

# Quaderni di Sociologia

19 | 1999

New Age, religioni, generazioni

teoria e ricerca

---

## Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico

PARTE II

NICOLÒ ADDARIO

p. 71-101

<https://doi.org/10.4000/qds.1453>

---

### ***Testo integrale***

- <sup>1</sup> Nella prima parte di questo lavoro (si veda *Quaderni di Sociologia* n. 18) ho mostrato come e perché il problema dell'interazione sociale e quindi della costituzione e dell'autoriproduzione della società sia definito dal concetto di doppia contingenza (radicale e ridotta). Con ciò ho chiarito che una teoria della società non può essere fondata da una teoria dell'azione, dato che, in ragione del problema della doppia contingenza, l'interazione sociale può stabilirsi soltanto tramite la copresenza sia della società sia dei sistemi psichici. Ho poi mostrato come la teoria dei sistemi autopoietici possa essere una buona candidata per risolvere tale problematica. Ora mi resta da mostrare in che modo la società possa essere concettualizzata

come un sistema sociale autopoeitico-evoluzionista. Preliminarmente conviene tuttavia soffermarsi su una delle implicazioni più rilevanti e nello stesso tempo più contrarie alla visione «standard» di questa teoria, ossia sulla tesi che la società non è costituita da attori interagenti bensì da una rete ricorsiva di azioni/comunicazioni.

## 1. Perché la società non è costituita da uomini

- 2 Nella teoria dell'azione tutti i problemi cui si è accennato sorgono da questo: da una parte l'unità dell'azione è colta dal riferimento alla coscienza di un soggetto, da un'altra parte questa unità deve costituirsi come interazione, cioè come coordinamento/cooperazione Ego-Alter. Come riferimento ad un soggetto essa assume il connotato di un processo della coscienza o comunque di una sua espressione. Ma come espressione di un riferimento (tramite il meccanismo delle aspettative) ad un «modello», che si assume come «conosciuto da Alter», essa non è affatto un processo della psiche. E infatti l'azione e la comunicazione non sono né pensieri né stati di coscienza (sebbene li implicino); essi, inoltre, sono osservabili e valutabile da tutti (il che non è possibile per la psiche) secondo un metro in sé indipendente dalle idiosincrasie individuali. Il contemporaneo riferimento alle coscienze e a ciò che può essere inteso come conosciuto in comune è semplicemente contraddittorio, perché quest'ultimo non riguarda più i vissuti soggettivi, ma significati «oggettivi».
- 3 La stessa soluzione normativa (in ogni sua forma<sup>1</sup>, ad esempio tramite l'idea di accordo, di contratto e simili) non è affatto una soluzione, perché è proprio la formazione di norme condivise che deve essere spiegata e, inoltre, come abbiamo mostrato, ciò sarebbe ancora insufficiente. Se l'azione fosse il mero prolungamento esterno della coscienza, l'autonomizzazione dell'identità individuale nell'interazione non sarebbe possibile; l'interazione stessa, per altro, sarebbe certo il sistema dell'intersoggettività, ma ciò comporterebbe che l'intersoggettività stessa fosse un soggetto (un paradosso, quindi, ma anche un annullamento delle soggettività individuali) (cfr. Luhmann, 1996). Insomma è il concetto stesso di soggetto (pur con tutte le sue limitazioni, oggi a noi note) che rende impossibile un concetto coerente e estrinsecabile di intersoggettività. Ma questo a sua volta significa per l'appunto che i soggetti non sono gli elementi costitutivi della società.
- 4 A questo proposito resta grandemente istruttiva la vicenda della fenomenologia trascendentale, quella filosofia che più di tutte e in modo più programmatico ha perseguito la strada del soggetto come fondamento e della relazione con l'altro come intersoggettività. Come è noto, Husserl (1988, specie la *Quinta meditazione*) chiarisce che l'io coglie l'estraneo proprio in quanto alter-ego. Tuttavia, lo stesso Husserl mostra che proprio per questo l'intersoggettività si può dare solo come processo indiretto e «analogico»<sup>2</sup> (benché egli continui a ritenere, ma con significativi dubbi<sup>3</sup>, che ciò non impedisca l'intersoggettività). Lo si può vedere facilmente in Alfred Schutz, un autore molto spesso citato dalla sociologia azionalista ma raramente compreso nei suoi presupposti fenomenologico-trascedentali. Nella sua *Fenomenologia del mondo sociale* (1974) egli chiarisce che, in termini fenomenologici, la comprensione dell'altro – nel senso della comprensione dei suoi vissuti «così, qui e ora» – è il prodotto dell'autointerpretazione dei vissuti propri riferiti all'alter-ego. La comprensione riguarda perciò sempre e soltanto un «significato oggettivo», in quanto imputazione di senso a comportamenti altrui osservati come «indici di vissuti» di un alter-ego. La comprensione, in altre parole, non riguarda affatto il «significato soggettivo» di alter-ego, se con esso si intende «il 'significato inteso' altrui, il quale resta sempre un concetto limite» (ivi: 53; 139-142 e 152 sgg.). Il fenomenologo conseguente deve accontentarsi di intendere per «significato soggettivo» di alter la mera attribuzione, da parte dell'io osservante, delle oggettività osservate alla coscienza di alter, proprio in quanto inteso come un alter-ego. Al più si può, sulla base della esperienza dell'io proprio che riflette sui propri vissuti, attribuire questo stesso vissuto di coscienza all'altro, ma non si può guardare il

vissuto interiore dell'altro «con gli stessi rivolgimenti e con le stesse modificazioni intenzionali dell'alter ego stesso» (ivi: 141), i quali sono del tutto immanenti.

- 5 Proprio per questo, però, il riferimento dell'analisi propriamente sociale allo sfondo dato «del mondo sociale della visione ingenua e naturale del mondo» (cioè del Mondo-della-vita di Husserl), non risolve affatto il problema – come invece pensa Schutz – della comprensione reciproca e della comunicazione in termini di intersoggettività (come s'è accennato, Husserl stesso ha dei dubbi in proposito). Per quello che abbiamo visto, l'intersoggettività è un processo indiretto, che non riguarda i vissuti propri, ma riguarda la possibilità di un «senso oggettivo» identico per tutti i soggetti, qualcosa, perciò, che si costituisce come un «terzo» cui un Ego e un Alter-Ego (e viceversa) possono attribuire uno stesso senso oggettivo, lasciando, proprio per questo, che ciascuno esperisca il senso soggettivo proprio del vivere tale «terzo» senza che ciò impedisca il fluire dell'interazione sociale. Oggi noi sappiamo come e perché né il mondo-della-vita né il linguaggio offrano restrizioni sufficienti per assicurare sia la comprensione sia l'accettazione, ma è proprio l'analisi fenomenologica del soggetto che porta alla conclusione che l'altro lato di tale questione è costituito dalla soggettività stessa, dalla immanenza della sua chiusura autopoietico-autoreferenziale.
- 6 Ad un risultato analogo porta del resto il tentativo simmeliano di descrivere la società in chiave d'intersoggettività (secondo una prospettiva gnoseologico-trascendentale). Poiché è formata da soggetti, per Simmel (1989) la società si produce tramite l'autocostituzione dei soggetti stessi nelle loro interazioni reciproche<sup>4</sup>. Ora, questa autocostituzione avviene tramite una sintesi che si serve di tipizzazioni e generalizzazioni le quali sono imposte alle coscienze dalle cerchie sociali cui appartengono. Tali «forme» a priori portano così, nel contempo, alla comprensione degli altri. Ciascuno, però, produce la propria sintesi soggettiva e risulta dunque difeso dall'annullamento in una sintesi totale e/o nelle sintesi degli altri ego. Ne consegue, evidentemente, una immagine teoricamente inconsistente della società, in quanto una sorta di «sintesi di tutti contro tutti» (Luhmann, 1985: 86) o, in altre parole, una specie di residuo che emerge dal fatto che la reciproca impenetrabilità dei soggetti impone al tempo stesso la convergenza verso tipizzazioni generalizzanti. Qui c'è, dunque, un'intuizione assai rilevante, che però Simmel non può sfruttare teoricamente (neppure in un senso conseguentemente trascendentale), perché non riesce a distaccarsi dal presupposto secondo cui la società è costituita dagli uomini. L'intuizione è, se si vuole, proprio che non è possibile alcuna reale intersoggettività, che il vissuto soggettivo è in sé incomunicabile e incomprensibile, e che però proprio questa impossibilità e questa incomunicabilità forzano i soggetti a sviluppare degli schemi generali comuni che si costituiscono, non dipendendo da qualcuno in particolare, come un «terzo».
- 7 Questo sono le simmeliane *forme* sociali (come la socialità): il correlato sociale (o sociologico) dell'apriori gnoseologico, che emerge dall'impossibilità stessa dell'intersoggettività<sup>5</sup> di contro all'impossibilità degli uomini di evitare l'interazione. Anche la soggettività è però per Simmel un elemento problematico, per quanto originario. Esso è infatti frammentato e frammentario, ha cioè una difficoltà intrinseca ad autocostituirsi, mantenendo ferma la propria unità. Così le forme, a loro volta, diventano le condizioni di possibilità per cui i singoli soggetti riescono a operare, seppure in modo frammentario, quelle sintesi individuali con cui continuamente producono e conservano l'identità propria. Ma per tutto ciò, in sintesi, ogni soggetto «non è soltanto parte di una società, ma è inoltre ancora qualcosa» d'altro (Simmel, 1989: 32). Questa formulazione, tuttavia, con la sua evidente ambivalenza (come ripete più volte Simmel, l'individuo è sia parte della società sia elemento ad essa estraneo), non soddisfa affatto sul piano propriamente teorico, perché impedisce di valorizzare realmente l'intuizione di cui s'è detto. La società sarebbe «soltanto», in tale espressione, questo «qualcos'altro», una forma, che è però un residuo (rispetto alle coscienze); ma nello stesso tempo essa conterrebbe dei soggetti reciprocamente impenetrabili. È quest'ultimo punto che fa da blocco teorico, insieme all'idea che la soggettività sia il fondamento.

- 8 Simmel, insomma, non riesce a distaccarsi da un'idea coscienziale della società: essa «rimane naturalmente, come sintesi, qualcosa di puramente psichico» (*ibid.*: 27-28). Dunque una intersoggettività, che però non può darsi che in modo «oggettivo», un modo, perciò, che non può che risultare parziale e in una certa misura estraniante, e persino minacciosa nei confronti delle «anime» individuali. In questo modo, allora, non solo si pone un conflitto costitutivo tra individuo e società, ma si perde pure l'identità specifica della società, come una specie di metacoscienza incompiuta e matrigna.
- 9 Che una teoria dell'intersoggettività, comunque intesa, porti a tali risultati paradossali viene infine confermato dagli esiti della teoria dell'agire comunicativo di Habermas (1986). Come è noto, Habermas inizia con l'istituire un dualismo tra agire comunicativo orientato all'intesa e agire strumentale orientato al successo, tra mondo della vita e sistema, tra integrazione sociale e integrazione sistemica, per poi mostrare che l'evoluzione sociale produce effettivamente una sistematica divaricazione tra queste due componenti della società (*ivi*, 749 e ss.). In tal modo però Habermas pregiudica sin dall'inizio quello che sarà il risultato della sua analisi ricostruttiva del processo evolutivo dell'occidente moderno. Ciò accade perché egli non è disposto ad abbandonare l'idea umanistica dell'intersoggettività e pone perciò la teoria dell'azione a base della teoria della società. In tal modo si trova per altro costretto a spiegare gli effetti emergenti e controintuitivi dell'interazione che nessuna teoria dell'azione può trattare coerentemente con le proprie premesse soggettiviste e riduzioniste. Per questo egli introduce due concetti speciali nell'impianto della sua teoria dell'azione. In primo luogo, per ovviare ai limiti della filosofia del soggetto pone alla base della teoria il concetto di mondo della vita intersoggettivo, di cui offre una versione che supera i limiti culturalisti e idealisti di autori (come Schutz, Luckmann, P. Berger e altri) che restano legati all'impianto trascendentale di Husserl<sup>6</sup>. Così, al posto del soggetto autocentrato c'è ora l'interazione dialogica tra un Ego e un Alter che sono al tempo stesso entrambi, e che, proprio per questa struttura simmetrica, sono in qualche modo costretti ad un uso del linguaggio di tipo performativo, che si affida cioè a certi presupposti, tra cui che l'accordo circa qualcosa del mondo (esterno, sociale e intenzionale) sia subordinato al riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità criticabili. Qui, cioè nell'agire comunicativo, il coordinamento delle azioni avviene dunque tramite la formazione di consenso (integrazione sociale) assicurato dialogicamente. Dato che l'agire comunicativo poggia su dati di precomprensione e su presupposti normativi dati per ovvi, il concetto di mondo della vita rivisitato gli permette di considerare il processo di formazione dialogica del consenso come qualcosa che è in parte non voluto e che può anche generare aspetti controintuitivi.
- 10 A questo punto, l'agire – dice Habermas – «si configura come processo circolare nel quale l'attore è al tempo stesso entrambe le cose – l'iniziatore di azioni imputabili e il *prodotto* di tradizioni nelle quali è collocato, il prodotto di gruppi solidali ai quali appartiene, il prodotto di processi di socializzazione e di apprendimento ai quali è sottoposto» (*ivi*, 726). L'altro concetto introdotto, in secondo luogo, è quello di sistema, che lui usa per cogliere quei nessi d'interazione, relativi all'agire strumentale orientato al successo, che si formano indipendentemente da norme socioculturali e da processi linguistici (come i prezzi nel mercato). In questo modo egli ritiene di essere in grado di «tenere insieme» sia la prospettiva «interna» dei partecipanti sia la prospettiva «esterna» dei nessi macrosociali di fatto. Questo apparato sofisticato è tuttavia pregiudicato da una decisione che si giustifica soltanto in relazione alla sua opzione umanistica, non per una qualche proprietà intrinseca dei concetti. Egli infatti esclude per definizione che la comunicazione linguistica appartenga ai processi costitutivi del sistema, ma ciò per la teoria dei sistemi non è affatto necessario. Come si è visto in questa stessa sede, la teoria dei sistemi può includere una teoria della comunicazione linguistica, comprensiva anche dell'intesa consensuale. Operata però quella scissione iniziale, risulta poi facile per Habermas mostrare l'emergere di una divaricazione tra mondo della vita e sistema, che però appare in un certo senso paradossale. Tale divaricazione si manifesta infatti proprio nel momento in cui la differenziazione sociale libera quel «potenziale di razionalità» che sarebbe contenuto nel *telos* dell'agire orientato all'intesa. Nella mia prospettiva, però, non si tratta soltanto

di criticare questa operazione come un *escamotage* artificioso. Si tratta soprattutto di cogliere il limite di fondo del punto centrale della sua argomentazione.

11 Il concetto di mondo della vita è, ritengo, inadeguato per concettualizzare il processo della comunicazione sociale, nonostante il suo riferirsi a concetti di precomprensione e di significati dati per scontati nella vita quotidiana. Gli effetti di tali condizioni presupposte della comunicazione sui concreti processi dell'interazione sociale sono infatti simili a ciò che Habermas chiama «nessi sistemici». Da un lato limitano fortemente ciò su cui si può discutere, dall'altro lato impongono determinati nessi semantici (e ne escludono altri). In ambedue i casi si tratta di effetti non voluti e neppure percepiti. Si può anche ammettere che, dato questo sfondo assunto ingenuamente, gli uomini interagiscano poi o in via meramente strumentale o in base a processi dialogici mediati dal linguaggio. La loro differenza, è vero, consiste nel fatto che mentre nell'ultimo caso il consenso normativo è la base del coordinamento, nel primo caso il coordinamento non richiede un consenso dialogico realizzato volta per volta. Qui ci si coordina, per così dire, sulla base di decisioni in proprio, orientandosi all'osservazione di eventi empirici assunti come dati di fatto e scegliendo, come nel caso del mercato, in base alle proprie preferenze di convenienza. Tuttavia, sebbene sia vero che in questo caso il linguaggio si limita ad essere veicolo di informazione circa stati di fatto e non è impiegato da Ego per indurre in Alter comportamenti coordinati che presuppongono l'accettazione da parte sua della validità del contesto normativo da cui tale interazione ha preso forma, anche l'agire strumentale ha indubbiamente presupposti normativi istituzionalizzati. Mercato e impresa, ad esempio, poggiano su istituzioni come la proprietà privata e il denaro. Ogni forma d'interazione poggia su contesti normativi istituzionalizzati, sebbene ciò non sia sufficiente ad assicurarne il funzionamento.

12 Il punto, insomma, è che risulta problematico isolare un nucleo comunicativo in cui il coordinamento Ego-Alter poggia effettivamente sul presupposto di criticabilità di pretese di validità normativa, come invece pretende Habermas. Non credo che tale pretesa di razionalità sia insita nel telos dell'intesa linguistica. Un consenso pregiudicato dal mondo della vita non presuppone affatto la regola pragmatico-formale della criticabilità razionale. Si limita ad anticipare la possibilità del dissenso insita nell'uso del linguaggio, che non può essere affatto intesa nei termini esclusivi di una razionalità universale. Come aveva osservato Weber, una singola situazione d'interazione costituisce spesso un intreccio di motivazioni anche nonrazionali difficilmente separabili. Inoltre, là dove potrebbero emergere effettivamente le ragioni per l'esercizio di una tale possibilità di critica, si apre la strada ad un rischio (quello del dissidio e del conflitto) che risulterebbe tanto maggiore quanto minori fossero i condizionamenti capaci di indurre il riconoscimento adialogico della validità della pretesa normativa. In altre parole, la possibilità di un coordinamento in base a consenso sembra legata principalmente alla presenza di condizionamenti che bloccano assai presto la discussione, e non – come pensa Habermas – all'apertura di una effettiva disamina razionale. Il punto è che l'interazione basata sull'intesa funziona fintanto che può assicurarsi che i presupposti di validità normativa su cui poggia non saranno discussi e tanto meno criticati. Non è infatti un caso che Habermas da un lato si riferisca alla necessità del riferimento implicito a strutture di precomprensione per l'accordo su norme e, dall'altro lato, riconosca la presenza soltanto di un «potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo» (ivi, 786). Quasi paradossalmente egli riconosce che sul piano storico l'intesa normativa solo molto tardi inizia ad avere risvolti di razionalità e che, però, con questo stesso processo si avvia anche la «disgiunzione di sistema e mondo vitale».

13 In effetti egli è costretto a riconoscere che, parallelamente alla razionalizzazione del mondo della vita, si sviluppano dei media simbolicamente generalizzati – come l'influenza e il prestigio – anche per l'agire comunicativo. Si ha un bel dire che tali media «condensano» e non sostituiscono – come invece farebbero i media del denaro e del potere – la comunicazione linguistica: gli uni e gli altri rinviano in realtà alle istituzioni (o strutture) che li rendono possibili – e per le quali stanno come simboli che circolano –; gli uni e gli altri funzionano finché è bloccata una discussione diretta circa il loro status; gli uni e gli altri possono

essere media della comunicazione o dell'azione, dove in ogni caso l'alternativa è tra un'accettazione o un rifiuto. Tanto è vero che influenza e prestigio operano proprio nel senso di assicurare la disponibilità all'accettazione indipendentemente da una reale valutazione di merito delle decisioni. Le motivazioni soggettive ad accettare sono qui sganciate da considerazioni sui contenuti concreti che pretendono validità proprio per mezzo del riferimento simbolico a condizione di prestigio o di influenza. Naturalmente finché queste sono, per così dire, rinosciute a-priori. Ma se non lo sono, allora non si tratta né di prestigio né di influenza, perché il loro essere tali si dissolve non appena vengano tematizzate esplicitamente.

14 Questo non vuol dire che non si diano relazioni sociali che si basano su una possibilità di giustificare le relative pretese di validità. Esse però da una parte restano condizionate da quei presupposti di sfondo che si devono dare per ovvi e da altre limitazioni (temporali, materiali) del processo interattivo, dall'altra parte è dubbio che possano consistere in motivazioni che si formano come convincimenti razionali e puntuali di cui si è personalmente responsabili. Altra cosa è l'emergere di spaccature sociali su differenti principi di legittimazione. Per questo più l'orizzonte normativo si differenzia, più aumentano i rischi di disaccordo (per la complessità stessa delle situazioni, che diventano sempre più contingenti), più la società deve ricorrere a media comunicativi e d'interazione, come egli stesso riconosce. Habermas deve ricorrere a queste vere e proprie torsioni teoriche perché intende produrre un concetto di società ancora legato a un'idea umanistica di intersoggettività razionale. Un'intersoggettività che a mala pena scorgiamo come comunicazioni (sovraccariche di impliciti) di circoli intellettuali in una certa fase della modernità, ma di cui non troviamo le effettive condizioni sociali e psichiche al di fuori di cerchie ristrette e di situazioni particolari.

15 Ma perché dobbiamo continuare a coltivare l'idea che la società abbia dei soggetti come elementi propri quando essa si configura, chiaramente, come un «terzo» autonomo, e le coscienze si presentano come unità in sé chiuse, anch'esse autonome (nel nostro senso, non in quello della monadologia o del trascendentalismo kantiano) sebbene non isolate? Perché non possiamo pensare che il rapporto tra individuo e società non sia quello, autocontraddittorio, di una relazione tra forze che costituiscono qualcosa la quale infine le include e le vincola, ma sia invece quello di co-costituzione tra due tipi di entità entrambi capaci di autoconfinarsi, ma sempre nell'ambito di quella relazione co-costitutiva? Ora, la teoria dei sistemi autopoietici offre i concetti di base per sciogliere chiaramente questi problemi, senza per altro dover rinunciare alla domanda che li ha generati, ma al contrario valorizzandola pienamente<sup>7</sup>.

## 2. La società come sistema autopoietico

16 Al livello dell'osservatore di secondo ordine, che si interroga sulle condizioni di possibilità di certi «dati», la soluzione che questa teoria indica consiste nell'assumere la società come un «dato» e nell'interrogarsi sul modo in cui questo dato rende possibile l'interazione, così autoriproducendosi, e sui limiti e le circostanze di tali possibilità. Limiti e circostanze emergono dal fatto che, come si ricorderà, la domanda sulle condizioni di possibilità della società è fatta interagire con la domanda sulle condizioni di possibilità dei sistemi psichici. In questa prospettiva, allora, non c'è un fondamento (nel senso della teoria del soggetto) e il problema di come la società sia possibile è separato da quello dell'origine della società. Quest'ultimo è posto su un diverso piano e precisamente su quello della coevoluzione (prima bioculturale e infine sociale), ma è collegato al primo perché ambedue sono aspetti diversi dello stesso problema: il problema della doppia contingenza. Si chiarisce così che l'interazione è il processo ricorsivo dell'autoriproduzione e del mutamento della società, senza che ciò comporti né confusione con i processi propri della psiche, né alcun tipo di riduzionismo teorico (una sociologia che, magari implicitamente, si fondi su una psicologia,

ecc.). Gli elementi della società, cioè le azioni e le comunicazioni, sono i prodotti dalla società stessa, sono eventi propriamente sociali (non individuali o psichici). Ciò non deve tuttavia essere inteso come se si stesse proponendo di escludere la psiche. Tutt'altro, ciò che si propone è di considerare la funzione della psiche sotto un diverso profilo<sup>8</sup>, un profilo che permetta di cogliere l'azione e la comunicazione come elementi propriamente sociali (e dunque non psichici). Di conseguenza, il tema del rapporto tra individuo e società sarà ridefinito in termini di accoppiamento strutturale. Precisiamo ulteriormente come e in che senso.

17 Inizialmente si assume il dato che la psiche e la società siano due distinti sistemi autopoietici, cioè sistemi autoreferenzialmente chiusi che si autoriproducono per mezzo della produzione degli elementi (eventi, operazioni) – specifici di ciascuno – che li producono. Così, essi sono reciprocamente impenetrabili eppure, in quanto reciprocamente ambiente pertinente l'uno dell'altro, co-costitutivi: la psiche si autoriproduce tramite una rete ricorsiva di pensieri; la società si autoriproduce tramite una rete ricorsiva di azioni e comunicazioni. In quanto sistemi, la loro relazione è del tipo sistema/ambiente. Cioè, le coscienze si correlano con l'ambiente delle azioni e delle comunicazioni in quanto sistemi chiusi di pensiero; la società si correla con l'ambiente delle coscienze in quanto sistema chiuso di azioni e di comunicazioni. Ciascuno è condizione (strutturale) di possibilità dell'altro. Ecco l'accoppiamento strutturale: la psiche è necessaria per le azioni e le comunicazioni della società, ma essa stessa non si autoriproduce con le azioni e le comunicazioni (ma con i pensieri propri); la società è necessaria per i pensieri della psiche, ma non si autoriproduce attraverso i pensieri dei sistemi psichici. In tal modo l'accoppiamento strutturale tra psiche e società si configura anche come condizione di possibilità per i sistemi psichici di interagire tra di loro, ma mai i pensieri di un sistema psichico particolare sono i pensieri di un altro sistema psichico (ancora una volta: nessuna intersoggettività, nessuna codeterminazione di stati di coscienza è possibile). Tutte le relazioni intersichiche sono mediate da azioni e comunicazioni, eppure le azioni e le comunicazioni sono operazioni della società, allo stesso modo per cui non si può dire che il linguaggio non sia un medium sociale sebbene sia *usato* dai soggetti<sup>9</sup>. Senza queste due autonomie autopoietiche né la vita psichica né la vita sociale sarebbero possibili: non vi sarebbero né individualità né pensieri in senso proprio, oppure avremmo un immane (e distruttivo) rumore psichico, confuso con un altrettanto immane rumore sociale.

18 Questo modo di porre il rapporto tra sistemi psichici e società non soltanto supera ogni tradizionale dualismo, ma rende finalmente conto sia dell'individualità dell'uomo (Luhmann, 1990b), che può finalmente essere indagata senza confonderla con i tratti dell'individualismo<sup>10</sup>, sia della natura propria della società. Nonostante le interpretazioni prevalenti in senso contrario, è nella stessa direzione di pensiero che andrebbe letta, ad esempio, la riflessione goffmaniana. Infatti, Goffman (1971; 1981; 1988) ha insistito sul carattere rituale dell'interazione, sostenendo la sua intrinseca autosufficienza nei confronti di pensieri e sentimenti soggettivi. Non c'è bisogno che ciò che i parlanti dicono sia soggettivamente vero o interessante, creduto o sentito, condiviso effettivamente o aborrito; non solo tutto ciò è indifferente rispetto al rituale, ma qualora fosse richiesto dal rituale stesso sarebbe, ancora una volta, soltanto comunicazione. Ciò non vuol dire che i sentimenti psichici o i pensieri siano irrilevanti, vuole invece significare che questi sono processi propri della mente, non della società e che questa differenza è decisiva perché fonda le rispettive autonomie della società e dei sistemi psichici. Per altro nessuno può sapere che cosa passa realmente per la testa degli altri e perciò non resta che attenersi al «copione», cioè a ciò che si può presumere come «quello che tutti fanno», e poi valutare questo per prendere ulteriori decisioni.

19 Così, ciò che conta è la buona esecuzione del rituale, giacché è soltanto questo che i soggetti possono osservare e utilizzare come indice «oggettivo» per le proprie decisioni. L'interpretazione della situazione su cui tanto insistono gli etnometodologi è anch'essa una sequenza di mosse tese a definire una certa «versione» di un dato «copione» (la «situazione» quale appare nel mondo della vita dato per scontato), tenuto conto (via «interpretazione» guidata da ciò che si può supporre come «conosciuto in

comune») delle contingenze specifiche. Così, in accordo con la metafora drammaturgica, la migliore *performance* non consiste nell'argomentare ciò che in base alle proprie personali credenze si ritiene essere una verità o nel confutare una tesi falsa o una informazione sbagliata. Consiste, piuttosto, nel contributo che si dà alla migliore riuscita della «messa in scena» del rituale di turno. E anche quando si intende comunicare proprio ciò che si pensa veramente, ciò verrà comunque fatto nella prospettiva di essere intesi e dunque in base a presunzioni su ciò che può essere compreso dagli altri in situazione<sup>11</sup>.

20 Ciò significa che la comunicazione implica sempre almeno questo: assumere il punto di vista «di ciò che può essere inteso dagli altri», e questo significa autovincolarsi a un «modello» (o stereotipo) presunto come conosciuto-in-comune. Questa, naturalmente, è sempre una presunzione, una presunzione, però, che non può essere mai verificata se non indirettamente (e ipoteticamente) attraverso i comportamenti osservabili degli altri (intenzioni, motivi, preferenze, desideri, sentimenti nelle menti non sono osservabili; quando lo diventano è perché sono stati trasformati in comunicazioni, cioè in un «detto su»). Ma che cos'è questo se non un «accoppiamento strutturale» tra sistemi psichici attraverso il «terzo» costituito dalla società? Cioè una forma di relazioni nella quale i sistemi psichici interagiscono secondo modi strutturati per mezzo di comuni riferimenti all'ambiente sociale e però le coscienze restano separate, sia tra di loro sia rispetto al sistema dell'interazione stesso. Tanto più che la psiche è lungi dall'essere un sistema sempre e globalmente cosciente a sé stesso, sebbene sia un flusso ricorsivamente autopoietico di pensieri a vari livelli<sup>12</sup>. Ma se il soggetto non è che solo in minima parte coscienza, ancor meno diviene allora possibile continuare a intendere la società come un suo prodotto, per giunta intenzionale.

21 Ora, la possibilità di concettualizzare un tale rapporto poggia interamente sul concetto di sistema autopoietico. Esso ha la stessa funzione epistemologica (e ontologica) del tema heiddegeriano «dell'essere dell'esser-ci dell'uomo», funzione che consiste nel porre la domanda «in modo *più iniziale* di quanto non possa domandare la metafisica»; solo questa domanda consente infatti di definire le condizioni di possibilità affinché l'essenza dell'uomo sia realmente<sup>13</sup> concepibile anche nella forma della relazione tra soggetto e oggetto. Allo stesso modo, il concetto di autopoiesi (sistema costituito da operazioni che producono le operazioni che riproducono il sistema che produce quelle operazioni) fonda la possibilità di concepire la relazione co-costitutiva di due (o più) autonomie (come accoppiamento strutturale). L'autopoiesi implica soltanto che, se un sistema esiste, allora esso esiste come una unità di processi autoconfinati in un ambiente. Come relazione con l'ambiente pertinente, l'apertura del sistema è perciò resa possibile dalla sua chiusura; questa, a sua volta, è autoriprodotta dalla possibilità dell'apertura. Niente, perciò, costituisce input del sistema, poiché quegli eventi o elementi dell'ambiente (in sé infiniti) che «interessano» al sistema sono tali esclusivamente alla luce dei criteri propri e delle strutture proprie del sistema stesso. Il sistema è non solo in una relazione di indifferenza con la quasi totalità degli infiniti eventi del cosmo, ma trasforma (ad esempio, metabolizza o computa) quegli eventi che seleziona, positivamente o negativamente, in funzione dei processi propri e in un modo che è strutturalmente condizionato (ed è per questo che non vi sono inputs, ma «irritazioni», «interpretazioni» e «incorporazioni»).

22 Ma è proprio questa chiusura che permette, ad esempio alla psiche, di produrre ricorsivamente la propria unità (come integrità mentale, come conservazione dell'identità personale, ecc.) malgrado le continue «irritazioni» cui è sottoposta dagli eventi sociali (a causa, ad esempio, di un'informazione che è insieme ridondante e carente; per la contingenza che deve essere sopportata; per le energie che devono essere spese nel proteggere la barriera che separa le *performances* rituali dai retroscena e dalla *privacy*; ma pure per le «lusinghe» e per le «offese» cui è sottoposta). Ma per lo stesso motivo la società può autoriprodurre la propria unità nonostante i «disturbi» che le provengono dalle pretese continuamente avanzate dai sistemi psichici (come nel caso della sindrome narcisista di cui ha parlato Christopher Lasch).

23 Gli eventi (operazioni) di base dell'autopoiesi della società sono azioni e comunicazioni. Le operazioni del sistema hanno dunque la durata del loro giungere a compimento, che poi consiste nel produrre un'altra operazione, e così via ricorsivamente.

Gli elementi della società hanno perciò una durata intrinseca limitata alla produzione di un altro elemento: la comunicazione produce altra comunicazione, l'azione altra azione. Questa produzione di eventi tramite eventi segue, naturalmente, un dato ordine. Le connessioni produttive devono seguire certe forme, certe coordinazioni e cooperazioni (anche di tipo conflittuale e deviante), e questo avviene perché il sistema possiede una specifica organizzazione autopoietica (o struttura): una forma data di condizioni che vincolano i processi autopoietici, così che la rete delle interazioni e delle comunicazioni segua una precisa dinamica autoriproduttiva. Questa struttura è costituita dai tre tipi di media discussi in precedenza e dai loro assetti istituzionali: quelli simbolicamente generalizzati dell'accettazione, quelli della comprensione dell'informazione e dell'attribuzione di senso, quelli della diffusione o della connessione spazio/temporale. Tutti e tre questi media, con i loro codici e le loro strutture, intervengono nella costituzione e nella gestione delle reti d'interazione e di comunicazione, sia a livello locale (interazione faccia a faccia) sia a livello più generale (interazione indiretta e globale).

24 Ma vediamo in che modo l'azione e la comunicazione consentono, proprio in quanto operazioni sociali, di realizzare l'accoppiamento strutturale tra sistemi psichici, in che modo, insomma, esse sono due forme di connessione propriamente sociale, due modalità di interazione.

### 3. Comunicazione, azione

25 Innanzitutto chiariamo che esse sono i due tipi di un'unica forma di connessione o interazione, quella cioè propriamente sociale. Esse non esauriscono, per altro, la società, perché ne costituiscono soltanto il momento diacronico, processuale; l'altro momento, quello strutturale o organizzativo, essendo costituito da quel complesso di norme istituzionalizzate e di media che rende possibile l'interazione in modo stabile e reiterabile, così che essa sia nel contempo riproduttiva della società. L'unicità e al tempo stesso la peculiarità di questa forma di operazione autopoietica della società sono determinate dal fatto che essa si costituisce necessariamente in relazione alla forma del *sensu*. In altre parole, azione sociale e comunicazione sono eventi sempre dotati di senso, perché il senso è l'ambiente propriamente sociale della psiche e, nello stesso tempo, la forma dei pensieri di coscienza. Dal punto di vista sociale non esistono dunque eventi cui non venga attribuito un senso (e, come si è visto, proprio per questo il *misunderstanding* è un rischio sistematico)<sup>14</sup>, così come non vi sono contenuti di coscienza che non si determinino mediante il senso. In termini generali il senso può essere definito come un ambito di possibilità (di contenuti informativi specifici), necessariamente presupposto come «con-diviso» entro una certa comunità linguistico-culturale, nel quale la selezione attuale, imposta dalla situazione contingente, rinvia ad altre possibilità (cfr. Luhmann, 1990a e 1990c). La contingenza si costituisce perciò già al livello stesso della struttura del senso: nessun significato è selezionabile senza che ciò comporti il necessario rinvio ad altre possibilità, ed in questo senso esso è contingente. Naturalmente, la possibilità del senso si costituisce sulla base del medium linguistico, con il quale sono determinate le costellazioni di possibilità in termini culturali. La connessione sociale nell'interazione è perciò una connessione di senso, è cioè una attribuzione (bilaterale) di senso tale per cui, in primo luogo, Ego e Alter si comprendono e, in secondo luogo, Alter accetta (quali che siano le ragioni) la pretesa avanzata da Ego. Queste reciproche attribuzioni possono avere la forma ulteriore di azioni o quella di comunicazioni.

26 In concreto esse possono combinarsi (in modo strettamente cooperativo), ma in ogni caso particolare una di tali forme sarà dominante. Noi, dunque, introduciamo qui una distinzione di base quando invece una tradizione vastissima e autorevole privilegia, e nettamente, l'azione, considerando al più la comunicazione come un tipo particolare di azione<sup>15</sup>. Per troppo tempo il mondo dell'uomo è stato infatti dominato dalla sua materialità, come forze e beni della natura (anche quando a queste era

attribuito il senso di spiriti e dei). Così, questa sorta di imperialismo azionalista deriva probabilmente dal fatto che l'azione è apparsa alla filosofia occidentale moderna come *l'espressione naturale* del soggetto nel suo rapportarsi al mondo, in quanto essenzialmente mondo naturale o comunque pesantemente condizionato dalla natura. In occidente, in modo del tutto esplicito a partire dal seicento, la società si autorappresenta attraverso la figura del soggetto pensante che domina la natura, e la cultura contemporanea è ancora pienamente immersa in questa tradizione, nonostante la più volte conclamata «morte del soggetto». Così il pensiero stesso, che pure è stato posto come fondativo della costituzione del soggetto, ha trovato in fondo la sua vera ragione d'essere nell'azione<sup>16</sup>.

27 Con questa proposta di distinguere nettamente l'una e l'altra mi differenzio però anche da chi, come Luhmann, rovesciando l'impostazione tradizionale ha posto la comunicazione come processo sociale primitivo. L'idea è che ambedue abbiano alla base una stessa forma – che abbiamo chiamato connessione di senso. Questa forma si deve però esprimere ogni volta o come azione o come comunicazione. In altre parole, assumo come una condizione ontologica di ogni evento sociale che questo debba essere distinto in uno dei due modi, giacché anche da questa distinzione dipende la natura del collegamento stesso tra Ego e Alter, il quale è funzionalmente vincolato a certi caratteri degli ambienti dei sistemi psichici.

28 Al livello di ciò che prima ho chiamato condizione umana, troviamo infatti ambienti che sono variamente costituiti da elementi materiali: i sistemi comportamentali sono energia motivazionale, i sistemi sociali hanno sia una collocazione spazio-temporale sia costrutti materiali come loro componenti. Ciò rinvia ad un livello ancora più generale, quello del più generico ambiente naturale (sia come ambiente fisico-chimico e geofisico, sia come ambiente biotico). Il tramite prossimo di questi ambienti è per la psiche, ovviamente, il corpo individuale, con la sua biochimica e le sue proprietà sensomotorie. Il corpo e le relazioni che questo necessariamente implica con l'ambiente naturale e lo stato fisico-chimico del mondo sono un vincolo per i modi d'interazione della psiche, che si riflette sul senso che essa può attribuire a sé stessa e a ciò che deve o può «fare». Il fatto che buona parte di ciò che «sente» e «vuole» sia direttamente collegato a esigenze del proprio corpo, lega la psiche alla materialità di questo e dell'ambiente naturale. Il senso stesso è stato riferito esclusivamente, per chissà quanto tempo nella scala evolutiva, a queste dimensioni materiali dell'esistenza, anche dopo che la civilizzazione ha avuto inizio e l'uomo ha incominciato a rivolgere il senso a funzioni meramente simboliche. L'azione è appunto un operare sulla materia tramite la materia (il corpo e i suoi prolungamenti artificiali: la tecnologia) relativamente a esigenze che, direttamente o indirettamente, scaturiscono da tale condizione. Poiché la soddisfazione di tali esigenze corporee implica (o presuppone, in molti casi) relazioni con oggetti sociali (altri individui), ecco che l'azione individuale diviene azione sociale. Ego interagisce con Alter quando la sua azione ha conseguenze dirette su qualche ambiente di esso nei suoi componenti materiali (il corpo, il sistema comportamentale, l'ambiente sociale, per esempio come mezzi, risorse, ecc.).

29 Anche l'altra forma di comportamento, la comunicazione, originariamente scaturisce probabilmente dagli stessi condizionamenti materiali. Poiché i corpi sono individuali, tuttavia, la socialità stessa (anche quella minimale che, al livello etologico, richiede l'apparire della riproduzione sessuale), non può essere realizzata soltanto in termini di azione. Vi sono dei casi (funzionali) in cui ciò che Ego vuole da Alter dipende da una «intenzione» di questi, cioè da una sua selezione di senso interna. Ciò accade già per moltissime specie. Un leone, per esempio, che intenda accoppiarsi con una femmina deve far intendere a questa le sue intenzioni in modo che i suoi movimenti non siano scambiati per atti aggressivi ed essa si predisponga di conseguenza. Comunicare ha dunque una chiara funzione sociale e a lungo ha svolto un ruolo sussidiario dell'agire. È soltanto con l'apparire di circostanze particolari che la comunicazione inizia a sviluppare funzioni proprie, legate all'elaborazione autoreferenziale di costellazioni meramente simboliche. Ad ogni modo, la comunicazione è l'uso di un segno che sta per qualcos'altro (un significato), così che Alter, che lo comprende, si predisponga a una selezione di senso interna, corrispondente

a ciò che Ego intendeva. Si può dunque sostenere che, al contrario dell'azione che opera sui componenti materiali dell'ambiente di Alter, e dunque in modo soltanto indiretto sulla sua «intenzione», la comunicazione agisce direttamente proprio sulla «intenzione» di Alter, ossia sulla sua disposizione condizionale di selezione del senso. Chiamo quest'uso (evidentemente codificato) di segni per stimolare la selezione di senso, emissione di informazione (Cfr. MacKey, 1969).

30 Possiamo dunque ricondurre la distinzione tra azione e comunicazione alla distinzione ontologica primaria tra *energia-materia* e *informazione*. Al pari di ogni distinzione anche questa dipende dall'osservatore ed è perciò relativa. Si può così dire che essa riguarda due differenti livelli della natura tra loro correlati. Dal punto di vista dell'osservatore, l'informazione è ciò che «spiega» una dato evento o elemento naturale in quanto «forma» particolare di energia o materia. In breve, quella particolare «organizzazione» della materia che un osservatore può descrivere alla luce di un certo linguaggio, così che questa organizzazione egli possa imputare come «causa» o come «natura» di quella data forma materiale, è detta informazione. Ed è in questo senso che la complessità del mondo può essere intesa come una misura dell'ignoranza dell'osservatore (cfr., Atlan, 1979). Questo significa che tutto quello che è osservabile da parte di un sistema è attribuibile di informazione. Essa ha il valore di «guida» per comportamenti che devono compiersi in riferimento ad una molteplicità di ambienti. A volte si tratta di comportamenti che richiedono primariamente la trasformazione di stati fisici del mondo, cioè di azioni (l'informazione è sovente soltanto implicita nei movimenti stessi<sup>17</sup>, come sapere pratico); a volte si tratta di comportamenti che richiedono primariamente la comunicazione; spesso di un'accorta combinazione tra queste due modalità. Nel primo caso, dal punto di vista di Alter l'informazione è contenuta nel senso che egli attribuisce alla conseguenze immediate dell'agire di Ego sul suo ambiente; nel secondo caso essa è nel senso che Alter attribuisce alla comunicazione. Ma mentre la prima ha già comunque e oggettivamente prodotto i suoi effetti sulle condizioni materiali che riguardano le possibilità di Alter, e di ciò Alter non può che prendere atto, la seconda vale soltanto per il tipo di selezione interna che ha suscitato in Alter.

31 Di conseguenza, la distinzione fondamentale tra azione e comunicazione è che, mentre quest'ultima ha la funzione di produrre ed inviare un'informazione tale per cui un Alter sia indotto a selezionare dal proprio repertorio condizionale un comportamento congruente con ciò che intendeva Ego (l'emittente), la seconda è interessata essenzialmente a operare un cambiamento materiale di un qualche stato del mondo che ha conseguenze su Alter (e a cui egli risponde con una congruente trasformazione materiale o con una congruente comunicazione). L'azione è dunque anch'essa informativa (in quanto il senso imputato da Alter corrisponde al senso selezionato da Ego), ma non è, in prima istanza, una comunicazione, perché ciò che induce Alter a reagire è la trasformazione delle sue condizioni materiali di comportamento (per esempio, al livello di mezzi e di altri fattori condizionanti). A sua volta, la comunicazione non produce direttamente alcuna trasformazione dell'ambiente materiale di Alter, ma «perturba» (tramite un trasmettitore, un canale e un medium linguistico) il repertorio delle possibilità condizionali di Alter, inducendolo a una selezione propria (MacKey, 1969) così che imputi un'informazione al comportamento di Ego, riconoscendolo come comunicazione.

32 Possiamo ora provare a definire l'azione sociale e la comunicazione coerentemente con queste distinzioni fondamentali. In sintesi, ambedue sono delle selezioni bilaterali di senso o degli accoppiamenti strutturali tra selezioni di senso realizzate da un Ego e da un Alter (doppia contingenza ridotta). In questa visione il fuoco del processo non è Ego, come invece accade in tutte le teorie azionaliste, ma al contrario Alter, cioè l'osservatore verso cui si rivolge chi agisce o comunica. Sebbene azione produca altra azione e comunicazione produca altra comunicazione (in ciò consiste la loro autopoiesi), esse possono essere produttive l'una dell'altra e viceversa (in ragione del loro significato determinato), ma non sono intercambiabili per le ragioni appena viste. Così come vi sono funzioni realizzabili soltanto dall'azione, vi sono altre funzioni realizzabili soltanto dalla comunicazione. Ciò che hanno in comune è l'informazione costruita tramite il senso. È per altro il senso stesso che – ad un metalivello, quello

dell'osservatore – permette di distinguerle, attribuendo loro il senso che è richiesto affinché l'azione si completi proprio come azione e la comunicazione si completi proprio come comunicazione. Ma in ogni caso, è per questa differenza ontologica nelle rispettive funzioni che la comunicazione si realizza come tale solo se è *attribuita* come comunicazione, e l'azione si costituisce come tale solo se è *attribuita* come azione. Ambedue richiedono l'attribuzione secondo le forme che sono loro proprie<sup>18</sup>.

33 È chiaro che ad ogni azione sociale viene comunque attribuito un significato, ma ciò presuppone che essa sia distinguibile appunto come azione e non venga invece intesa come una comunicazione. Non ci si può collegare ad un'azione come se questa fosse una comunicazione (e viceversa), quale che sia la forma di questa risposta<sup>19</sup>. Può essere che la risposta ad una comunicazione debba essere un'azione, o viceversa, ma ciò implica appunto che si possa distinguerle in modo da selezionare la risposta appropriata. Il punto è che l'azione e la comunicazione, per divenire eventi propriamente sociali, devono essere attribuiti, rispettivamente, come azione e come comunicazione (a Ego da parte di Alter). Ego si autovincola proprio rispetto a questa aspettativa di attribuzione di Alter, e infatti predispone l'evento in modo che Alter possa distinguere tra azione e comunicazione (utilizzando, ad esempio, le possibilità della comunicazione di comunicare su sé stessa, o sfruttando la visione o qualche altro canale sensorio per evidenziare l'atto che è in corso).

34 Definisco dunque l'azione sociale come l'unità di quattro selezioni, due da parte di Ego e due da parte di Alter: *a*) l'orientamento verso un certo stato del mondo materiale; *b*) la combinazione trasformatrice (un certo assetto «mezzi/fini», tenuto conto delle condizioni socioambientali e delle aspettative riguardo a ciò che Alter potrebbe fare); *c*) l'attribuzione d'azione; *d*) la comprensione appropriata di ciò che la trasformazione del mondo significa per i comportamenti possibili di Alter. La comunicazione è anch'essa definita come l'unità (o l'accoppiamento strutturale) di quattro selezioni, le prime due di Ego, le seconde di Alter: *a*) l'atto di emissione (o trasmissione); *b*) la selezione di informazione; *c*) l'attribuzione di comunicazione (o distinzione tra atto e informazione); *d*) la comprensione dell'informazione. In tutti e due i casi si tratta di selezioni<sup>20</sup>, ma fa una differenza decisiva per Alter se la selezione di Ego ha modificato direttamente il suo mondo circostante o ha invece opportunamente «irritato» solo il suo apparato ricettivo-cognitivo in modo che sia indotto a sua volta ad una possibile selezione interna (comprensione), sulla cui base possa poi decidere l'ulteriore comportamento. È evidente che il primo caso ha un valore di irreversibilità (negli effetti sul mondo) che il secondo non ha, se non sul mondo interno di Alter (e infatti è molto più facile ignorare una comunicazione che non un'azione).

35 Per quanto riguarda l'azione mi limito ad osservare che un'impostazione come questa produce non un semplice «decentramento» del soggetto, di cui si possono cogliere, ad esempio, limiti (di razionalità, di attenzione, di coscienza) e fragilità (i problemi posti dall'onnipresenza della contingenza). Qui, se di decentramento ancora si tratta, esso riguarda piuttosto il cambiamento di funzione, la quale da costitutiva o fondativa diviene, per così dire, parassitaria. Questo nel senso che l'agire e il comunicare è solo ciò su cui il soggetto può appoggiarsi per trarre alimento per la propria autoriproduzione (coscienziale e non), e che la società sfrutta proprio questo «bisogno» della psiche per assicurare la rete ricorsiva di interazioni che la autoriproducono. È, dunque, l'accoppiamento strutturale di due parassitismi (una vera «simbiosi»). Quando Ego riduce la complessità della doppia contingenza vincolandosi a ciò che Alter può intendere come un «motivo» per accettare le sue pretese, non si limita, come vorrebbe un certo psicologismo<sup>21</sup>, a coartare le proprie «intenzioni» originarie (ammesso che all'inizio fossero presenti alla sua coscienza). Fa anche qualcosa di diverso: stabilisce un collegamento con una struttura di senso che non è affatto quella di Alter – cioè quella propria della psiche di Alter, che nessuno potrà mai conoscere, a volte neppure Alter stesso – ma quel «modello» che si può presumere almeno come «conosciuto-da-Alter». Questo fondamentale apparato della fenomenologia non può più, per altro, essere inteso in chiave di intersoggettività proprio perché ora sappiamo che quel «modello terzo» non è né la psiche di Ego né quella di Alter. Ego e Alter semplicemente si adattano al «modello»; e ciò è

possibile perché essi possono, in base alla loro esperienza, fare delle presunzioni di senso su «ciò che tutti sanno». Solo l'osservazione dei comportamenti permette di fare verifiche circa l'attendibilità di tali presunzioni, ma si tratta sempre di verifiche induttive che ciascuno fa per conto proprio. Ma è proprio in ragione di questa relativa insondabilità e di un tale stato di presuntività permanente che il «modello» può funzionare come tale. Nella maggior parte dei casi i «modelli» normativi e i media funzionano come «terzo» di riferimento proprio per il fatto che non sono tematizzati direttamente, ma sono invece ciò che permette di tematizzare. Il tener conto del senso inteso dagli altri – di cui parla Weber nella sua famosa definizione di azione sociale – ha queste implicazioni, che sono chiaramente paradossali per ogni idea tradizionale di soggetto.

36 Lo stesso vale per la comunicazione. Qui conviene però dare qualche chiarimento ulteriore. Essa, si è detto, è l'unità di quattro selezioni: emissione, informazione, attribuzione e comprensione. L'emissione è una selezione di energia organizzata per l'atto del comunicare. La sua importanza è duplice. Da un lato essa è un'operazione materiale che implica l'applicazione di energia ad una capacità che è anche dell'organismo come tale (e senza di cui, certamente, Ego non potrebbe comunicare). Dall'altro lato essa deve essere riconosciuta proprio come emissione portatrice di informazione. In assenza di ciò Alter non può infatti completare il processo, non può cioè attribuire gli eventi selettivi come comunicazione e, di conseguenza, non può neppure sviluppare una vera comprensione. Solo distinguendo tra emissione e informazione e poi collegando questa a quella, Alter può attribuire l'informazione come derivante proprio da un evento comunicativo focalizzato in Ego. Soltanto a questo punto Ego diviene la «fonte intenzionale» dell'informazione, cioè l'imputato di una comunicazione in senso proprio<sup>22</sup>. Ecco dunque perché il processo forma una unità di selezioni: riconosciuto un evento come comunicativo, Alter potrà cercare di realizzare una comprensione appropriata e, quindi, potrà portare avanti un nuovo evento ad esso collegato, accettando o rifiutando la pretesa implicata da quel contenuto d'informazione.

37 La costituzione della comunicazione o dell'inter-azione impone dunque una biforcazione. Alter è cioè costretto a proseguire sulla base di una accettazione o di un rifiuto. Di fatto non si dà una terza possibilità, ove si tenga presente che accettazione non significa affatto che Alter debba condividere quel contenuto ma che, in quel contesto interattivo, ha scelto di proseguire la relazione accettando le pretese implicate dalla comunicazione o dall'azione di Ego (quindi, non solo un comando, ma anche, per esempio, un tema di discussione o un gesto d'amore). Ma è proprio per questo che azione e comunicazione sono relazioni autopoietiche, eventi che producono altri eventi, sia che si tratti di eventi associativi o di eventi conflittuali. Questo fatto ha un'enorme importanza perché spiega come sia possibile la società, il suo sviluppo e la sua evoluzione. L'autoriproduzione della società non è infatti un accumulo progressivo di tutte le comunicazioni e le azioni. Nessuna società potrebbe sopportare la crescita di complessità di un tale accumulo. La società è invece una rete ricorsiva di eventi che è autoriproduttiva perché la connessione di tali selezioni si riproduce in relazione a «modelli» relativamente stabili, ma lo fa con elementi sempre nuovi e dunque in modo selettivo e correlato alle esigenze della situazione, della contingenza, relative sia al proprio ambiente interno sia all'ambiente esterno. Anche per la società (così come per la psiche), la «memoria» di sé non è un archivio o un magazzino, ma un processo selettivo e di continuo rinnovo dei propri elementi. L'autoriproduzione è dunque realizzata grazie alla propria instabilità.

38 È chiaro che questa costrizione a procedere nel senso dell'accettazione o nel senso del rifiuto è anch'essa l'espressione dell'autonomia della società. Certamente, nella misura in cui (nelle società umane) essa si configura all'interno dell'orizzonte del senso, deriva direttamente dalla codificazione binaria del linguaggio, che implica che per ogni cosa che venga detta si debba rispondere (in via più o meno esplicita) con un sì o con un no. Soltanto a questo livello – quello della connessione sociale che induce un proseguire, una connessione autopoietica – operano i media simbolicamente generalizzati.

## 4. Dinamica evoluzionistica

39 La dinamica autopoietica delle azioni e delle comunicazioni, costitutiva del sistema ricorsivo dell'interazione globale, è, come ho anticipato, evoluzionistica. Questo tipo di dinamica spiega sia l'autoriproduzione del sistema sia i suoi mutamenti. Come sempre, gli elementi di un meccanismo evoluzionistico<sup>23</sup> sono: *variazione, selezione, stabilizzazione diffusiva*. La base minima su cui agisce tale meccanismo è, generalmente, un insieme di popolazioni. Un sottosistema della società è costituito da un insieme di popolazioni interconnesse funzionalmente (secondo varie modalità). Nell'ambito perciò di un sistema parziale differenziato funzionalmente, ciascuna popolazione che lo compone è a sua volta costituita da costellazioni di azioni e di comunicazioni. Inoltre, l'infrastruttura sistemica di tali popolazioni è costituita dalle tre classi di media dell'interazione, di cui s'è detto in precedenza, e dai relativi assetti istituzionali. In ciascun ambito funzionale, all'interno del proprio sistema ogni popolazione è dunque costituita, fundamentalmente, da eventi reiterati nello spazio/tempo di azioni e di comunicazioni i cui contenuti costituiscono un *tema dominante o una forma dominante*; ai margini della forma dominante esistono poi varie forme mutanti o comunque più o meno devianti che in alcuni casi possono formare delle subpopolazioni. In generale, una popolazione è un insieme specifico di operazioni autopoietiche (azioni e/o comunicazioni) che si identificano (e sono identificate) per uno stesso e determinato contenuto di senso, e ciò anche in base alla funzione che esso svolge per la società, ovvero per una qualche altra popolazione o sottosistema parziale nell'ambiente interno (della società).

40 È la forma dominante che caratterizza una popolazione, essendo le forme marginali varietà destinata spesso a estinguersi o a sopravvivere in qualche nicchia. Tutta questa varietà (che è anche continuamente prodotta e non è soltanto il residuo di una storia passata) è ad ogni modo la base su cui opera la selezione evoluzionistica, con cui si realizza il mutamento sociale. Questo contenuto tematico o tipo di agire dominante può essere inteso come un «attrattore», nel senso di un «modello» che, pro tempore e relativamente allo stato ambientale, rappresenta una forma *viable*, cioè contingentemente adatta. Questo significa che la parte preponderante della popolazione in questione assume i caratteri di questa forma dominante. In altre parole, gli eventi di comunicazione e di azione tendono, in quel dato contesto, massicciamente a costituirsi nella modalità della forma dominante, che in tal senso ha un successo riproduttivo. Per successo riproduttivo dei singoli eventi selettivi (azioni o comunicazioni) intendiamo il fatto che, se l'evento assume la forma modale, v'è un'alta probabilità che esso potrà riprodursi in modo identico anche in futuro. Di conseguenza almeno per tutta una fase un numero crescente di eventi tenderà ad assumere quella forma<sup>24</sup>.

41 Questo successo riproduttivo è dunque la *ratio* che spiega la stabilizzazione e quindi la crescente diffusione della forma dominante<sup>25</sup>, la forma che specifica il contenuto informativo o tematico di ogni data popolazione nello svolgimento delle sue funzioni per la società. La politica sociale, ad esempio, si costituisce sulla base di certi nuclei tematici, la cui definizione varia nel tempo in relazione ad un complesso di fattori. Le azioni e le comunicazioni di tali politiche dipendono in concreto dai contenuti tematici, i quali a loro volta dipendono da quei processi che hanno portato ad una certa definizione piuttosto che ad un'altra. Inizialmente la competizione è proprio sulla definizione del tema: la sicurezza sociale, per esempio, deve essere assicurata principalmente da un apparato pubblico o da meccanismi privatistici? Per questo si tratta spesso di un processo conflittuale (tra gruppi, attori istituzionali, ec.) e non soltanto di competizione, che avviene in arene pubbliche complesse che includono i mass-media (Hilgartner e Bosk, 1988). La sua dinamica complessiva, tuttavia, è spiegabile soltanto in una prospettiva evoluzionistica, perché ciò che avviene è una competizione tra subpopolazioni di azioni e di comunicazioni per definire la forma dominante<sup>26</sup>, e i fattori che decidono del successo sono piuttosto complessi, ma soprattutto non individuabili ex-ante per la semplice ragione che essi includono sempre una misura più o meno alta di contingenza.

- 42 Intanto, lo stesso operare degli attori in conflitto dipende da un complesso di circostanze, esse stesse variabili e contingenti, che essi non controllano. È tale complesso di condizioni ambientali che intendiamo per fattori selettivi, i quali vanno essenzialmente intesi come fattori negativi che ostacolano o impediscono l'affermarsi di certi contenuti tematici favorendo così, indirettamente, l'affermazione di altri. Quando un tema si è affermato e stabilizzato diffondendosi nella popolazione inizia un «ciclo di vita» che può essere schematizzato spesso mediante la cosiddetta curva logistica, che prevede l'emergere, prima o poi, di una fase di maturità e di saturazione. L'ambiente pone infatti limiti ad ogni popolazione, limiti che emergono in rapporto allo sviluppo della sua densità. Un ambiente sociale saturo è per altro un ambiente favorevole ad un cambiamento evoluzionistico, cioè a quello che potremmo chiamare «processo di speciazione» (spesso accompagnato dall'estinzione della vecchia popolazione) o di formazione di una nuova forma *viable*. Questo avviene perché l'autopoiesi della società esercita una pressione a produrre comunque delle azioni e delle comunicazioni e tale pressione, nelle nuove condizioni, si esercita ora ad ammettere forme nuove che non possono non avere una natura popolazionale. Tuttavia, sebbene ogni società abbia delle strutture che vincolano i processi a una data forma di ordine, queste devono essere intese principalmente come forme relativamente stabili di «canalizzazione» di eventi evoluzionistici. Per ogni dato ambito sociale e dato un certo stato complessivo del sistema, l'organizzazione autopoietica ammette insomma una certa gamma di possibilità di mutamento, che a loro volta sono state condizionate da una «storia» selettiva. In tal senso si può dire che i processi evoluzionistici siano «path-dependent» (David, 1985 e 1992; Arthur, 1988 e 1989). Quali saranno, entro tali percorsi, le possibilità di volta in volta che si affermeranno è deciso da un processo selettivo complesso e contingente.
- 43 Il mutamento è una sorta di speciazione (e non il risultato del lento accumularsi di piccoli e continui cambiamenti), perché una forma modale ha un'intrinseca *inerzia strutturale* (cfr. Addario, 1996). Non solo, come s'è accennato, il successo crea altro successo divenendo una forza di gravitazione, ma più l'ambiente dato tende a saturarsi più aumenta la probabilità che gli eventuali mutanti siano selezionati negativamente (perché non si può sapere in anticipo quale forma risulterà *viable*, e dunque il costo del rischio è particolarmente alto). Il cambiamento evoluzionistico deve perciò godere del coniugarsi di due eventi concomitanti: da un lato la forma dominante deve essere entrata almeno in uno stato di avanzata stagnazione così che il suo successo riproduttivo inizi almeno a calare, dall'altro lato una nuova varietà (potenzialmente adatta) deve aver avuto l'opportunità (magari in una qualche nicchia locale) di raggiungere un minimo di stabilità, presentandosi come un competitore alternativo. Spesso è soltanto la presenza di un'alternativa nel momento e nel luogo giusti che decide della *viability* di questa. Ciò non assicura però l'emergere di una nuova forma dominante, dato che la selezione fa sentire la sua forza soprattutto sui nuovi nati e può accadere che occorra molto tempo prima che una qualche varietà mostri una *viability* «forte», dando così vita ad una nuova forma dominante.
- 44 Il processo di speciazione (la vera innovazione sociale) è dunque al tempo stesso casuale e canalizzato. È casuale perché il meccanismo della selezione è indipendente dal meccanismo della variazione, dal processo cioè di produzione della varietà sociale su cui la selezione eserciterà poi il proprio potere. È però anche canalizzato perché sia la variazione che la selezione non sono totalmente contingenti. Esse, insomma, si esprimono sempre nell'ambito di date possibilità, quelle permesse da una data forma storica di autopoiesi e dal suo stato istituzionale. La varietà è un prodotto spontaneo dei processi sociali popolazionali. Per errori nei processi di imitazione e di apprendimento, per disturbi di varia natura (anche psichici), per fattori di isolamento più o meno parziale che ostacolano la diffusione della forma modale, ma anche per attività «creative», ogni data popolazione di azioni e di comunicazioni ha sempre una quota di devianti e/o di mutanti. Queste varianti sono per lo più selezionati negativamente o sopravvivono ai margini (se riescono ad attivare qualche barriera di isolamento, anche solo parziale)<sup>27</sup>. Se però la popolazione modale è satura e matura, perché ha ormai coperto tutte le *capacità di sostentamento* offerte da quel dato

ambiente, allora si aprono delle finestre evoluzionistiche. L'ambiente è infatti sempre costituito da altri sistemi parziali di popolazioni e proprio in ciò, cioè nel rapporto sistematico tra tali sistemi parziali, consiste la funzione sociale di ciascun sistema parziale.

45 Coticché, quando una popolazione si sviluppa in modo tale da incontrare limiti nel proprio ambiente, si impone una «esigenza» di cambiamento, dato che quell'ambiente impone quei limiti sotto forma, ad esempio, di una domanda economica, culturale o politica. Tuttavia, è evidente che in linea generale l'inerzia strutturale è una forza che vale oltre che per le singole popolazioni anche per i sistemi parziali. Coticché è la stabilità che sembrerebbe la norma, non il cambiamento (Addario, 1996). Tuttavia si possono fare almeno due ipotesi generali di cambiamento evoluzionistico. La prima è che l'ambiente stesso (sociale e naturale), con la sua variabilità, possa essere una fonte (esterna) di pressione al cambiamento. Questo vale soprattutto per le società tradizionali. La seconda ipotesi è che una fonte di cambiamento endogeno si abbia là dove la società sia di un tipo, per così dire, intrinsecamente orientato allo sviluppo (come gli imperi del mondo antico o le moderne società capitalistiche). In questo caso l'inerzia strutturale è sovrastata dalla spinta all'espansione così che la società globale risulta sempre lontana dall'equilibrio (nel senso della termodinamica) e localmente perturbata. Così, per un verso vi saranno sempre popolazioni e insiemi di popolazioni che tendono a saturarsi e a declinare mentre dall'altro verso si proporranno qua e là nuove esigenze. Ciò significa che nonostante l'inerzia strutturale vi saranno punti della società in cui si aprono spazi per il cambiamento. Com'è tipico di ogni processo evoluzionistico, però, il contenuto di tale domanda di innovazione non è specificato, almeno all'inizio. L'ambiente interno della società non è il luogo della razionalità cosciente e la ricerca delle nuove alternative è un processo troppo complesso perché si possa pensare che vi sia qualcuno capace di guidare la selezione. In un certo senso è l'offerta che deve trovare la propria domanda, ma è questa che, in modo contingente, seleziona questo o quel tipo di offerta<sup>28</sup>.

46 Infatti, l'offerta è il pool di varietà disponibile in quel dato momento e la domanda seleziona alla cieca dato che, sebbene esistano sempre certe restrizioni istituzionali (ad esempio: i «canali» del potere politico), essa non è affatto una sorta di stato di coscienza collettiva e raramente è una «volontà politica» (e anche questa è comunque condizionata in modo contingente). Inoltre, la domanda è in ogni caso condizionata da fattori contingenti ed è perciò essa stessa un fattore selettivo largamente contingente una volta che sia entrata in una fase di instabilità, per saturazione o maturità dell'offerta. Insomma, la domanda deve prendere forma anch'essa, perché le alternative funzionali sono sempre molte<sup>29</sup>. Anche per questo la speciazione, in quanto innovazione, è una circostanza di assoluta incertezza. Non solo è contingente dal lato delle variazioni o mutazioni, ma lo è pure dal lato delle forze che operano la selezione. Perciò solo dopo che ha avuto successo si potrà dire che una mutazione è un'innovazione, cioè solo dopo che sono divenuti noti sia le forme nuove adatte sia i fattori selettivi. E il successo è determinato da fattori contingenti. Per l'economia, per esempio, Brian Arthur (1988 e 1989) ha spiegato come l'affermazione di certe tecnologie rispetto ad altre dipenda non da meccanismi di ottimizzazione bensì da eventi storici contingenti. Questi favoriscono casualmente una data tecnologia determinando ritorni crescenti senza che ciò significhi che quella tecnologia sia la migliore. In questo modo si genera un effetto di «lock-in»: il successo iniziale (per ritorni crescenti) diviene un fattore di attrazione per le nuove decisioni e in questo modo le altre alternative vengono scartate indipendentemente dalla loro bontà intrinseca. Adatto è dunque solo ciò che, in quella data contingenza, sopravvive, ha cioè un successo riproduttivo, e in tal senso non ci sono cose più adatte di altre, se non rispetto a qualcosa che si è estinto o è posto ai margini di popolazioni dominanti, e relativamente a date pressioni ambientali.

47 Naturalmente, questo è soltanto l'abbozzo di un modello ipotetico. Rispetto alle tradizionali prospettive azionaliste ritengo presenti un grande vantaggio. Ossia, tiene insieme dinamica, mutamento e autoriproduzione sociale. Inoltre, è assai più plausibile, perché rende conto dell'enorme complessità del processo che porta all'affermazione del nuovo. Non a caso dinamica

e mutamento sono i grandi problemi irrisolti delle scienze sociali. Distinguendo tra il semplice sviluppo di forme già affermate e la nascita di forme nuove, questo modello assegna un ruolo ai «progetti» solo nel primo caso. Rispetto al secondo afferma invece che le intenzioni (ma non solo esse) producono varietà, ma che il successo di alcune di esse dipende da fattori selettivi contingenti e imprevedibili.

---

## **Bibliografia**

- Addario N. (1993), *Novità e paradossi del costruttivismo radicale: problemi di una epistemologia naturalizzata*, «Teoria Sociologica», n. 2.
- Id. (1996), *Ecologia evoluzionistica delle popolazioni organizzative*, «Quaderni di Sociologia», XL, n. 10.
- Arthur W. B. (1988), *Self-reinforcing mechanisms in economics*, in P. W. Anderson K. J. Arrow D. Pines (a cura di), *The economy as an evolving complex system*, Addison-Wesley, Reading (Massachusset).
- Id. (1989), *Competing technologies, increasing returns, and lock-in by historical events*, «The Economic Journal», 99, pp. 116-132.
- Ashby W. R. (1971), *Introduzione alla cibernetica*, Einaudi, Torino.
- Atlan E. (1979), *Entre le cristal e la fumée*, Seuil, Paris.
- Baraldi C. (1992), *Socializzazione e autonomia individuale. Una teoria sistemica del rapporto tra comunicazione e pensiero*, Angeli, Milano.
- Bayley K. D. (1994), *Sociology and the new systems theory*, State University of New York Press, Albany.
- Boudon R. (1987), *The individualistic tradition in sociology*, in Alexander J. et al. (a cura di), *The micro-macro link*, California Unive. Press, Berkeley.
- Burn T. e Dietz T. (1992), *Cultural evolution: social rules systems, selection and human agency*, «International Sociology», vol. 7, n. 3.  
DOI : 10.1177/026858092007003001
- Coleman J. (1990), *Foundation of social theory*, Harvard Univ. Press, Cambridge.
- David P. (1985), *Clio and the economics of QWERTY*, «American Economic Review», 75, pp. 332-37.
- Id. (1992), *Heroes, herds, and histeresis in technological history*, «Industrial and Corporate Change», 1, pp. 129-180.
- Dumont L. (1977), *Homo aequalis. Genèse et epanouissement de l'ideologie économique*, Gallimar, Paris.
- Id. (1983), *Essais sur l'individualisme*, Edition du Seuil, Paris.
- Elster J. (1990), *The cement of society*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.  
DOI : 10.1017/CBO9780511624995
- Geyer F. e van der Zowen J. (1986), (a cura di), *Sociocibernetics paradoxes*, Sage, London.
- Goffman E. (1971), *Il comportamento in pubblico*, Einaudi, Torino.
- Id. (1981), *Relazioni in pubblico*, Bompiani, Milano.
- Id. (1988), *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna.
- Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 2 voll.
- Id. (1991), *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Bari.
- Hannan T. M. e Freeman J. (1989), *Organizational ecology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.  
DOI : 10.2307/j.ctvjz813k
- Harris Z. (1995), *Linguaggio e informazione*, Adelphi, Milano.

- Heidegger M. (1995), *Lettera sull' «umanismo»*, Adelphi, Milano.
- Hilgartner S. e Bosk C. L. (1988), *The rise and fall of social problems: a public arenas model*, «American Journal of Sociology», 94, n. 1.  
DOI : 10.1086/228951
- Hinde R. H. (1977), (a cura di), *La natura della comunicazione*, Laterza, Bari.
- Husserl E. (1988), *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano.
- Krohn W., Koppers G. e Nowotny H. (1990), *Selforganization. Portrait of a scientific revolution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Leydesdorff L. (1993), *Is society a self-organizing system?*, «Journal of Social and Evolutionary Systems», 16 (3).
- Luhmann N. (1985), *Com'è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Bari.
- Id. (1990a), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna.
- Id. (1990b), *The individuality of the individual: historical meanings and contemporary problems*, in Id., *Essays on self-reference*, Columbia Univ. Press, New York.
- Id. (1990c), *Meaning as sociology's basic concept*, ibid.
- Id. (1990d), *The cognitive program of constructivism and reality that remains unknown*, in W. Krohn G. Koppers e H. Nowotny (a cura di), *Selforganization*, cit. (1996), *On the scientific context of the concept of communication*, «Social Science Information», 35, n. 2.
- Luhmann N. e De Giorgi R. (1992), *Teoria della società*, Angeli, Milano.
- MacKey D. (1969), *Information, mechanism and meaning*, MIT Press, Cambridge.
- Maturana H. (1990), *The biological foundations of self-consciousness and the physical domain of existence*, in N. Luhmann (a cura di), *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheories?*, Fink, Munchen, pp. 44-118.
- Moretti F. (1988), *L'evoluzione letteraria*, «Nuova Corrente», n. 102.
- Id. (1994), *Opere mondo*, Einaudi, Torino.
- Natoli A. (1996), *Soggetto e fondamento*, Bruno Mondadori, Milano.
- Poole M. S., Folger J. P. e Hewes D. E. (1986), *Interpersonal interaction*, in M. Roloff e G. R. Miller (cura di), *Interpersonal processes: new directions in communication science*, Sage, Newbury Park.
- Rorty R. (1994), *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano.
- Rovatti A. (1987), *La posta in gioco*, Bompiani, Milano.
- Schutz A. (1974), *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Seebass G. e Tuomela R. (1985), (a cura di), *Social action*, Reidel, Dordrecht.
- Shannon C. E. e Weaver W. (1962), *The mathematical theory of communication*, University of Illinois Press, Urbana.  
DOI : 10.1063/1.3067010
- Simmel G. (1989), *Sociologia*, Comunità, Milano.
- Ulrich H. e Probst G. J. B. (1984), *Selforganization and management of social systems*, Springer Verlag, Berlino.
- Varela F., Thompson E., Rosch E. (1991), *The embodied mind*, MIT Press, Cambridge.
- Vattimo G. (1991), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.
- Id. (1994), *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano.
- Volli U. (1994), *Il libro della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano.
- Von Wright G. H. (1989), *Norme e azione*, Il Mulino, Bologna.

## Note

1 Esclusa quella parsonsiana, che sin dall'inizio chiarisce che i soggetti sono contemporanei della società e che dunque il problema della sociologia non è di spiegare la società con l'interazione ma di spiegare l'interazione con la società, la quale può così essere spiegata soltanto sul piano evolutivo.

2 Cioè tramite il processo analogico dell'appercezione-appresentazione, un processo per cui dall'osservazione del lato visibile di una cosa (qui il corpo stesso del soggetto, con i suoi movimenti) si rende presente («com-presente») anche il suo lato non visibile. Processo che sul piano psichico si manifesta come empatia tramite il riferimento al senso del «mio comportamento in circostanze analoghe»; il che dovrebbe essere reso possibile dal fatto che condividiamo lo stesso mondo-della-vita. Ma, dice Husserl stesso, proprio perché è possibile solo una via indiretta, le due «sfere primordiali, la mia cioè, che per me come ego è la sfera originale, e la sua, che mi è data per appresentazione, non sono forse separate da un abisso che io non posso superare...?» (*ibid.*: 140).

3 Sia nelle *Meditazioni* sia in vari inediti (su questo si veda Rovatti, 1987, specie pp. 91 e ss.), Husserl sembra a volte colto dal dubbio circa la possibilità stessa dell'intersoggettività. Egli, per esempio, dice che l'esperienza che abbiamo della «presenza» dell'altro «non può affatto essere intesa come se avessimo esperienza proprio dell'altro io stesso». Infatti, «se il caso fosse questo, se cioè il proprio essenziale dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso e io saremmo un'unica cosa» (1988: 129). Per altro, proprio per questo parla di relazione «indiretta», tramite «appercezione» e «appresentazione». Ma allora dovremmo chiederci quale sia la coerenza (semantica, anche, non solo logica) del concetto di intersoggettività, un rovello che in definitiva Husserl si portò dietro senza alcun vero cenno autocritico!

4 Nel trascendentalismo kantiano la natura è un «costrutto» dell'attività intellettuale del soggetto individuale, le cui categorie danno «forma» alle sensazioni e ai percetti ordinando così il mondo esterno. L'unità della società non si produce però alla stessa maniera, perché i suoi elementi primitivi non sono meri percetti ma essi stessi dei soggetti. Essa, dunque, «viene realizzata senz'altro dai suoi elementi, poiché essi sono coscienti e sinteticamente attivi»; la «connessione sociale si compie immediatamente nelle "cose" – che qui sono le anime individuali» (Simmel, 1989: 27).

5 Come emerge dalla formula per cui la società in generale è la «forma oggettiva di anime soggettive» (*ibid.*: 26).

6 La proposta è di sostituire il soggetto trascendentale con il mondo della vita strutturato comunicativamente. Ciò consentirebbe di superare l'oggettivismo implicito nell'idea di soggetto autocentrato, che può instaurare con il mondo soltanto una relazione del tipo soggetto/oggetto. Tramite la struttura simmetrica del linguaggio, invece, il mondo della vita comporta il primato dell'intersoggettività, e cioè che «Ego sta in una relazione interpersonale, che gli consente di riferirsi dalla prospettiva dell'Alter e se stesso come partecipante ad un'interazione» (Habermas, 1991: 300).

7 Per una discussione sull'autopoiesi in relazione alle questioni teoriche della sociologia, oltre ai più volte citati lavori di Luhmann, si veda: Geyer e van der Zowen (1986); Ulrich e Probst (1984); Krohn, Kuppers e Nowotny (1990); Bailley (1994); Leydesdorff (1993). Rammentiamo che il concetto di autopoiesi introduce nella teoria dei sistemi, accanto ai concetti di autoregolazione e autorganizzazione, quello, assolutamente decisivo, di produzione ricorsiva dei propri elementi. In questo modo il sistema è inteso nei termini di una dinamica intrinseca e la sua struttura è esattamente quell'insieme di vincoli – essi stessi autoriprodotti continuamente – che assicura che questa dinamica segua una data forma d'ordine, sia cioè un insieme di processi organizzati in un dato modo. Si noti come qui si disponga di un apparato concettuale che integra processo e struttura, funzione e forma.

8 Da tempo ormai, sia la critica moderna ha letteralmente fatto a pezzi l'idea di un attore decisore razionale, la cui origine è nell'ideologia individualistica che, nel nuovo contesto socioculturale del capitalismo tra sei e settecento, recupera e fonde elementi della filosofia greco-romana con elementi della tradizione giudaico-cristiana (cfr. Dumont, 1977 e 1983). La reazione giusta a tale tracollo ideologico e intellettuale non è, però, né la corsa verso lo strutturalismo (che risolve il problema eliminando il soggetto, per poi vederlo ricomparire da qualche altra parte), né l'interazionismo interpretativo (che pensa di risolvere il problema sostituendo la razionalità con l'interpretazione simbolica; infatti il punto è che l'interpretazione non può spiegare né la dinamica sociale complessiva né le condizioni che rendono possibile e che limitano l'interpretazione stessa). Tutto ciò, si noti, ripropone per l'ennesima volta il dualismo micro/macro, il cui superamento non può (per ragioni epistemologiche e ontologiche) neppure essere affidato ad un fantomatico livello «meso».

9 Nell'ambito della sua riflessione critica sulla metafisica occidentale, Heidegger (1995) afferma, come è noto, che l'uomo parla un linguaggio, ma in verità non ne dispone a piacimento. Al contrario è il linguaggio che dispone di lui, in quanto, determinandosi sempre come una

struttura storica, esso configura le linee di possibilità già date volta per volta. In tutt'altra prospettiva questo vale anche per noi, nel senso almeno che anche per noi i sistemi psichici si pensano, pensano il mondo e si rapportano ad esso tramite orizzonti di senso determinati e che sono loro dati, come, magari, mondo-della-vita (un termine che crediamo Heidegger non abbia mai usato). Nello stesso senso interpretiamo (a dispetto del suo lieve behaviorismo) la nota tesi di Wittgenstein sull'impossibilità di un linguaggio privato; cioè: solo nella comunicazione o nell'interazione sociale è possibile determinare il significato di qualcosa.

10 Cfr. su questo la fondamentale opera di Dumont (1977 e 1983). Già Max Weber aveva osservato, nella sua *Sociologia delle religioni*, che le vie della «liberazione» perseguite dagli induisti sono tutte forme di orientamenti individualistici, sebbene appunto di tipo trascendente. Accanto all'individualismo utilitarista bisognerebbe quindi mettere almeno quello trascendente. Non è escluso che un'apposita indagine ne scovi degli altri. Al di sotto sta la questione dell'individualità umana, di cui il soggettivismo (nelle sue molteplici forme) è soltanto un aspetto (piuttosto recente, storicamente).

11 Questa interpretazione dell'opera goffmaniana è avvalorata dall'assenza in Goffman di qualsiasi riferimento negativo ad una separazione tra essere e apparire, tra soggetto e performance, pur implicita nella metafora drammaturgica della «rappresentazione». Goffman è interessato alla struttura dell'interazione sociale faccia a faccia, non all'intersoggettività e neppure ai movimenti della psiche. Per questo ogni interpretazione in chiave postmoderna è fuorviante. Goffman non descrive affatto la separazione tra essere e apparire, né tanto meno cerca di farlo imputandolo al carattere dell'epoca contemporanea o, meglio, alla natura dell'attore nell'epoca contemporanea. Più interessante ma altrettanto deviante il modo in cui tale tema è stato posto dalla filosofia a partire da Schopenhauer. Si tratta, come è noto, di una tesi «epocale»: la «maschera» è la figura con cui si descrive l'emergere di un'era di «decadenza». Nietzsche sviluppa poi questo tema, negando però che vi sia mai stata «un'epoca dell'oro». Egli, piuttosto, vede la decadenza nel progressivo sviluppo dell'originario «mascheramento» convenzionale (simbolico) costituito dall'instaurarsi del razionalismo universale, che mira all'integrazione monologica degli uomini. Argomento riecheggiato dalla tesi heideggeriana sulla «tecnica» (vedi Vattimo, 1996). In tutto ciò riemerge il tema del rapporto tra individuo e società (interpretato in termini oppositivi) proprio in quanto la società è vista come costituita da uomini. Cosicché ogni «convenzione» diviene immediatamente occasione di «inautenticità». Il punto è che non è possibile alcuna «autenticità – se non come comunicazione di autenticità –, perché psiche e società sono sistemi distinti e operativamente chiusi. Il loro rapporto può essere «soltanto» un accoppiamento strutturale, nessuna «communio» è possibile e ciò non dipende affatto dalla «razionalità».

12 Per questo la coscienza, e ancor più l'autocoscienza, è soltanto uno stato momentaneo e saltuario di «autoelevazione» di questo flusso massiccio e continuo di pensieri. Per questo essa richiede uno sforzo straordinario (come attenzione, concentrazione e memoria focalizzata) che implica grande consumo di energia. Anche il gran parlare di questi ultimi anni di identità sembra aver trascurato che, se per un verso l'identità è attribuita dagli altri nell'interazione — e ciò corrisponde alle necessità di attribuzione di responsabilità e allo sviluppo anche di aspettative fortemente individuate, relative cioè ai vari sistemi psichici di cui si è fatta esperienza e di cui socialmente fa testo la «reputazione» o l'«etichetta» personale –, per l'altro verso l'identità soggettiva non corrisponde affatto a quella attribuita. Tale differenza, che è del tutto normale ma anche fondamentale per la salute mentale individuale, sarebbe impossibile se la psiche non fosse un sistema «informazionalmente chiuso» sul piano operativo, cioè un sistema autopoietico-autoreferenziale capace di filtrare, ridefinire, selezionare il senso delle azioni e delle comunicazioni per ribadire il confine tra sé e l'altro da sé. In tal senso Baraldi (1992).

13 Senza cioè perdere l'essenza dell'essere, che non è affatto ridicibile al rapporto soggetto/oggetto, come ha ritenuto buona parte della metafisica occidentale. L'uomo è solo un ente particolare, destinato ad abitare nella vicinanza dell'essere e così ad «e-sistere nell'esser-ci». Soltanto l'essere stesso è allora la vera condizione di possibilità della relazione tra soggetto e oggetto. Il linguaggio è «la casa dell'essere», abitando la quale e custodendola l'uomo «e-siste». Il linguaggio è dunque «la dimora dell'essenza dell'uomo» e precisamente nell'esser-ci della sua «e-sistenza». Solo attraverso l'essere, l'uomo, in quanto ente particolare, può pervenire a concepirsi nei termini della relazione soggetto/oggetto (cfr. Heidegger, 1995: specie alle pp. 58-59 e 84-85).

14 La comprensione è una funzione (probabilmente non-lineare) dell'ampiezza delle possibilità di senso cui Alter fa riferimento e che Ego può solo presumere. Si noti come anche la teoria matematica dell'informazione (Shannon e Weaver, 1962) intende l'informazione come una entità di unità (bit) misurabile in relazione non tanto alla selezione effettivamente attualizzata in un certo momento, ma alle possibilità che avrebbero potuto essere selezionate in date circostanza. Si rammenti che alcuni linguisti hanno definito il linguaggio proprio come un insieme, ampio ma definito, di unità fonemiche cui si applicano delle restrizioni (secondo una certa distribuzione di probabilità) onde poter produrre informazione. In questo senso si veda Harris (1995) e il concetto cibernetico di varietà condizionata (Ashby, 1971).

15 È questo il caso della teoria degli atti linguistici, della più generale scuola analitica e, ovviamente, della filosofia del soggetto di stampo veteroeuropeo (come la fenomenologia e l'ermeneutica). La sociologia dell'azione non fa perciò che seguire le tracce della filosofia dell'azione. Questo è chiarissimo in Habermas (1986) (ma sulla filosofia dell'azione si veda, più in generale: Seebass e Tuomela, 1985; Searl, 1985; Von

Wright, 1989), ma anche in tutti quegli autori che si autocollano nell'ambito dell'individualismo metodologico, come, per citare alcuni dei più noti, Coleman (1990), Elster (1990), Boudon (1987). Questo peso della tradizione azionalista è stato tale che persino chi (come gli etnometodologi, gli interazionisti simbolici e un autore fuori squadra come Goffman) ha fatto dell'interazione comunicativa il proprio oggetto fondamentale l'ha sempre intesa come un tipo particolare di azione. Ciò non ha prodotto soltanto una confusione tra eventi distinti, ma ha inoltre impedito una comprensione effettiva della struttura e della funzione della comunicazione.

16 Più in generale sul problema del soggetto nella filosofia occidentale si veda Natoli (1996), che giustamente sottolinea la funzione fondativa rispetto, diremmo, a tutto ciò che costituisce l'esperienza del mondo. Il soggetto si costituisce come ciò che è primo e che viene prima di ogni altra cosa, che in tal modo trova una propria stabilità. Il soggetto è – come dice Heidegger – il «fondamentum absolutum inconcussum veritatis», mediante il quale il mondo può prendere la forma di una costellazione di stelle fisse e luminose. Il soggetto-coscienza è l'ente che ha il proprio fondamento in sé stesso e dunque ciò «a partire da cui diviene possibile costruire l'universale» (Natoli, 1996: 67). Identica funzione, chiaramente, il soggetto svolge nei confronti del mondo dell'azione e degli eventi sociali. È significativo che questa accezione di azione si mantenga anche in quelle correnti nichiliste, decostruzioniste e post-metafisiche (nel senso heideggeriano) che hanno fortemente ridimensionato l'idea classica di soggetto, fino a farne un soggetto «debole», niente affatto prometeico oltre che «disincantato» e «sradicato». Si veda a questo proposito Vattimo (1991). Il punto è che si continua a pensare la società come costituita da attori.

17 Per questo sul piano epistemologico la teoria dei sistemi autopoietici ha sostenuto, soprattutto in alcune sue versioni (cfr. Addario, 1993), l'identità di conoscenza e comportamento. L'idea è che il comportamento sia una relazione di *viability* tra l'ambiente e il repertorio interno di possibilità comportamentali di un sistema. Tale repertorio è perciò una forma di categorizzazione del mondo, una «mappa» interna per l'interazione con l'ambiente. Su tali questioni si veda Maturana (1990); Varela, Thompson e Rosch (1991); Luhmann (1990d).

18 Luhmann considera invece l'attribuzione come pertinente soltanto dell'azione. L'azione è per Luhmann una comunicazione attribuita come azione. A noi pare, invece, che ogni evento sociale proprio in quanto evento di connessione richieda sempre e necessariamente attribuzione. Anche la comunicazione implica attribuzione proprio perché deve poter valere come connessione, così che Alter sappia «se» comunica, «chi» comunica e «cosa» (ed eventualmente «perché»). Senza attribuzione si arriva alla tesi che non si può non comunicare (come comunicazione o come comunicazione attribuita come azione). Invece noi sosteniamo che tutti gli eventi hanno un senso, ma che alcuni vanno distinti come azioni e altri come comunicazioni, mentre altri ancora non sono, in senso proprio e socialmente parlando, né l'uno né l'altro. Ad esempio, si cammina per la strada e ciò richiede un certo coordinamento, ma non si può dire che questo sia un comunicare. E ancora, se seduto al bar mi gratto la testa, nessuno lo interpreterà né come una comunicazione né come un'azione (propriamente) sociale.

19 Come hanno mostrato vari studi sul concetto di comunicazione (cfr., ad esempio, Hinde, 1977), un'azione scambiata per comunicazione (o viceversa) non produce l'effetto voluto. Ciò significa che non è sufficiente che l'atto di emissione sia distinto dal contenuto informativo affinché (insieme alla comprensione) si produca un evento comunicativo. L'atto deve essere anche attribuito o come comunicazione o come azione, perché da questa distinzione dipende il significato dell'informazione. Ed è per questo che in vari casi (quelli in cui non v'è autoevidenza) l'atto metacomunica circa il proprio stato (ad esempio tramite espressioni indicali o metasegnali del corpo, ecc.).

20 Rammentiamo che azione e comunicazione sono comunque eventi contingenti di possibilità normative istituzionalizzate. Una combinazione mezzi/fini, ad esempio, è sempre, data una certa «definizione della situazione», normativamente regolata. Lo stesso dicasi della comunicazione, che richiede non soltanto una competenza linguistica ma almeno altrettanto una competenza comunicativa, ossia sociale.

21 È significativo che gran parte dei cosiddetti «communication studies» postuli ancora l'intersoggettività (o analogo) quale una delle proprietà costitutive della comunicazione, sebbene ciò sollevi i problemi che abbiamo visto. Cfr. ad esempio, Poole, Folger e Hewes (1986).

22 Uno sbadiglio dice certo qualcosa della persona, ma nell'ambito di una conversazione nessuno lo interpreterà in senso proprio come una comunicazione.

23 Distinguiamo qui tra la dinamica evoluzionistica di un processo autoriproduttivo di una data forma di società e la dinamica evolutiva da una certa forma di società ad un'altra.

24 Siamo consapevoli del fatto che un tale sistema dinamico potrebbe dar vita a forme *viable* che non sono (tecnicamente parlando) degli «attrattori» (ma ad esempio degli addensamenti che sono soltanto localmente stabili, ecc.). Noi però ci riferiamo a casi in cui c'è una stabilità consistente e li identifichiamo con quelli in cui si è formato un «attrattore». Il che vuol dire: una certa varietà subpopolazione è diventata un centro di attrazione per tutti i nuovi nati. Questa è la forma propriamente *viable*, in quanto non è facile scaltarla dalla sua posizione (persino nel caso della comparsa di competitori potenzialmente migliori). Essa è però anche *contingentemente* adatta, perché il suo successo include una quota più o meno alta di contingenza e ciò può avergli dato un vantaggio tale che (come s'è appena accennato) può vincere la lotta nei

confronti di mutanti potenzialmente più avanzati. Escludiamo che l'adatto sia di per sé il migliore. Il processo evoluzionistico non è per niente un processo di ottimizzazione, per quanto in esso si possa a volte individuare un qualche tipo di «sviluppo» o anche di «progresso» (per esempio, tecnologico). Per una discussione Addario (1996).

25 Si noti come si tratti di un processo di «self-reinforcing».

26 In tal senso si veda anche la proposta di Burns e Dietz (1992) e la riflessione e la ricerca in campo organizzativo condotta da Hannan e Freeman (1988). Su questa, nella prospettiva di una teoria del mutamento e dell'innovazione sociale, si veda Addario (1996). Parliamo di subpopolazione nel senso che si può sostenere che ogni popolazione dominante è l'espressione anche di una competizione tra due o più varianti. Nella fase di transizione tutte queste varianti possono essere intese come subpopolazioni entro un dato contesto istituzionale.

27 Come accade attualmente, ad esempio, per i dialetti regionali e locali nella società dominata dai mass-media.

28 Per un'applicazione di tale approccio ai fenomeni della cultura e persino della letteratura, si veda: Volli (1994: 261 e ss., con relativa bibliografia) e Moretti (1988 e 1994).

29 Come per la natura anche per la società vale il principio di equivalenza funzionale, ossia che in uno stesso ambiente sono molte le forme sociali che potrebbero essere *viable*. Così quando si apre lo spazio per una innovazione (o speciazione) molte sono le forme che potrebbero avere uguale successo, ma poiché non si sa quali potrebbero essere e soltanto una si affermerà, ecco che l'intero processo assume il carattere della ricerca alla cieca, condizionato dalla contingenza. Ma proprio per questo il processo è autoselettivo e autocatalitico: l'emergere di un punto di successo (relativo) orienta in quella direzione, dando così vita ad un meccanismo di autoespansione che, nel tempo, stabilizza una forma modale. Naturalmente, può capitare che emergano più di un punto di addensamento e allora il sistema resta per una fase più o meno lunga in uno stato di instabilità. Il processo di innovazione o speciazione sociale è dunque troppo complesso perché possa assumere una forma differente da quella evoluzionistica. Neppure gli stati, ad esempio, riescono a pianificare l'innovazione tecnologica, perché, per quanti sforzi si facciano nessuno può prevedere le direzioni e gli esiti della ricerca scientifica.

---

## ***Per citare questo articolo***

### *Notizia bibliografica*

Nicolò Addario, « Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico », *Quaderni di Sociologia*, 19 | 1999, 71-101.

### *Notizia bibliografica digitale*

Nicolò Addario, « Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico », *Quaderni di Sociologia* [Online], 19 | 1999, online dal 30 novembre 2015, consultato il 25 février 2020. URL: <http://journals.openedition.org/qds/1453>; DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.1453>

---

## ***Autore***

### **Nicolò Addario**

Dipartimento di Economia - Università di Modena e Reggio Emilia

### *Articoli dello stesso autore*

**Valori, mutamento sociale e secolarizzazione** [Testo integrale]

Sull'uso dei valori in politica

Values, social change and secularization. About the use of values in politics

Apparso in *Quaderni di Sociologia*, 73 | 2017

**Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico** [Testo integrale]

PARTE I

Apparso in *Quaderni di Sociologia*, 18 | 1998

---

### ***Diritti d'autore***



Quaderni di Sociologia è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.