

Come leggere Niklas Luhmann oggi?

Alberto Cevolini

Docente di Sociologia presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. È stato fellow della Alexander von Humboldt Stiftung presso l'Università di Costanza e visiting professor all'Università di Bielefeld. Si occupa di sociologia dei processi culturali, di teoria dei sistemi sociali e di sociologia dell'assicurazione.
alberto.cevolini@unimore.it

Giancarlo Corsi

Docente di Sociologia presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. Allievo di Niklas Luhmann è tra i massimi esperti della Teoria dei Sistemi Sociali. I suoi interessi di ricerca vertono sui media e forme dell'educazione, teoria generale dei mezzi di comunicazione e sfera pubblica.
giancarlo.corsi@unimore.it

In this article, we address the question as to how one should read Niklas Luhmann today. Our starting distinction is between “working *with the theory*” and “working *on the theory*”. In the first case, scholars are supposed to empirically explore new fields of scientific inquiry based on the complex and articulated conceptual framework developed by the Bielefeld sociologist to understand social systems. In the second case, scholars should contribute to the development of the theory of society by overcoming internal conceptual resistances and at the same time ensuring the coherence of the achieved theoretical system. In conclusion, we suggest that the task of a sociological theory aimed at advancing the understanding of modern society should be to start from the results achieved, based on the principle that scientists should begin to search where others, in their search, have left off.

97

Introduzione

È celebre l'affermazione di Niklas Luhmann secondo cui i classici si riconoscono per gli avvoltoi che arrivano alla loro morte (Luhmann 1997a, 14). Altrettanto celebre è quello che dei classici pensava il sociologo di Bielefeld: per lo sviluppo del programma teorico della sociologia gli autori classici «offrono ben poco aiuto» (*ibid.*). Se dunque Luhmann fosse annoverato fra i “classici” della sociologia, chiunque fosse interessato all'avanzamento teorico della disciplina dovrebbe coerentemente farne a meno. Ci si potrebbe chiedere tuttavia se dopo la sua morte Luhmann sia effettivamente diventato un “classico”. La risposta non è affatto scontata: pochi autori sono stati allo stesso tempo tanto venerati e ostracizzati, compresi e fraintesi, citati e ignorati quanto Luhmann.

In questo breve contributo noi optiamo per una impostazione diversa. A nostro avviso la questione cruciale non è se Luhmann sia o no un classico che merita ancora di essere letto e studiato. Per noi non si tratta nemmeno di impegnarsi in una esegesi dei testi luhmanniani, come suggeriscono alcuni sociologi che distinguono un “primo” Luhmann (quello che precede il cambio di paradigma avvenuto con l'introduzione del concetto di autopoiesi) e un “secondo” Luhmann, e considerano il primo più rilevante del secondo.

Se invece ci si chiede cosa distingua la teoria dei sistemi elaborata da Luhmann nell'ambito delle scienze sociali, si può rispondere in diversi modi: l'impressionante mole di pubblicazioni, che concerne praticamente tutto ciò che può essere oggetto d'indagine per un sociologo; l'articolazione concettuale della teoria, che per estensione e complessità è unica nella storia della disciplina; il costante interesse per la ricerca interdisciplinare, motivata anche dall'assenza di sviluppi teorici degni di nota in sociologia; la centralità dell'analisi storico-comparativa – quest'ultima un tratto che l'accomuna ai classici della disciplina – e molto altro ancora.

Ma forse il tratto più originale di questo autore sta nella tecnica di costruzione della teoria, cioè nelle modalità che hanno guidato lo sviluppo dei concetti, la loro applicazione e la loro valenza empirica. Partiamo innanzitutto da questo.

Costruire teorie

Luhmann suggerisce che il senso dei concetti non stia nel loro rapporto con la realtà che descrivono, come se si potesse arrivare a una puntuale corrispondenza “aristotelica” tra pensiero e realtà. Il senso dei concetti non sta nemmeno semplicemente nella correttezza logica della teoria, come sosteneva Talcott Parsons (1937, 9-10), idea che poi aveva costretto il sociologo americano ad adottare un “realismo analitico” (Parsons 1937, 896 *et infra*) – di fatto un ossimoro che tradisce le difficoltà dell'epistemologia della prima metà del Novecento a comprendere adeguatamente cosa significhi “oggettivo” dal punto di vista scientifico.

Grazie anche agli sviluppi dei decenni successivi, Luhmann considera i concetti piuttosto come lati di distinzioni, dove è la distinzione impiegata che dà senso al concetto. L'esempio più immediato è proprio il concetto di “sistema”. Questo termine è stato definito e utilizzato in molti modi diversi: come un'organizzazione metodica del sapere (Stein 1969),

come un tutto composto di parti, in sociologia anche come ciò (sistemi sociali) che si contrappone al mondo della vita (così notoriamente Jürgen Habermas). Luhmann definisce invece il concetto di sistema distinguendolo dall'ambiente: la società, per esempio, è quel sistema sociale che comprende tutta la comunicazione e solo la comunicazione, mentre tutto il resto (la "materia", la vita, le coscienze individuali, ecc.) è il suo ambiente. Questa è la distinzione che guida (*Leit-Unterscheidung*) la sua costruzione teorica.

Il senso di qualunque concetto scientifico non è quindi un derivato della realtà, ma il prodotto di una distinzione. Le teorie sono allora una concatenazione di distinzioni che deve avere una propria coerenza, e ciò che poi queste teorie consentono di osservare è di fatto ciò che chiamiamo "realtà". [1] Nel linguaggio tipico di Luhmann, si può dire che l'autoreferenza (la teoria) è condizione dell'eteroreferenza (la realtà), tenendo conto che anche questa è una distinzione creata dall'osservatore, il quale ne è responsabile. In altre parole, la differenza tra teoria e realtà è una costruzione teorica – ed è allo stesso tempo una costruzione reale, il che significa che può essere a sua volta oggetto di osservazione. Oppure, con una variante adottata dal primo costruttivismo, [2] la *chiusura* della teoria è una condizione della sua *apertura* – e ciò che poi si può osservare dipende dal tipo di teoria o di schematismi utilizzati.

[1] Cfr. Luhmann (1996b, 337):
«Realität ist, so gesehen, nichts weiter als ein Korrelat von Konsistenzprüfungen im System»
(vista in questo modo, la realtà non è altro che un correlato della verifica di coerenza nel sistema).

[2] Sul costruttivismo come teoria della conoscenza si veda Luhmann (1988[2007]). Un caso emblematico di "messa in opera" sociale del costruttivismo è il sistema dei mass media. Si veda su questo sistema Luhmann (1996a[2000]).

99

Questa impostazione consente inoltre di chiedersi sempre che cosa un determinato osservatore può vedere (e quindi anche ciò che non può vedere) con le distinzioni che impiega. La società, per esempio, può essere osservata in base a concetti come "bisogno", "mercato" o "scarsità", come fa l'economia, ma può essere osservata anche come "interessi", "valori fondamentali" o "rappresentanza", e sarà allora una "società politica", oppure ancora come "comunicazione", "differenziazione funzionale" o "mass media" – e qui arriviamo alla sociologia.

A differenza di una lunga tradizione sociologica e filosofica, la teoria di Luhmann non ha a questo proposito intenzioni critiche, né verso il mercato, né verso la politica, né tanto meno verso la società complessiva (come nella Scuola di Francoforte). Non si tratta di "disvelare" la realtà reale per questo o quell'osservatore, come se il critico potesse osservare da una posizione più elevata degli altri (la *freischwebende Intelligenz* di Alfred Weber e Karl Mannheim). La questione è invece, e molto più radicalmente, perché e come certe distinzioni sono nate e se sono ancora adeguate in una società che cambia a ritmi sostenuti. Se si constata che i bisogni economici sono creati dalla stessa economia o che il mercato non è il luogo sociale dove si realizza la razionalità economica (cioè l'equilibrio di domanda e offerta), ma dove produttori e consumatori si espongono all'osservazione reciproca mediante i prezzi, quali potrebbero essere le conseguenze per la teoria economica? O se ci si rende conto che i valori fondamentali garantiscono certamente condivisione e consenso, ma al prezzo di non dire nulla su come realizzarli, come si potrebbero ridefinire le funzioni delle costituzioni o dell'opinione pubblica? E se le teorie scientifiche hanno senso solo se aprono spazio ad alternative, quale sarebbe l'alternativa alla teoria di Luhmann?

La realtà, in sostanza, viene costruita attraverso il senso dei concetti impiegati dal sistema che la osserva, non certo sotto forma di realtà reale (e chi mai potrebbe dire di sapere cosa sia la “realtà reale”?). Per questo, il problema cruciale di un osservatore non è trovare i concetti “giusti”, bensì come riuscire a produrre una complessità teorica che garantisca connettività alle sue operazioni. Da questo dipende il successo di ogni teoria come prodotto del moderno sistema scientifico. [3]

Lavorare *alla* teoria e lavorare *con* la teoria

Tra le tante implicazioni che un’impostazione di questo tipo comporta per chi fa ricerca, c’è la doppia possibilità di lavorare sulla chiusura oppure sull’apertura del sistema teorico, ben sapendo che il rapporto fra chiusura e apertura resta comunque un rapporto *circolare*, per cui ogni contributo alla chiusura teorico-concettuale ha degli effetti sull’apertura del sistema e, viceversa, ogni contributo all’apertura del sistema teorico può avere ripercussioni sulla sua chiusura teorico-concettuale. [4]

Schematicamente si può dire che se si lavora primariamente sul lato della chiusura si lavora *alla* teoria. Se si lavora primariamente sul lato dell’apertura si lavora invece *con la* teoria. In entrambi i casi bisognerebbe mirare ad aumentare la conoscenza e la complessità della teoria, ad amplificare entrambe, insomma.

Le difficoltà che si possono incontrare sono tuttavia differenti. Chi lavora *alla* teoria, come abbiamo visto, deve confrontarsi con problemi di coerenza, quindi con la resistenza che certi concetti possono opporre ad altri concetti. Chi lavora *con la* teoria deve invece cercare di capire che cosa si può apprendere quando si applica la teoria a fenomeni nuovi o finora inesplorati.

A questo proposito è opportuna qualche considerazione su ciò che per la scienza significa “empirico”. In entrambi i casi, infatti, sia che si lavori alla teoria sia che si lavori con la teoria, non possono mancare riscontri empirici dei concetti che si vogliono creare, sviluppare o applicare. Ma, appunto, “empirici” in che senso? Se si tiene conto di quanto abbiamo già sottolineato, è chiaro che “empirico” è un termine che indica certamente l’eteroreferenza della scienza, ma allo stesso tempo è un suo costrutto. Già Talcott Parsons sosteneva che i «fatti [empirici] sono finzioni» (Ackerman & Parsons 1966, 25). Non nel senso che siano mere invenzioni dovute al capriccio del ricercatore, ovviamente, ma nel senso che così come la teoria è guidata dai dati, a sua volta la selezione dei dati è guidata dalla teoria.

La scienza riesce ad aggirare questo circolo, che potrebbe diventare rapidamente vizioso, mediante ciò che classicamente chiama “esperimento”. Quest’ultimo è un procedimento che proietta un futuro nella forma di biforcazione: l’esperimento può riuscire o fallire, l’ipotesi di partenza può essere verificata o falsificata. I metodi scientifici garantiscono che non si possa prevedere l’esito e questa specifica incertezza

[3] Non è possibile qui entrare nei dettagli di queste argomentazioni. Possiamo però far notare che tutto questo vale per qualsiasi disciplina scientifica: se si vuole capire cosa sia un atomo, bisogna studiare la fisica e le sue teorie, sapendo che si tratta sempre di proposte concettuali articolate e coerenti. E sono anche ipotetiche, come l’epistemologia moderna sa da tempo: valgono fino a che non verranno sostituite da altre teorie, per esempio in seguito a problemi di coerenza interna (“anomalie”), che possono portare a un “cambiamento di paradigma”, oppure a sviluppi teorici più astratti che seguono altre distinzioni guida.

[4] Per esempio, l’indagine sociologica sull’intelligenza artificiale conduce all’introduzione del concetto di “comunicazione artificiale”; la teoria dei media offre un valido supporto teorico per la comprensione di forme molto improbabili di costruzione della realtà come i pool assicurativi. Su entrambi questi esempi torneremo a parlare più estesamente più avanti.

“legittima” la ricerca come “empirica”. Non il fatto che i numeri sono univoci o che il dato è dato, come se fosse qualcosa di esistente in natura che basta raccogliere. È quella incertezza che dà fondamento al concetto di empiria.

Cosa poi significhi sperimentare nelle diverse discipline scientifiche può variare parecchio. Nel caso delle cosiddette scienze dure (fisica, chimica, biologia), bisogna far reagire quella realtà che nella tradizione era chiamata natura, e a tal fine servono tecnologie, apparecchiature, materiali specifici, e così via. E nelle scienze sociali? È opinione diffusa che empirico significhi soprattutto elaborazione di dati ottenuti tramite tecniche più o meno statistiche. Da qui l'accusa rivolta alla teoria dei sistemi di non essere empirica. Ma questa accusa non tiene conto del fatto che la “realtà” studiata dalla sociologia è realtà sociale, che può essere osservata continuamente, a differenza della realtà delle scienze naturali, che può essere osservata solo in laboratorio (se si tratta di scienza, naturalmente: un pittore avrebbe altre esigenze). Per questo, non si capisce il senso delle accuse di mancanza di empiricità della teoria dei sistemi.

Quando Luhmann sostiene che comunicazione e coscienza costituiscono sistemi del tutto diversi e chiusi gli uni rispetto agli altri, per esempio, basta provare a immaginare cosa accadrebbe se non lo fossero per rendersi conto della fondatezza empirica di tale affermazione. Oppure, quando Habermas sostiene che la comunicazione tende al consenso, basta avere un minimo di esperienza del mondo per constatare che si tratta di un'affermazione empiricamente falsa: ogni comunicazione apre la possibilità del sì come del no, sempre e senza eccezioni – come stiamo dimostrando empiricamente proprio con questa affermazione.

In entrambi i casi comunque – chiusura e apertura – ci sono molte possibilità di sviluppo. Ed è su questo che, a nostro avviso, bisognerebbe lavorare. Di seguito vogliamo suggerire soltanto alcune di queste possibilità, mostrando come si possa lavorare con la teoria e alla teoria allo stesso tempo.

Rischio e assicurazione

Un primo esempio è offerto dal tema del rischio associato all'istituzione assicurativa. Da circa quarant'anni siamo abituati a considerare la società contemporanea una “società del rischio” (Beck 1986; Luhmann 1991a[1996]). [5] Nella seconda metà del secolo scorso, la sensibilità crescente nei confronti dei problemi ecologici e il rapido sviluppo di nuove tecnologie potenzialmente disastrose (come gli impianti nucleari) hanno dato un impulso decisivo alla sociologia del rischio, la quale può essere considerata ormai una disciplina consolidata. Sorprendentemente, invece, il tema dell'assicurazione è rimasto sotto-indagato, nonostante la sua evidente connessione con il tema del rischio e del pericolo. Gli unici due contributi che hanno provato a impostare il problema assicurativo in termini strettamente teorico-sociologici sono un articolo di Ferdinand Tönnies (1917) e un articolo di Niklas Luhmann (1996c[2013]).

In quest'ultimo il sociologo di Bielefeld suggerisce che la novità socio-evolutiva dell'istituto assicurativo consiste nel fatto che trasforma

[5] La storia semantica mostra tuttavia che il concetto di “rischio” risale al tardo Medioevo, anche se solo a partire dalla prima modernità si diffonde diventando poco alla volta un concetto comune impiegato per marcare l'attribuzione delle conseguenze al decisore. Sul lato opposto si trovano i concetti di “pericolo” e di “fortuna”.

i pericoli in rischi, ovvero attribuzioni esterne in attribuzioni interne. [6] La vita quotidiana è piena di pericoli, in ogni momento possono accadere eventi che provocano un danno (se si inciampa ci si sloga una caviglia). Il pericolo diventa un rischio quando il danno è attribuito a una decisione. E nella società moderna, a quanto pare, la tendenza è quella di rintracciare (anche a ritroso) delle decisioni dietro a ogni pericolo, anche quando il danno è l'effetto di fenomeni naturali imprevedibili e incontrollabili, come terremoti e inondazioni (la decisione in questi casi è quella di edificare nel posto sbagliato). L'assicurazione si inserisce in questo trend nella misura in cui converte, su un piano tuttavia esclusivamente finanziario, i pericoli ai quali si è esposti nel rischio di essere o non essere assicurati. Chi ha una copertura assicurativa non è ovviamente sicuro di non inciampare, ma può quanto meno pagare le spese mediche che deve affrontare se va in ospedale con una caviglia slogata.

[6] Le attribuzioni sono comunque sempre operazioni *interne* ai sistemi sociali, quindi pericoli e rischi sono *costruzioni* della società quando la società si confronta con un'incertezza auto-prodotta.

L'assicurazione moderna è una forma *sociale* molto improbabile di previdenza per il *futuro*. Ogni individuo è libero di sfidare la sorte. Ma poiché la sorte è per definizione imprevedibile, è impossibile dire in anticipo quali individui che fanno parte di una certa collettività dovranno affrontare una sorte avversa e quali individui invece verranno risparmiati. Ci si può mettere al sicuro attraverso qualche forma di precauzione, oppure per mezzo della prevenzione. Ma come è noto, anche questo non basta a evitare il peggio. La società ovviamente lo ha sempre saputo. La soluzione a un problema *temporale* (cosa mi riserva il futuro?) viene trovata su un piano *sociale*, cioè in qualche forma di dipendenza dagli altri. È proprio qui tra l'altro che si afferra come l'assicurazione sia un caso estremamente interessante di evoluzione socio-culturale (Luhmann 1996c, 279[2013, 74]).

Nelle società pre-moderne era normale risolvere il problema dell'incertezza del futuro attraverso qualche forma di mutuo aiuto (si pensi alle gilde, alle fratellanze o corporazioni medievali, alle *friendly societies* primo-moderne). L'assicurazione moderna approfitta invece del meccanismo del denaro e dello sviluppo del calcolo statistico e probabilistico e si instaura su delle basi molto più astratte. Gli assicurati vengono raccolti in *pool* ed entrano così in una forma di "solidarietà" che è puramente finanziaria (e proprio per questo non ha alcunché in comune con quello che i sociologi definiscono di solito "solidarietà"). I *pool* sono, detto in termini più astratti, delle forme impresse nel medium della probabilità statistica che servono alla compagnia di assicurazione per costruirsi una realtà di riferimento e approfittare di quelle regolarità che emergono ogni volta che si applica la legge dei grandi numeri a eventi contingenti.

A questo si aggiunge il fatto che, come osserva Luhmann, l'assicurazione non esiste prima dell'invenzione del contratto assicurativo. Gli storici hanno provato a derivare il contratto assicurativo (che viene inventato dai mercanti italiani intorno alla metà del XIV secolo) dal mutuo marittimo (*foenus nauticum*), ma le differenze semantiche e strutturali fra i due contratti sono tali che ogni tentativo in questo senso è fallito. Il mutuo marittimo era usato senz'altro anche a scopo assicurativo, ma non era appunto un contratto di assicurazione. Nel momento poi in cui si offre una copertura assicurativa, non è più possibile non decidere, perché anche non assicurarsi è una decisione della quale a posteriori ci si potrebbe

pentire. L'assicurazione, come la scommessa di Pascal, è insomma una forma senza alternative. Ma non per questo è una forma senza equivalenti funzionali. Proprio qui, come dice Luhmann (1996c, 281[2013, 79]), si apre un vasto campo di ricerca per la sociologia che, per quanto ne sappiamo, è ancora per lo più inesplorato. [7]

[7] A questo proposito ci permettiamo il rimando a Cevolini (2010).

L'evoluzione delle idee

Un altro caso interessante è l'evoluzione delle idee. Qui la prima domanda che sorge è ovviamente che cosa evolve quando a evolvere sono le idee. Luhmann (1994, 17) osserva a questo proposito che di certo non sono né cellule, né proteine, bensì quegli aggregati di senso che gli storici definiscono normalmente "concetti". Il problema, nel caso dei concetti, è che il loro senso cambia nel corso appunto della storia, ma non è chiaro che cosa regola questo cambiamento. Parlare di "semantica storica" è solo un modo per dichiarare che i mutamenti semantici non avvengono in modo puramente casuale, che dietro ai mutamenti c'è dunque un qualche "meccanismo" che deve essere indagato. L'ipotesi della sociologia della conoscenza è sempre stata che i mutamenti semantici dipendano dalle strutture sociali (il marxismo parlava a questo proposito di "ideologia" e rapporti di potere fra "classi sociali"), ma questa ipotesi non dà propriamente una risposta bensì sposta soltanto la domanda, perché non è chiaro quale sia poi il rapporto fra semantica e strutture sociali.

Il suggerimento di Luhmann è quello di impiegare il sofisticato impianto concettuale messo a disposizione dalla teoria dell'evoluzione per spiegare quello che a tutti gli effetti è una forma di mutamento strutturale. [8] Il senso (*Sinn*) presenta a questo proposito delle caratteristiche che si prestano bene a essere esplorate in termini evolutivi. Prima di tutto il senso è caratterizzato da una propria chiusura autoreferenziale, per cui solo il senso può riprodurre senso. Quando cambia il senso di un concetto, quello che si osserva è una riproduzione deviante del senso attraverso autoriproduzione del senso – cioè una tipica forma di evoluzione. A questo punto bisogna (ri-)specificare i meccanismi che stanno alla base degli avanzamenti evolutivi, cioè variazione, selezione e ristabilizzazione.

[8] Si vedano i contributi raccolti in Luhmann (2008).

L'ipotesi di Luhmann è che se la variazione si dà con l'uso deviante di un concetto (il concetto è sempre quello di prima, ma viene usato in un senso che non è più quello di prima), la selezione avviene attraverso il criterio della plausibilità. Tutti i concetti che vengono usati nella comunicazione devono superare un "test di plausibilità" che dipende dall'ambiente (Luhmann 1997b, 548sgg.). O detto in altri termini, chi usa i concetti in un senso deviante rispetto al senso fino a quel momento considerato normale deve cercare di non rendersi ridicolo. I media della diffusione, come la scrittura e la stampa, aumentano in modo strepitoso le possibilità di variazione. Nasce perciò la necessità di "canonizzare" i testi, soprattutto quando essi contengono una semantica curata in modo scrupoloso (*gepflegt*), come i testi religiosi (Assmann & Assmann 1987). Ma proprio i testi possono anche conservare delle variazioni che, dopo una lunga fase di dimenticanza, vengono riscoperte e utilizzate con grande successo sul piano comunicativo (come le idee di "plagio" e "sistema" nella società moderna).

Resta da spiegare il meccanismo della ristabilizzazione. Qui la semantica si confronta con un problema tipico dell'evoluzione, ovvero l'auto-adattamento. I concetti non si devono adattare alla realtà esterna, come abbiamo già visto, ma ad altri concetti usati per comunicare. Se per esempio il classico concetto retorico di *copia* smette di significare "abbondanza" (di argomenti) e comincia a indicare un "esemplare identico" a un modello di partenza, per cui il suo contro-concetto non è più *varietà* bensì *originale*, allora anche il senso del concetto *originale* deve cambiare e invece di indicare l'origine da cui scaturisce qualcosa deve designare qualcosa che non ha precedenti nel passato a cui si fa riferimento (il concetto deve essere quindi temporalizzato).

Questi autoriferimenti potrebbero essere moltiplicati, ma il problema di fondo è sempre lo stesso, ovvero la coerenza interna alla semantica. Da questo punto di vista la ristabilizzazione è una sorta di verifica di coerenza, quindi un problema di memoria sociale, che secondo Luhmann viene affidata alla "sistematizzazione" e alla "dogmatizzazione" (quest'ultima soprattutto in ambito giuridico) delle idee. D'altra parte, proprio il concetto di sistema riappare improvvisamente nella semantica primo-moderna per indicare quello che oggi si definirebbe il "manuale" di una certa disciplina (Stein 1969). A quanto pare, quindi, l'evoluzione non solo prevede variazione, selezione e ristabilizzazione delle idee, ma include fra i propri prodotti anche idee di variazione, idee di selezione e idee di ristabilizzazione. Tutto questo avrebbe bisogno di conferme supportate da evidenze storico-semantiche che nella sociologia del sapere oggi mancano ancora.

Mezzi di comunicazione

Un altro tema che offre l'opportunità di lavorare con e alla teoria è quello dei mezzi di comunicazione. Possibilità in tal senso sono offerte sia dagli sviluppi tecnologici recenti, che vanno studiati con gli strumenti concettuali disponibili (lavoro *con la* teoria), sia da impostazioni teoriche diverse che consentono di astrarre ulteriormente il concetto di "medium" (lavoro *alla* teoria) e che Luhmann stesso stava cercando di assemblare.

Partiamo dalla definizione di mezzi di comunicazione data da Luhmann, secondo cui la loro funzione è superare tre soglie di improbabilità (Luhmann 1997b, 190sgg.). La prima è basilare: perché ci sia comunicazione deve esserci comprensione, cosa appunto di per sé altamente improbabile. Il linguaggio è la soluzione, grazie alla quale diventa probabile che un Ego capisca ciò che un Alter Ego intende dirgli. Questo è bastato per un lunghissimo periodo in cui società come quelle tribali hanno potuto continuare a comunicare. Poche migliaia di anni fa, tuttavia, la società ha raggiunto un livello di complessità molto elevato e questo ha posto diversi problemi nuovi, tra i quali come rendere possibile la comunicazione al di là dell'interazione faccia-a-faccia.

La soluzione è stata la scrittura, il primo di quelli che Luhmann ha definito "mezzi di diffusione", alla quale sono poi seguiti la stampa e, in epoca ormai recente, radio, televisione, mezzi telematici e media digitali. L'improbabilità di raggiungere destinatari lontani è stata così trasformata in probabilità. Questo, però, ha finito per porre un terzo problema, che è stato affrontato e più o meno risolto solo in epoca moderna: proprio

perché i mezzi di diffusione possono fare a meno della presenza fisica e dato che i contenuti comunicati sono diventati sempre più sofisticati e lontani dall'evidenza della quotidianità, è sempre meno probabile che i destinatari della comunicazione li accettino.

La soluzione è data da quei media che Luhmann, seguendo Parsons, ha chiamato "generalizzati simbolicamente", la cui funzione è appunto di motivare ad accettare contenuti comunicativi che altrimenti, con ogni probabilità, verrebbero rifiutati. Questo è il caso del denaro, del potere, della verità scientifica e di altri ancora.

Questa definizione di mezzi di comunicazione è senz'altro convincente e anche molto chiara, pur nella sua complessità concettuale. Si possono però rilevare alcuni limiti e cercare di capire se e come superarli. Per esempio il concetto di "mezzi di diffusione": che si tratti anche di diffusione è evidente, per quanto sia solo una metafora, ma questo non basta a spiegare la differenza tra i vari media di questo tipo. Il problema della diffusione viene risolto con la scrittura e su scala globale con la stampa. Ma che differenza fanno allora quelli che sono seguiti dopo? Le risposte che Luhmann ha fornito mostrano che c'è qualcos'altro, oltre alla "diffusione".

Anche con i mezzi di comunicazione "generalizzati simbolicamente" si incontrano problemi analoghi: che servano a "persuadere" è evidente, tuttavia si può supporre che ci sia altro, per esempio il modo in cui questi media costruiscono la realtà sulla quale consentono di comunicare. Il mondo dell'economia è diverso da quello della scienza, del diritto, della politica, della religione, ma è lo stesso mondo osservato da prospettive diverse. Ci si deve quindi chiedere come venga generata questa diversità, in base a quali schematismi. Per questo vale la pena di estendere questo concetto di "generalizzazione simbolica" al di là del problema della motivazione, includendo anche il problema di come viene costruita la realtà specifica di ciascun medium.

Per capire come reimpostare una teoria generale dei mezzi di comunicazione in questa direzione, è necessario chiarire brevemente cosa si intende con il concetto di base, cioè "comunicazione".

Il concetto di comunicazione

La ricerca in materia ha fornito già da tempo gli elementi che ci servono (Watzlavick, Jackson & Beavin 1971; Ruesch & Bateson 1976, 179sgg.; Austin 1987; MacKay 1969, 60; Luhmann 2018). C'è comunicazione solo quando chi comprende (il destinatario) può distinguere tra l'informazione (il contenuto) e ciò che chiamiamo di solito intenzione, ma che qui definiamo come enunciato performativo, seguendo la linguistica. L'informazione è una differenza che fa una differenza, secondo la celebre definizione di Gregory Bateson (1976, 493): si dice (scrive, trasmette ecc.) qualcosa e non qualcos'altro (facendo una differenza...), che avrà delle conseguenze diverse per i diversi destinatari (...che farà una differenza). Ma non c'è solo questo: chi avvia una comunicazione seleziona sempre tra varie possibilità e questo viene osservato, classicamente, come intenzione. Tant'è vero che la comunicazione seguente può scegliere se connettersi all'informazione (continuando a comunicare sul tema in questione) o all'enunciato performativo (intenzione), per esempio chiedendo spiegazioni sui motivi, mettendoli in discussione o addirittura insinuando che ci siano

dietro ideologie, cattive intenzioni o semplicemente l'inconscio, l'ignavia o l'ignoranza.

A questo si aggiunge un'altra peculiarità della comunicazione, di fatto ignorata dalla sociologia: la comunicazione non ha durata temporale, finisce appena viene compresa – e dopo si può continuare o chiudere, se è possibile. Per questo conviene definire la singola comunicazione come “operazione”, più che come elemento, proprio per sottolineare l'aspetto temporale, l'istante senza durata. I sistemi sociali, quindi, si riproducono “bruciando” continuamente operazioni su operazioni e devono la loro (eventuale) stabilità solo alle strutture che consentono a ciascuna comunicazione di trovare una connessione con la seguente – sempre che ci riescano, altrimenti il processo comunicativo semplicemente si interrompe. Da qualche altra parte ci saranno altri processi comunicativi e con questo è garantita la continuità di ogni sistema sociale.

Se si accetta questa definizione, allora bisogna chiedersi cosa sia un “mezzo” di comunicazione, tenendo conto anche del fatto che non c'è comunicazione “immediata” – come abbiamo detto sopra, quantomeno il linguaggio deve essere a disposizione. Rispetto alla definizione che diede Luhmann, questo concetto si può reimpostare partendo da due domande: come viene resa possibile la comunicazione in quanto operazione? E poi: come si arriva a condensare temi, sapere, conoscenze, in base ai quali produrre continuamente informazioni, cioè osservazioni della realtà?

Media operativi

106

Su un piano più concreto, si può constatare che tutte le “tecnologie” della comunicazione, cioè quelli che comunemente vengono chiamati media, dalla scrittura fino al digitale, sono fungibili per qualunque informazione si voglia comunicare. Naturalmente sono media diversi, quindi scrivere un testo è diverso da girare un filmato o contribuire a un blog. Ma con ognuno di essi si può comunicare su qualsiasi tema, senza eccezioni. E questo vale anche per il linguaggio, un medium che consente di asserire qualsiasi cosa e in forma doppia, positiva e negativa. Si può allora ipotizzare che la loro funzione non sia quella di indirizzare la produzione di informazioni in una direzione o in un'altra, ma quella di coordinare, ciascuno in modo diverso, il rapporto tra le tre unità della comunicazione, cioè informazione, enunciato performativo e comprensione.

Più che media di diffusione, quindi, questi sono media operativi, proprio perché intervengono sulla comunicazione in quanto operazione sociale. Sulle loro conseguenze, una volta inventati e generalizzati, c'è già una vasta letteratura, soprattutto sulla differenza tra oralità e scrittura, e sulla stampa (Havelock 1973; Havelock 1987; Ong 1986). Si può vedere bene, a questo proposito, che rispetto all'oralità la scrittura comporta un *allentamento del vincolo tra enunciato performativo e comprensione*, dato che il destinatario della comunicazione leggerà in un secondo momento ciò che è stato scritto. Questo ha delle conseguenze estremamente importanti: il testo deve essere comprensibile da sé, dato che l'autore non è presente per spiegare o creare ridondanza; il lettore ha tempo per riflettere, rileggere, valutare, senza la pressione dell'interazione; se da un lato il contenuto tende a diventare più “oggettivo”, dall'altro si profila in modo più netto la performatività, per esempio l'intenzione dello scrittore – e così via.

La stampa, invece, ha effetti di altro tipo, soprattutto il fatto che libera l'autore del testo dalla necessità di confermare e riprodurre un mondo fino a quel momento ancora ontologico, cioè indipendente dall'osservatore (Eisenstein 1997). *Qui è il vincolo tra informazione ed enunciato performativo che si allenta* e questo spiega i mutamenti indotti da questo medium: l'interesse per la devianza e la novità, l'autorialità intesa ora come originalità, la consapevolezza che ciò che viene chiamato realtà dipende da chi la osserva, e altro ancora.

Più difficile è analizzare i mass media moderni: comunicare con immagini in movimento (televisione) rende di nuovo complicato distinguere tra informazione ed enunciato performativo, dato che la percezione visiva delle riprese non ammette dubbi sulla loro attendibilità. Solo che il piano sul quale si comunica oggi è del tutto diverso rispetto al passato, un piano dove domina la logica del sospetto tipica della sfera pubblica (quale interesse si cela dietro a ciò che viene trasmesso? Chi afferma che cosa e perché?). Oppure: la possibilità di comunicare sui cosiddetti social media sembra aver portato a un cortocircuito delle tre unità selettive della comunicazione, dove quasi sempre ci si concentra sul lato performativo, insinuando, irridendo, insultando, mentre è sempre più difficile dire che cosa significhi "comprensione" in arene sociali del genere. Sembra quasi che il senso venga smembrato: chi legge un post reagisce spesso alle singole parole chiave che ne risvegliano l'attenzione, senza curarsi di coglierne la selettività (questo si intende con comprensione), tanto che già dopo pochi contributi ("post") non si capisce più quale fosse il tema dal quale si era partiti. Non si può, inoltre, non citare tutto ciò che l'intelligenza artificiale consente di fare oggi: è comunicazione anche quella con bot e dispositivi algoritmici ormai diffusi in tutti i settori? Può essere che qui ci si trovi di fronte alla necessità di rivedere ciò che intendiamo con comunicazione (Esposito 2022), ma su questo torneremo più avanti.

Media osservativi

Per quanto riguarda i media generalizzati simbolicamente, l'ipotesi è che la loro funzione sia quella di costruire la realtà sulla quale si può comunicare. Parliamo quindi di "natura", fatta di atomi, cellule o altri elementi, che combinati e ricombinati tra loro danno forma a ciò che chiamiamo realtà in senso scientifico; di budget e piani di spesa in termini di denaro, che generano una realtà fatta di "beni e servizi" e di "bisogni" da soddisfare, di proprietà oggetto di compravendita, e qui siamo nell'economia; di direttive alle quali si può (o non si vuole) obbedire, che combinate in una certa forma costituiscono i piani politici basati sull'esercizio del potere; di casi e fattispecie che possono essere condensati in forme come leggi e norme giuridiche; di un potenziale sul quale si può intervenire per aprire possibilità che altrimenti non si darebbero, e questo è ciò che l'educazione intende fare – e così via per medicina, arte, religione e altri media e rispettivi sottosistemi. In sostanza, questi media costruiscono gli schematismi, i *frames*, le distinzioni (fino alle teorie, ai paradigmi, alle ideologie) che consentono alla società contemporanea di osservare la realtà. Per questo conviene chiamarli "media osservativi".

Per ragioni di spazio non possiamo qui approfondire queste argomentazioni, dietro alle quali ci sono teorie molto complesse provenienti

da diverse discipline. [9] È invece opportuno sottolineare il modo in cui si può lavorare alla e con la teoria, riprendendo Luhmann.

[9] Qui ci permettiamo il rimando a Corsi (2023).

Tecnica teorica

Essendo uno dei pochissimi sociologi che ha cercato di costruire una teoria generale, non è facile isolare nel lavoro di Luhmann un solo tratto originale. Tuttavia, in modo un po' arbitrario, si possono sottolineare due aspetti complementari nella sua produzione scientifica, che hanno in comune *la comparazione*.

Seguendo l'impostazione di Talcott Parsons, Luhmann fa costantemente presente che tutte le teorie scientifiche sufficientemente elaborate scelgono un punto di vista dal quale ciò che appare diverso mostra qualcosa di uguale (Luhmann 1990, 410-413). Nel caso trattato qui, per esempio, il punto di vista "generalizzazione simbolica" (oppure "media osservativi") consente di mettere a confronto denaro e amore passionale, verità scientifica e potere e così via. Modalità estremamente diverse di risolvere lo stesso problema: come costruire la realtà sulla quale comunicare in modo da motivarne l'accettazione.

Per porre un problema del genere, però, serve una teoria capace di farlo, quindi astrazione e complessità, caratteristiche ben note delle ricerche di Luhmann. Comparare ciò che è diverso è una delle prestazioni più impressionanti della ricerca scientifica – e come sempre accade con l'evoluzione, che normalizza la devianza di successo, non ci impressiona più sapere che un batterio e un elefante hanno in comune il codice genetico, che qualunque "cosa" esista nel mondo consiste di atomi e molecole o che, qualunque sia il tema o il contesto, la società non può accedere alla realtà, ma ha a disposizione una sola modalità operativa, la comunicazione, esattamente come accade nel sistema nervoso (operazione: sinapsi) o nella coscienza (operazione: pensieri).

L'altro aspetto è appunto complementare a questo: la comparazione può essere fatta anche sul piano storico. "Io penso primariamente in chiave storica", diceva Luhmann (1991b) in un'intervista del 1991. [10] Verrebbe da dire che qui si tratta di trovare differenze tra ciò che sembra uguale. Per esempio: che differenza c'è tra il conio di denaro iniziato nella Grecia antica e la definitiva monetizzazione dell'economia di pochi secoli fa? Si tratta della stessa fattispecie sociale? Oppure, restando in Grecia: la parola "democrazia" è nata in quel contesto storico, ma si tratta della stessa idea celebrata dalla politica moderna? O ancora: l'idea di amore medievale ("tanto gentile e tanto onesta pare la donna mia...") è la stessa di oggi? La risposta a tutte queste domande è no – ma come fare a capire perché no, se non avendo sullo sfondo una teoria consolidata e altamente capace di astrazione?

[10] Non si tratta certo di una novità: si pensi a Durkheim, Elias, Weber. Ma che differenza fa una novità del genere? La risposta può essere solo: dipende dalla teoria che si sta applicando.

Questo è perlopiù – non solo – lavoro *con la teoria*. E il lavoro *alla teoria*? Si tratta senza dubbio di un'impresa più complessa, perché implica una maggiore astrazione, l'attenzione a ciò che in altre discipline, anche lontanissime dalla sociologia, viene proposto e la capacità di adattare e riadattare la propria teoria, anche a costo di "tagliarne" pezzi e sostituirli o rivederli profondamente. Dicevamo all'inizio della tendenza di alcuni

“luhmanniani” a preferire il “primo” Luhmann, quello prima della svolta verso autopoiesi, autoreferenza, osservazione, paradossi ecc. Ci sia permesso di dire che questo “primo” Luhmann era molto più involuto e criptico del secondo – è questo che piace, si suppone – e lo era per il semplice motivo che all’epoca doveva affidarsi a intuizioni ancora non nitide, che poi avrebbe reso più piane e comprensibili grazie allo sviluppo della teoria stessa. Comprensibili per chi può e vuole comprendere, naturalmente.

In generale, il lavoro alla teoria richiede diversi accorgimenti, che vanno spesso nella direzione contraria a quanto è dato di vedere nella letteratura sociologica. Non in ordine di importanza: una drastica riduzione delle rilevanze. Quando si costruisce un concetto o si elabora materiale empirico, compreso quello storico, è necessario individuare ciò che fa differenza, lasciando perdere tutte le implicazioni che, inevitabilmente, “condiscono” ciò che si sta analizzando. Per esempio: se ci si chiede cosa rende democratico l’esercizio del potere in quanto medium osservativo, non serve a niente associarlo immediatamente e indissolubilmente ai diritti umani, alla giustizia sociale, alla “felicità”, come sta scritto nella prima costituzione che sia stata scritta. Se ci si aspetta questo, la democrazia diventa semplicemente un’utopia. Se invece si punta l’attenzione su una novità storica di primaria importanza, come la legittimazione dell’opposizione (Luhmann 1989), si capisce quale sia il punto – e anche perché poi si aggiunsero via via i corollari ideali citati prima.

Intelligenza artificiale

Un ultimo tema che vogliamo presentare rapidamente e che mostra come lavorando con la teoria si finisca a volte per lavorare *alla* teoria è un tema che negli ultimi anni è tornato prepotentemente alla ribalta e interessa in modo trasversale molte discipline: l’intelligenza artificiale. Le nuove tecnologie digitali e lo sviluppo di algoritmi sempre più sofisticati hanno permesso di creare delle macchine capaci di prestazioni davvero sorprendenti, e questo come al solito ha suscitato molti entusiasmi ma anche grandi preoccupazioni. Piuttosto che entrare nel merito di un dibattito che è estremamente complesso, noi qui vogliamo limitarci a offrire un’idea del modo in cui la teoria dei sistemi sociali si confronta con il tema dell’intelligenza artificiale e del contributo che questo tema può dare a sua volta all’innovazione di questa teoria.

Per farlo vogliamo partire da un articolo celeberrimo che ha ispirato tutta l’indagine sull’intelligenza artificiale, ovvero *Computing Machinery and Intelligence* di Alan Turing (1950[1997]). In questo articolo, come è noto, Turing si proponeva di rispondere a una domanda: “Possono le macchine pensare?”. Per trovare una risposta a questa domanda, Turing immaginava un esperimento diventato poi noto come “test di Turing”, ma il cui vero nome è “il gioco dell’imitazione”. Un interrogante comunica, attraverso un computer (uno schermo e una tastiera) con due individui, un uomo e una donna. Ciascuno si trova in una stanza separata e non ha alcun contatto diretto con gli altri, se non appunto quello completamente anonimo e impersonale fornito dal computer. L’uomo deve convincere l’interrogante di essere una donna, la donna deve invece convincerlo che l’uomo lo sta ingannando. L’interrogante deve indovinare chi dei due è un uomo e una donna. Per farlo l’interrogante può scrivere al computer domande

del tipo: “Hai i capelli lunghi?”, “Da piccola giocavi con le bambole?” ecc. Il gioco dell’imitazione consiste nel verificare sperimentalmente se la macchina possa sostituire l’uomo in questo gioco. Per farlo, la macchina si deve comportare in modo contrario rispetto a quello che di solito ci si aspetta dai calcolatori: alla domanda dell’interrogante “Quanto fa 234×1256 ?”, la macchina deve rispondere “Non lo so”, oppure “È un calcolo troppo complicato, ho bisogno di tempo per svolgerlo”, e non certo “293904”, perché altrimenti l’interrogante capirebbe subito che chi risponde è un computer.

In questo celeberrimo articolo ci sono alcuni punti interessanti che vale la pena sottolineare. Prima di tutto, nonostante nel titolo dell’articolo appaia la parola “intelligenza”, Turing non ne dà mai una definizione, e ciò lascia del tutto aperta (se non addirittura irrisolta) la questione in merito a ciò che si dovrebbe rendere artificiale quando si parla di “intelligenza artificiale”. Nonostante poi la domanda di partenza sia “Possono le macchine pensare?”, osservando il funzionamento del gioco si ha l’impressione che la vera questione sia piuttosto “Possono le macchine comunicare?”. Questo infatti è ciò che accade davvero nel gioco dell’imitazione: non solo il computer comunica con l’interrogante attraverso domande e risposte, ma cerca anche di ingannarlo attraverso una sottile strategia di anticipazione delle sue aspettative. L’ultimo punto che merita attenzione è che questa comunicazione avviene in condizioni di intrasparenza, poiché nessuno ha un accesso diretto agli altri partner comunicativi. Ma questo non costituisce un vero problema, come osserva Turing, perché anche la coscienza è intrasparente, perciò anche la comunicazione fra presenti presuppone il contributo di coscienze individuali che, come le monadi leibniziane, sono e restano inaccessibili ai partecipanti. Questo rimuove anche l’obiezione sollevata in merito alla necessità che chi partecipa alla comunicazione, oltre a fornire dei contributi, sia consapevole di farlo. Per Turing l’unico modo di controllare la presenza effettiva di una (auto)coscienza nel partner comunicativo sarebbe quello di essere quel partner comunicativo. Ma poiché nessuno può essere *nella* mente di un altro (o addirittura *la* mente di un altro), il problema non sussiste. Che l’altro sia (auto)cosciente può essere in definitiva soltanto una presunzione dell’osservatore.

A partire da questi presupposti, la teoria dei sistemi sociali si è chiesta se il problema dell’intelligenza artificiale sia davvero un problema di intelligenza o non piuttosto qualcos’altro. All’utente che interagisce oggi con le tecnologie digitali, solo per fare un esempio, viene spesso chiesto di dimostrare di essere un uomo, non una macchina, il che non solo capovolge il così detto “test di Turing”, ma lo rende persino superfluo. Elena Esposito (2022) si è chiesta dunque se la vera questione non sia piuttosto che le macchine hanno imparato a comportarsi come competenti partner comunicativi, per cui ora tocca a noi imparare a comunicare con loro. Se ci si focalizza sulla comunicazione, anziché sull’intelligenza, l’interazione fra macchine e utenti assume un’altra rilevanza. Ovviamente la comunicazione è sempre “artificiale”, per il semplice fatto che una comunicazione “naturale” non esiste. [11] Ma quando si parla di “comunicazione artificiale” dal punto di vista della teoria dei sistemi sociali si intende una possibilità comunicativa che sfrutta l’enorme capacità di calcolo delle macchine (ovvero degli algoritmi) e permette ai partner di autoprodurre informazioni.

[11] Di questo dovrebbero tener conto anche i semiotici quando parlano di “segni naturali” (come il fumo che segnala la presenza del fuoco). Il fatto che non ci siano segni naturali dipende dal fatto che non ci sono segni senza osservatori per i quali qualcosa è segno di qualcos’altro, ma l’inclusione dell’osservatore nella realtà osservata è proprio ciò che sfugge ai semiotici.

Ciò lascia aperte ovviamente diverse questioni. Una di quelle più urgenti era stata sollevata da Niklas Luhmann (1966) già a metà degli anni '60 del secolo scorso e riguarda il problema giuridico della responsabilizzazione. Ammesso che la macchina funga da partner comunicativo, bisogna domandarsi a chi vada attribuita la responsabilità delle decisioni che possono scaturire dalla comunicazione artificiale. Come la teoria classica della probabilità (Daston 1988), anche l'uso di sistemi esperti può essere un modo non solo per orientare i processi decisionali, ma anche per dimostrare a posteriori che le decisioni prese, nonostante gli effetti disastrosi che hanno poi prodotto, erano "ragionevoli". Rinunciare ai sistemi esperti, d'altra parte, sarebbe altrettanto irragionevole quanto rinunciare alla teoria della probabilità. Le decisioni apparirebbero il risultato del capriccio del decisore e non sarebbero accettabili socialmente.

Per un sociologo che lavori con la teoria dei sistemi, infine, ci si dovrebbe anche chiedere se l'Alter Ego "artificiale" sia in grado di irritare la comunicazione, se e come abbia luogo un accoppiamento strutturale con una macchina che non distingue tra informazione e enunciato performativo – fattori senza i quali non sarebbe possibile nemmeno l'evoluzione. Il tema dell'intelligenza artificiale offre quindi la possibilità di introdurre nella teoria il nuovo concetto di "comunicazione artificiale", ma pone anche alla teoria il problema di ripensare il concetto di comunicazione e il rapporto di quest'ultima con le tecnologie. E questo di nuovo, come abbiamo detto, con la pretesa di risolvere le resistenze interne e conservare una propria coerenza.

Conclusioni

In conclusione, la teoria dei sistemi di Luhmann resta un tentativo pressoché unico e isolato nel panorama della sociologia mondiale, dove si continua a pubblicare su temi dettati dai mass media e non dalla teoria scientifica (probabilmente nella speranza di ottenere risonanza nel sistema dei mass media piuttosto che nel sistema della scienza), oppure su ricerche "empiriche" legittimate solo dalla quantità di dati che si riescono a spacciare per realtà. Con questo non si vuol dire che si dovrebbe diventare tutti luhmanniani, sia ben chiaro – tra l'altro, può anche darsi che questa teoria finirà per avere lo stesso destino di quella di Parsons, cioè sostanzialmente ignorata, come Luhmann stesso temeva. Ma si vuol dire che qualunque tentativo di descrivere la società dovrebbe quantomeno partire da dove si è arrivati, seguendo una indicazione che già Daniello Bartoli (1845, 202) dava agli uomini colti primo-moderni quando osservava che «servono a noi di principii, quelle che ad altrui furono conseguenze, e di lì cominciamo noi a cercare, dove essi cercando finirono».

Bibliografia

- Ackerman, C. & Parsons, T. (1966). The Concept of 'Social System' as a Theoretical Device. In G. Di Renzo (a cura di), *Concepts, Theory and Explanations in the Behavioral Sciences*. New York: Random House, 24-40.
- Assmann, A. & Assmann, J. (a cura di) (1987). *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München: Wilhelm Fink.
- Austin, J. L. (1987). *Come fare cose con le parole. Le William James lectures tenute alla Harvard University nel 1955*. Genova: Marietti.
- Bartoli, D. (1845). *L'uomo di lettere* [ed. orig. 1645]. Venezia: Girolamo Tasso.
- Bateson, G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cevolini, A. (2010). Die Einrichtung der Versicherung als soziologisches Problem. *Sociologia Internationalis*, 48 (1), 65-89.
- Corsi, G. (2023). Sociologia dei mezzi di comunicazione. Considerazioni per una teoria generale. *Philosophy Kitchen* 18 (1), 213-231.
- Daston, L. (1988). *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Eisenstein, E. (1997). *Le rivoluzioni del libro: l'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Esposito, E. (2022). *Comunicazione artificiale. Come gli algoritmi producono intelligenza sociale*. Milano: Egea.
- Havelock, E. (1973). *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*. Roma-Bari: Laterza.
- Havelock, E. (1987). *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*. Roma-Bari: Laterza.
- Luhmann, N. (1966). *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung. Eine verwaltungswissenschaftliche Untersuchung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Luhmann, N. (1988). *Erkenntnis als Konstruktion*. Bern: Benteli. Trad. it. Conoscenza come costruzione. A cura di A. Cevolini. Roma: Armando, 2007.
- Luhmann, N. (1989). Theorie der politischen Opposition. *Zeitschrift für Politik* 36, 13-26.
- Luhmann, N. (1990). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1991a). *Soziologie des Risikos*. Berlin: Walter de Gruyter. Trad. it. Sociologia del rischio. A cura di G. Corsi. Milano: Mondadori, 1996.
- Luhmann, N. (1991b). "Ich denke primär historisch". Religionssoziologische Perspektiven. Ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39, 937-956.
- Luhmann, N. (1994). Evolution – kein Menschenbild. Die Gesellschaft besteht nicht aus Menschen. *Ethik und Unterricht*, 5 (1), 14-18.
- Luhmann, N. (1996a). *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher. Trad. it. *La realtà dei mass media*. A cura di E. Esposito. Milano: Franco Angeli, 2000.
- Luhmann, N. (1996b). Eine Redeskription „romantischer Kunst“. In J. Fohrmann & H. Müller (a cura di), *Systemtheorie der Literatur*. München: Fink, 325-344.
- Luhmann, N. (1996c). Das Risiko der Versicherung gegen Gefahren. *Soziale Welt*, 43 (3), pp. 273-283. Trad. it. *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*. A cura di A. Cevolini. Roma: Armando, 2013.
- Luhmann, N. (1997a). Prefazione. In C. Baraldi, G. Corsi & E. Esposito, *Luhmann in Glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*. Milano: Franco Angeli, 1997, 13-16.
- Luhmann, N. (1997b). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2008). *Ideenevolution*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2018). *Che cos'è la comunicazione*. A cura di A. Cevolini. Milano-Udine: Mimesis.
- MacKay, D. M. (1969). *Information, Mechanism and Meaning*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Ong, W. (1986). *Oralità e scrittura*. Bologna: Il Mulino.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill.
- Ruesch, J. & Bateson, G. (1976). *La matrice sociale della psichiatria*. Bologna: Il Mulino.
- Sohn, Y.J. (2020). 40 Years of Luhmann's Legacy in the Anglophone Academic Community: A Quantitative Content Analysis of Luhmannian Research. *International Review of Sociology*, 30 (3), 469-495.
- Stein, Alois von der (1966). Der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung. In A. Diemer (a cura di), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1-14.
- Tönnies, F. (1917). Das Versicherungswesen in soziologischer Betrachtung. *Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft*, 17, 603-624.
- Turing, A. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 59 (236), 433-460. Trad. it. Calcolatori e intelligenza. In D. R. Hofstadter & D. C. Dennet (a cura di), *L'io della mente*. Milano: Adelphi, 1997, 61-74.
- Watzlavick, P., Jackson, D. D. & Beavin H. J. (1971). *Pragmatica della comunicazione umana*. Roma: Astrolabio.