibili, basti anche soltanto pensare alla distanza temporale che le separa, ma legate da una profonda affinità. Porle una di seguito all'altra ha il merito di enfatizzare tale continuità. In entrambe è infatti possibile apprezzare una declinazione del riconoscimento in chiave pragmatica e post-metafisica. Proseguendo sulla strada del recupero di declinazioni post-metafisiche del riconoscimento, Cortella dedica tre capitoli alla discussione della teoria sociale del riconoscimento di Axel Honneth, che – a parere dell'Autore – rappresenta “il pensatore che più di tutti ha contribuito alla formazione di una teoria del riconoscimento” (p. 80). Dopo un capitolo dedicato al riconoscimento politico e uno alla discussione delle teorie di Apel e Habermas, gli ultimi quattro ospitano in maniera circoscritta l'originale proposta filosofica di Lucio Cortella.

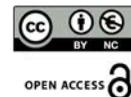
Nel ripercorrere le posizioni filosofiche discusse, Cortella non si limita a proporre una rassegna ricostruttiva e critica, ma avanza una ben definita teoria. Il cuore delle tesi di Cortella ruota intorno alla problematizzazione dei seguenti aspetti: carattere originario e costitutivo del riconoscimento; carattere di reciprocità del riconoscimento; carattere oggettivo del riconoscimento; carattere normativo del riconoscimento; carattere conflittuale e ambivalente del riconoscimento. Proviamo a presentarli in maniera sintetica, muovendo dal carattere costitutivo e originario. La relazione di riconoscimento è prioritaria rispetto alle parti. All'origine non vi sono le singole e separate posizioni del *riconoscere* e dell'*essere riconosciuti*. All'origine vi è la relazione di riconoscimento. “L'originario è la relazione stessa” (p. 9). La relazione assume un primato ontologico sui soggetti della relazione: li precede e li costituisce come soggetti autocoscienti. L'intersoggettività non rappresenta meramente la dimensione genetica dell'autocoscienza, ma “la costituisce internamente” (p. 25). La tesi di Cortella, sulla scorta del recupero della *Fenomenologia dello spirito*, è la seguente: la relazione di riconoscimento

è la condizione della nostra soggettività. Non si dà soggettività autocosciente in assenza di intersoggettività: entrambe, scrive l'Autore, “nascono e cadono insieme” (*Ibid.*). Il primato del riconoscimento investe anche la precedenza che esso assume rispetto alla conoscenza (di sé e del mondo): la condizione di ogni forma di conoscenza oggettiva (di sé e del mondo) è *aver riconosciuto ed essere stati riconosciuti*. La logica relazionale originaria è dunque caratterizzata da una *necessaria* reciprocità. La dimensione trascendentale, a differenza del trascendentalismo soggettivista di Kant, assume qui una caratterizzazione intersoggettiva. Non è dunque possibile essere riconosciuti senza riconoscere a nostra volta chi ci ha riconosciuti. *Riconoscere e essere riconosciuti* sono due processi coevi e coestensivi. Se i soggetti della relazione non sono disposti a riconoscersi come tali, “continueranno a presentarsi l'uno di fronte all'altro come degli oggetti qualsiasi” (p. 21). Ma ciascuno di loro, prosegue Cortella, “ha bisogno del desiderio umano dell'altro e se vuole essere desiderato, amato, riconosciuto, dovrà vedere nell'altro non un oggetto ma un soggetto” (*Ibid.*). A quanto discusso relativamente al carattere originario e al carattere di reciprocità, si intreccia la definizione del carattere oggettivo del riconoscimento. Affinché si possa parlare di un processo di riconoscimento, è “necessario l'istituirsi di una *logica oggettiva*, di una *relazione oggettiva*” (p. 55) tra i soggetti. Tale logica oggettiva, l'apertura dello spazio della relazione a un *terzo oggettivo*, costituisce il *vero soggetto* del riconoscimento.

Alla base della nostra soggettività – arriviamo qui al carattere normativo del riconoscimento – si situa un *ethos originario*, “la nostra *dimora*, il nostro luogo originario e abituale del vivere” (p. 132). Il riconoscimento costituisce lo strato fondamentale di relazioni dalle quali abbiamo appreso i nostri codici fondamentali del vivere e del convivere. Questo *ethos originario* è primario rispetto all'etica, che su di esso si fonda. L'etica costituisce così lo sviluppo di un processo di apprendimento avviato grazie alla originarietà del riconoscimento. In questo senso, argomenta Cortella, l'etica non ha a che fare con un *dover-essere*, quanto piuttosto con il *dimorare* presso ciò che già da sempre ci ha costituito. *Ethos*, etica e morale delineano tre livelli distinti della normatività. La differenza tra etica e morale “non è una differenza fra ciò che è contestuale e ciò che è universale, bensì *la differenza fra ciò che sta 'alle nostre spalle'*, incarnato nella nostra seconda natura (e ricostruibile attraverso l'esplicitazione di quanto implicito nell'*ethos* originario),

e ciò che è oggetto di confronto argomentativo (e quindi ha carattere costruttivo)” (p. 136).

Reciprocità del riconoscimento non significa necessariamente simmetria della relazione. Nella dimensione empirica delle relazioni intersoggettive, il riconoscimento può essere reciproco e al contempo asimmetrico. Pensiamo alla relazione primaria tra bambina e *caregiver*: la prima si mostra bisognosa di cure e affetto, mentre il *caregiver* dispone delle risorse che soddisfino quel desiderio di riconoscimento. Nel riconoscere, il *caregiver* si sente a sua volta riconosciuto e amato. Si tratta di un processo relazionale che gran parte della psicoanalisi post-freudiana, pensiamo soprattutto a Winnicott, ha messo in evidenza in maniera esemplare. A partire da una *reciprocità a-simmetrica* emerge progressivamente la consapevolezza della reciproca indipendenza dei soggetti. Seguendo questa ultima linea tematica, giungiamo all’ultimo aspetto posto in evidenza da Cortella, relativo al carattere duplice e conflittuale del riconoscimento. Ottenere riconoscimento significa attraversare la possibile a-simmetria della relazione reciproca. Ottenere riconoscimento significa “certamente superare il conflitto” (p. 154), ma la possibilità del conflitto costituisce una condizione che non è mai definitivamente risolta per chi abbia ottenuto riconoscimento. Il riconoscimento è un processo aperto, plurale, fragile e mai del tutto realizzato. Esso è esposto a *crolli* e *riparazioni*, per impiegare il lessico di Jessica Benjamin. In questo senso, l’intersoggettività si riconferma la dimensione inaggrabile presso la quale il soggetto è continuamente rinviato al fine di dare necessario nutrimento al processo di fioritura della propria identità. Il riconoscimento, conclude Cortella, vive della sua stessa duplicità, “il suo essere a un tempo relazione oggettivante e dis-oggettivante, due condizioni entrambe indispensabili, il cui delicato equilibrio è l’unico presupposto di un riconoscimento riuscito” (p. 161). Non può esservi riconoscimento senza una forma di determinazione oggettivante. Ma il riconoscimento non è mera ratifica di un mondo sociale che ci ha costituito. Il riconoscimento è anche tensione verso un’autonoma e sempre aperta possibilità di riappropriazione riflessiva e critica del mondo sociale stesso, in forme inedite e tutte da realizzare. *L’Ethos del riconoscimento*, i cui contenuti abbiamo qui sommariamente ricostruito, è destinato a diventare un vero e proprio classico all’interno del panorama delle teorie contemporanee del riconoscimento, delineandosi come un’originale e preziosa riattualizzazione di un concetto filosofico fondamentale.



MARIO MAROTTA

Niklas Luhmann, *Famiglia ed educazione nella società moderna*, a cura di G. Corsi e R. Prandini, Edizioni Studium, Roma, 2023, pp. 232.

Il filo conduttore dei testi raccolti in questo volume è la socializzazione dell'individuo, un tema che rimane perlopiù estraneo alle opere maggiori di Luhmann e che invece trova un ampio svolgimento nei testi sulla famiglia e sull'educazione qui raccolti, preceduti da un'introduzione e seguiti da due ricchi commenti firmati dai due curatori: Riccardo Prandini commenta il testo sulla famiglia, Giancarlo Corsi quello sull'educazione. L'obiettivo esplicito dei curatori (p. 8) è rendere fruibile la riflessione luhmanniana a un pubblico più ampio, aiutando il lettore a superare la barriera del complesso lessico che Luhmann ha sviluppato in decenni di produzione scientifica e che spesso risulta piuttosto ostico al lettore neofita.

Proprio in vista di questo obiettivo, l'*Introduzione*, firmata da Corsi, è uno strumento essenziale anche per un lettore che conosca già superficialmente la sociologia di Luhmann ma che non abbia ancora una visione completa della sua opera. In meno di 30 pagine vengono forniti un ottimo quadro d'insieme delle basi fondamentali della teoria dei sistemi luhmanniana e una breve rassegna dei pensatori ai quali Luhmann fa più spesso riferimento, come Humberto Maturana, George Spencer-Brown e Heinz von Foerster. Tale rassegna è particolarmente importante in quanto questi autori non sono sociologi e sono spesso pressoché sconosciuti al lettore di formazione sociologica che si avvicina alla lettura di Luhmann. Grazie a questa attenzione e a una grande capacità di sintesi Corsi riesce così a dare al lettore (quasi) tutti gli strumenti necessari a immergersi direttamente nella lettura dei due testi da lui stesso tradotti.

Vale qui la pena di elogiare brevemente la chiarezza e la leggibilità di queste traduzioni, che beneficiano senz'altro del lavoro svolto da Corsi stesso, assieme a Claudio Baraldi ed Elena Esposito, nel definire un "glossario luhmanniano" (p. 8, n. 4), uno sforzo grazie al quale i testi recentemente pubblicati in italiano si distinguono da alcune vecchie traduzioni, comparse a partire dagli anni Sessanta, la cui astrusità ha forse ostacolato la ricezione di Luhmann in Italia.

Il primo testo si propone di studiare la famiglia in quanto sistema comunicativo (p. 36) e in particolare sistema caratterizzato da una comunicazione fortemente personale (p. 35). La tesi principale di questo saggio è infatti che, nella società moderna, la famiglia ha cambiato ma non perduto la propria funzione sociale e che la nuova funzione da essa acquisita è quella dell'“inclusione della persona nel suo complesso”, ossia di rappresentare il luogo in cui ogni aspetto della persona dell'attore sociale può essere messo a tema, ovvero dove la persona viene inclusa nella sua interezza (p. 52). Sotto questo aspetto, il saggio si presenta come un proseguimento della riflessione sulla relazione di coppia come forma di comunicazione “personalizzata”, che Luhmann aveva avviato nel suo libro sull'*Amore come passione* (si veda p. 53 n. 29), un testo che si concentra sulla semantica dell'amore e sulla definizione dell'amore come *medium* di comunicazione. Il saggio sulla famiglia ritorna brevemente sulla concezione dell'amore come *medium* di comunicazione (p. 55), ma questa riflessione rimane relativamente isolata e secondaria rispetto al fulcro del testo.

Il tema del *medium* si trova però poi al centro fin dal titolo (*Il bambino come medium dell'educazione*) nel secondo testo e ciò fa emergere la principale mancanza di questo volume, e in particolare dell'*Introduzione*. Al lettore, infatti, non viene in un primo momento fornita nessuna definizione di cosa sia un *medium*, un concetto che è però fondamentale per tutta la teoria luhmanniana e in particolare per la comprensione di questo secondo saggio. La mancanza è colmata, ma solo nel commento, posto in fondo al volume, in cui Corsi ne fornisce una breve ed efficace definizione (p. 204 e sg.).

Questo che si potrebbe interpretare come un problema strutturale nella organizzazione del volume non è però privo di conseguenze per la fruizione da parte del lettore, anche non neofita, in quanto, come Corsi stesso sottolinea (pp. 210-213), il testo sull'educazione rappresenta un'importante ridefinizione del concetto di *medium* rispetto alla tradizione precedente (che in sociologia fa per lo più capo a Parsons). Infatti, l'obiettivo di Luhmann è quella di superare l'idea del *medium* come tecnologia di comunicazione quali la scrittura, la stampa o la televisione e invece ridefinirlo come strumento comunicativo capace di stabilizzare una comunicazione che sarebbe di per sé alquanto improbabile; con ciò egli intende una comunicazione che potrebbe facilmente fallire o essere interrotta.

L'obiettivo del testo sull'educazione è mostrare come, ad esempio, la concettualizzazione dell'alunno in quanto "bambino" è essenziale per la riuscita stessa della comunicazione pedagogica che si pone come obiettivo di formare l'alunno. In questo senso il "bambino" diventa "un'unità semantica" (p. 76) grazie alla quale viene orientato un certo tipo specifico di comunicazione, vale a dire la comunicazione pedagogica. Solo grazie alla costruzione del concetto di bambino l'educatore può portare avanti una comunicazione che tenga conto della particolarità dell'attore sociale che si trova davanti, un attore sociale che deve essere concepito sì come un essere umano, ma come un essere umano che "deve essere fatto" (p. 81). Questo è lo strumento che permette all'educatore di superare la non trasparenza del funzionamento psichico dell'alunno e di accettare la natura non banale delle sue reazioni alla comunicazione educativa (pp. 82-83). Tutto questo è senz'altro spiegato estesamente nel testo di Luhmann, ma rimane assai più difficile da comprendere senza una spiegazione che, pur essendo presente nel volume, arriva troppo tardi per una prima lettura.

Al testo sull'educazione segue il commento di Prandini al testo sulla famiglia, commento che si articola attorno a tre temi principali: il primo è quello della teoria generale di Luhmann, e in particolare della sua teoria della differenziazione sociale, che Prandini ripercorre per chiarire il rapporto tra famiglia e società moderna; il secondo è quello della storia della famiglia, un tema che l'autore sviluppa con riferimento a un'ampia letteratura antropologica, storica e sociologica che permette di inserire appieno il testo luhmanniano nel contesto della riflessione novecentesca sul tema; il terzo è infine quello di un possibile sviluppo ulteriore della teoria di Luhmann alla luce della ricerca contemporanea e in particolare in riferimento alle difficoltà della comunicazione familiare, un tema che col suo articolo Luhmann abbandona quasi sul nascere e che rimane comunque poco sviluppato in tutta la sua opera.

Quello di Prandini è un compito tanto più difficile in quanto l'articolo sulla famiglia e il libro sull'amore (del quale l'articolo è, come ricordato sopra, un parziale sviluppo) rimangono testi abbastanza isolati nella produzione generale di Luhmann e per questo si rende necessario ricorrere a numerosi riferimenti esterni per contestualizzarli e per chiarire numerosi aspetti che rimarrebbero altrimenti parzialmente oscuri.

L'ultimo contributo del volume è infine il commento di Corsi al testo sull'educazione, nel quale viene affrontato il tema del *medium* in modo chiaro e articolato e nel quale il testo viene inquadrato nell'ambito della più ampia riflessione di Luhmann sull'educazione. Il saggio sembra quasi essere concepito però come un'introduzione al testo (p. 212) e si sarebbe forse prestato più a questa funzione per le ragioni sopra citate.

In generale, il volume si presenta come un'ottima introduzione al tema della socializzazione in Luhmann e ha il pregio di valorizzare due testi "secondari" che possono risultare essenziali per la comprensione del pensiero di questo autore.

## *Elenco dei revisori permanenti*

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Riccardo Cruzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

## *Avvertenze per Curatori e Autori*

### *Linee guida della Rivista*

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzazione un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

### *Processo di valutazione*

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

### *Indicazioni del Comitato scientifico*

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto con-

tributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: [redazioneQTS@gmail.com](mailto:redazioneQTS@gmail.com) e presentati sul sito: <http://riviste.morlacchilibri.com/index.php/quaderniditeoriasociale/index> seguendo il processo di submission.

### *Norme di redazione*

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (in italiano 5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (in inglese 15 righe circa)
- 3 parole chiave (in inglese).

Non vi sono limiti di battute.

Non vi sono limiti di battute per quanto riguarda la lunghezza dei saggi. Gli altri testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: note critiche 7/8; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

### *Citazioni*

Per le citazioni da libri o riviste

#### *Nel testo:*

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [*Ibidem*].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[...] testo [...]" [Durkheim 2006, 151-165].

#### *In bibliografia:*

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

#### *Riferimenti bibliografici*

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)

2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.

1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).

Dumont, L.

1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.

2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.

1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

### *Virgolette*

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, “tra virgolette”) e per le citazioni (vedi sopra).

### *La forma. Termini stranieri*

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*” e non “dal *Bedeutung*”.

### *Citazioni*

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili

per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*] o [*n.d.a.* o *n.d.c.*] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

#### *Altre note e avvertenze grafiche*

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humeana e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos*, *ethos*, *mythos*, *pathos*, *polis*, etc.

#### *Abbreviazioni*

- pagina seguente: s.;
- pagine seguenti: ss.;
- foglio-i: f.- ff.
- carta-e: c.- cc.
- recto: *r*
- verso: *v*
- volume-i: vol.- voll.
- capitolo-i: cap.- capp.
- tomo-i: t.- tt.
- numero: n.

## MONOGRAFIA

*Niklas Luhmann (1927-1998), contemporaneo. Sistemi, distinzioni, società*

A cura di: Luca Guizzardi e Luca Martignani

Luca Guizzardi, Luca Martignani, *Presentazione* | Alberto Cevolini, *Teoria come sistema – teoria dei sistemi. Sulla prassi della costruzione della teoria sociologica in prospettiva teorico-sistemica* | Giancarlo Corsi, *Elogio dell'incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna* | Luca Diotallevi, *La questione del rito religioso nella società contemporanea* | Elena Esposito, *Luhmann, sugli algoritmi, nel 1966* | Luca Guizzardi, *Queer Luhmann! Alcune riflessioni luhmanniane sul queer (o alcune riflessioni queer su Luhmann)* | Luca Martignani, *Le provocazioni dell'arte contemporanea come re-entry nel sistema dell'arte. Considerazioni a partire dalla proposta sociologica di Niklas Luhmann* | Riccardo Prandini, *“Quell'istante dove tutto ritorna possibile”. Le funzioni del negativo tra istituzioni immunitarie e movimenti sociali*

## SAGGI

Silvana Greco, *Cesare Beccaria and the Lombard Enlightenment in the Sociological Thought of Moses Dobruska* | Massimiliano Panarari, *Scienze sociali e giuridiche nella Francia tra Otto e Novecento: le “affinità elettive” delle teorie. Note sul positivismo sociologico di Léon Duguit* | Alessandra Polidori, *Tracciare ponti negli studi sui giovani: generazioni, transizioni, strutture, agency e mobilità*

## BIBLIOGRAFIA DI FRANCO CRESPI

Ambrogio Santambrogio, *Bibliografia di Franco Crespi*

## INTERVISTA

Lorenzo Bruni, Giulia Salzano, *Intersubjectivity, Empathy and Community. A Dialogue with Dan Zahavi*

## RECENSIONI

Sergio Belardinelli, *Niklas Luhmann, La religione della società, Milano, Franco Angeli, 2023.* | Maurizio Bonolis, *Paolo Pecere, La natura della mente. Da Cartesio alle scienze cognitive, Carocci, 2023.* | Matteo Bortolini, *Luca Martignani, Estetica sovversiva. Sulla rappresentazione e gli oggetti culturali, Ombrecorte, 2022.* | Lorenzo Bruni, *Lucio Cortella, L'ethos del riconoscimento, Laterza, 2023.* | Mario Marotta, *Niklas Luhmann, Famiglia ed educazione nella società moderna, a cura di G. Corsi e R. Prandini, Edizioni Studium, 2023.*